LUIS

BERKHOF: TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

PREFACIO

Ahora que de nuevo se reimprime mi Teología Sistemática, el prefacio puede ser muy breve. No es necesario decir mucho acerca del carácter de la obra puesto que ha gozado de publicidad durante más de quince años y ha sido usada muy ampliamente. Tengo muchas razones para sentirme agradecido por la aceptación del público, por el testimonio favorable de muchos críticos, por el hecho de que el libro se usa, en la actualidad, como texto en muchos seminarios teológicos y escuelas bíblicas de nuestro país, y porque hasta del extranjero hemos recibido solicitudes para traducirlo a otros idiomas. Estas son bendiciones que nunca me imaginé, y por las cuales me siento agradecido profundamente a Dios. Para El sea todo el honor. Y si la obra puede continuar siendo bendición en otros muchos sectores de la Iglesia de Jesucristo, eso no hará sino aumentar mi gratitud por la abundante gracia de Dios.

L. BERKHOF

Grand Rapids, Michigan, 10 de agosto de 1949.

CAPITULO 1: LA EXISTENCIA DE DIOS

LUGAR QUE TIENE LA DOCTRINA DE DIOS EN LA DOGMATICA

Con la doctrina de Dios comienzan generalmente los trabajos sobre Dogmática o Teología Sistemática. La opinión reinante siempre ha reconocido que este es el procedimiento más lógico, y todavía apunta en la misma dirección. Abundan ejemplos en los que aun aquellos cuyos principios fundamentales parecen requerir otro arreglo, continúan la práctica tradicional. Si procedemos sobre la suposición de que la teología es el conocimiento sistematizado de Dios, de quien y para quien son todas las cosas, habrá buenas razones para comenzar con la doctrina de Dios. En lugar de que nos sorprenda que la Dogmática comience con la doctrina de Dios, debemos esperar que sea en todas sus ramificaciones, desde el principio hasta el fin, un estudio detallado de Dios. En realidad, esto es lo que pretende ser, aunque sólo la primera parte se ocupa de Dios directamente, en tanto que las siguientes lo hacen indirectamente. Emprendemos el estudio de la teología con estas dos presuposiciones:

1. Dios existe

2. El se ha revelado en su divina Palabra.

Por esta razón no es imposible comenzar con el estudio de Dios. Consultamos su revelación para saber lo que El nos ha revelado de sí mismo, y para conocer la relación que guarda con sus criaturas. En el transcurso del tiempo se han hecho intentos para distribuir el material de la Dogmática en forma que manifieste claramente que es, no solamente en una parte, sino en su totalidad, un estudio de Dios. Se hizo esto aplicando el método trinitario que distribuye la materia de la Dogmática bajo tres encabezados:

1. El Padre

2. El Hijo

3. El Espíritu Santo.

Este método se aplicó en algunas de las primeras producciones sistemáticas; volvió a la popularidad con Hegel, y aún puede verse en la obra de Martensen, Dogmática Cristiana.[1] Hizo un intento semejante Breckenridge al dividir el material de la Dogmática en

1. El Conocimiento de Dios Considerado Objetivamente,

2. El Conocimiento de Dios Considerado Subjetivamente.

Pero, en realidad, ninguno de los anteriores tuvo mucho éxito.

Hasta principios del Siglo XIX la práctica general fue comenzar el estudio de la Dogmática con la doctrina de Dios; pero sobrevino un cambio bajo la influencia de Schleiermacher, que procuró asegurar el carácter científico de la teología por medio de la introducción de un nuevo método. En lugar de la Palabra de Dios, se tomó la conciencia religiosa del hombre como fuente de la teología. Se desacreditó la fe en la Escritura considerada como revelación autorizada de Dios, convirtiendo la comprensión humana, basada en las emociones del hombre o en sus razonables temores, en la medida del pensamiento religioso. Gradualmente la religión tomó el lugar de Dios como objeto de la teología. El hombre dejó de tratar el conocimiento de Dios como algo que le había sido dado en la

[1] Christian Dogmatics

Escritura y comenzó a jactarse de ser un investigador de Dios. Con el correr del tiempo se hizo común hablar del descubrimiento de Dios hecho por el hombre, como si alguna vez el hombre lo hubiera descubierto, y cada nuevo descubrimiento logrado en este proceso era enaltecido con el nombre de "revelación". Dios llegaba como final de un silogismo, o como el último eslabón en la cadena de un razonamiento, o como la piedra cumbre del edificio del pensamiento humano. Bajo tales circunstancias no era sino natural que algunos consideraran incongruente comenzar la Dogmática con el estudio de Dios. Más bien es sorprendente que muchos, no obstante el subjetivismo de que hacían gala, continuaran con el orden tradicional.

Algunos, sin embargo, se dieron cuenta de la incongruencia y se encaminaron por una senda diferente. La producción dogmática de Schleiermacher está dedicada al estudio y análisis de la conciencia religiosa y de las doctrinas que implica. No trata de la doctrina de Dios en forma continuada, sino fragmentariamente, y concluye su trabajo con una discusión acerca de la Trinidad. Su punto de partida es antropológico más que teológico. Algunos de los teólogos de posición teológica más moderna recibieron en tal forma la influencia de Schleiermacher que lógicamente comenzaron sus tratados de dogmática con el estudio del hombre. Hasta el día de hoy, de cuando en cuando, siguen este arreglo. Un ejemplo notable de ello se encuentra en el libro, The Christian faith, (La Fe Cristiana) de O. A. Curtis. Comienza con la doctrina del hombre y concluye con la doctrina de Dios. La teología de Ritschl puede servir para señalar otro punto de partida, puesto que encuentra la revelación objetiva de Dios, no en la Biblia como Palabra divinamente inspirada, sino en Cristo como Fundador del Reino de Dios y considera la idea del reino como el concepto central y totalitario de la teología. Sin embargo, los dogmatizantes ritschlianos como Herrmann, Haering y Kaftan, siguen, cuando menos formalmente, el orden usual. Al mismo tiempo hay diversos teólogos que en sus libros comienzan la discusión de la dogmática propiamente dicha, con la doctrina de Cristo o de su obra redentora. T. B. Strong hace una distinción entre teología y teología cristiana, definiendo esta última como "la expresión y el análisis de la Encarnación de Jesucristo", y hace de la encarnación el concepto dominante en todo su Manual of Theology (Manual de Teología).

PRUEBA BÍBLICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Para nosotros la existencia de Dios es la gran presuposición de la teología. No tiene sentido hablar del conocimiento de Dios, a menos que se admita que Dios existe. La presuposición de la teología cristiana tiene características muy definidas. La suposición es, no simplemente que hay algo, alguna idea o ideal, alguna potencia o tendencia determinada a

la que se debe dar el nombre de Dios, existente por sí, consciente por sí, sino que hay un Ser personal, del que se originan todas las cosas, que transciende toda la creación, aunque a la vez es inmanente en cada parte de ella. Puede surgir la interrogación sobre si nuestra presuposición es razonable, y la contestación será afirmativa. Esto, sin embargo, no significa que la existencia de Dios sea susceptible de una demostración lógica que elimine toda duda; pero sí, que en tanta que la existencia de Dios se acepte por la fe, ésta tiene su base en una información fidedigna. Aunque la teología reformada considera la existencia de Dios como una presuposición completamente razonable, no pretende tener capacidad para demostrarla por medio de una argumentación lógica. Respecto al intento de hacerlo, habla el Dr. Kuyper como sigue: "El intento de probar la existencia de Dios, puede, o bien resultar inútil, o innecesario. Inútil, si el investigador cree que Dios es galardonador de los que le buscan. E innecesario si se intenta forzar a una persona que no tiene esta pistis (fe) haciéndola que por medio de argumentos llegue al convencimiento en sentido lógico".[2]

El cristiano acepta por la fe la verdad de la existencia de Dios. Pero no por una fe ciega; sino por una fe que se basa en la evidencia, y la evidencia se funda, ante todo, en la Escritura como Palabra inspirada por Dios, y luego, en la revelación de Dios en la naturaleza. La prueba bíblica acerca de este punto no nos viene en la forma de una explícita declaración, y mucho menos en forma de argumento lógico. La aproximación más parecida a una declaración, está, quizá, en Hebreos 11: 6, "... porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le ahí, y que es galardonador de los que te buscan". La Biblia presupone la existencia de Dios desde su primera declaración: "En el principio creó Dios tos cielos y la tierra". N o sólo describe a Dios como el Creador de todas las cosas, sino también como et Sustentador de todas sus criaturas, y como el Gobernante de los destinos de individuos y naciones. La Biblia testifica que Dios hace todas las cosas según el consejo de su voluntad, y revela la realización gradual de su gran propósito de redención. La preparación para este trabajo, especialmente en la elección y dirección del pueblo israelita del antiguo pacto, está manifestada claramente en el Antiguo Testamento, y la inicial culminación de ella en la Persona y obra de Cristo, surge de las páginas del Nuevo Testamento con claridad inmensa. Se contempla a Dios en casi cada página de la Santa Escritura a medida que se revela en palabra y acciones. Esta revelación de Dios es la base de nuestra fe en la existencia de Dios, y la hace completamente razonable. Debe hacerse notar, sin embargo, que únicamente por la fe aceptamos la revelación de Dios y alcanzamos la verdadera comprensión de su contenido. Jesús dijo: "El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta". Juan 7: 17. Oseas tenía en su mente este cono cimiento intensivo que resulta de la íntima comunión con

[2] Dict. Dogm. De Deo J. p. 77 (Trad. del holandés por el Autor).

Dios, cuando dijo: "Y conoceremos y proseguiremos en conocer a Jehová". Oseas 6: 3. El incrédulo no tiene el verdadero conocimiento de la Palabra de Dios. Vienen muy al punto en este respecto las palabras de Pablo: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación". 1 Cor. 1: 20 y 21.

DIVERSAS FORMAS DE NEGACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Los estudiantes de Religiones Comparadas y los misioneros con frecuencia dan testimonio de la realidad de que la idea de Dios es prácticamente universal en la raza humana. Se encuentra hasta en las naciones y tribus menos civilizadas del mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya individuos que nieguen completamente la existencia de Dios según se nos ha revelado en la Escritura: un Ser Personal existente por sí, consciente de infinitas perfecciones, que hace todas las cosas de acuerdo con un plan predeterminado.

Esta última negación es la que precisamente teníamos en mente aquí. Puede asumir, y ha asumido varias formas en el curso de la historia.

LA ABSOLUTA NEGACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Como dijimos arriba, hay una fuerte evidencia en favor de la universal presencia de la idea de Dios en la mente humana, que alcanza hasta las tribus civilizadas que no han sentido el impacto de la revelación especial. En atención a esto, algunos han ido tan lejos como para negar que haya quienes nieguen la existencia de Dios, es decir, niegan que haya verdaderos ateos. Pero esta negación está contradicha por los hechos. Se acostumbra distinguir dos clases de ateos, es decir, los prácticos y los teóricos. Los primeros son, sencillamente, gentes sin Dios, que en la vida práctica no reconocen a Dios, y que viven como si no hubiera Dios. Los otros, son, por regla general, de una clase más intelectual, y basan su negación en el desarrollo de un razonamiento. Tratan de probar por medio de lo que a ellos les parecen argumentos razonables y conclusivos, que no hay Dios. En atención al semen religionis (germen de religión) sembrado en cada hombre al momento de ser creado a la imagen de Dios, se puede suponer sin yerro que nadie nace ateo. El ateísmo resulta, en último análisis, del estado de perversión moral del hombre, y de su deseo de esconderse de Dios. Este ateísmo deliberadamente se ciega ante los más fundamentales instintos del hombre, las más profundas necesidades del alma, las más elevadas aspiraciones del espíritu humano, los deseos del corazón que palpa en busca de algún Ser superior, y lo suprime

todo. Esta supresión práctica o intelectual de la operación del semen religionis a menudo implica una serie de prolongadas y difíciles resistencias.

No puede haber duda respecto a la existencia de los ateos prácticos puesto que tanto la Escritura como la experiencia los denuncian. El Salmo 10:4b, declara acerca del malvado: "No hay Dios en ninguno de sus pensamientos". Y Pablo les recuerda a los Efesios que ellos estuvieron anteriormente "sin Dios en el mundo", Ef. 2: 12. La experiencia también da cuenta con abundancia, de su presencia en el mundo. No son en cada caso, notoriamente malvados a los ojos de los hombres, y pueden pertenecer a la llamada "gente decente del mundo", aunque sean soberanamente indiferentes a las cosas espirituales. Tales gentes, con frecuencia se dan cuenta de que carecen de relación armónica con Dios, tiemblan ante el pensamiento de encontrarse con Él, y tratan a todo trance de olvidarlo. Parece que sienten un júbilo secreto en ostentar su ateísmo cuando van con viento en popa, pero se sabe que han caído de rodillas, en oración, cuando repentinamente se ha visto en peligro su vida. Actualmente millares de estos ateos prácticos pertenecen a la American Association for the Advancement of Atheism (Asociación Americana para el Progreso del Ateísmo).

Los ateos teóricos son de otra clase. Generalmente son de un tipo intelectual más elevado, e intentan por medio de argumentación racional justificar la afirmación de que no hay Dios. El Profesor Flint distingue las tres siguientes clases de ateos teóricos:

1. Los ateos dogmáticos; que de plano niegan que haya un Ser Divino

2. Los ateos escépticos, que dudan de la capacidad de la mente humana para determinar si hay o no hay Dios

3. Los ateos capciosos que sostienen que no hay pruebas válidas de la existencia de Dios.

Las tres clases con frecuencia van de la mano, pero hasta el más modesto de estos ateos declara doctoralmente que toda creencia en Dios es una ilusión.[3] Se notará que en la anterior clasificación el agnosticismo respeta la creencia en Dios y admite cierta posibilidad de su realidad, nos deja sin un objeto de culto y adoración precisamente tal como lo hace el ateo dogmático. Sea pues así, que el verdadero ateo es el ateo dogmático, el que afirma categóricamente que no hay Dios. Esta afirmación significará una de dos cosas: Que no reconoce Dios de ninguna clase, ni se levanta ídolo alguno para sí mismo, o que no reconoce al Dios de la Biblia. Existen en realidad, si es que los hay, muy pocos ateos que

[3] Anti-Theistic Theories. Page. 4 Y siguientes.

no Se formen, en la práctica, alguna clase de Dios para ellos mismos. Hay un número muy grande que teóricamente rechaza toda clase de Dios, y todavía otro número mucho mayor que no quiere nada con el Dios de la Biblia. El ateísmo teórico generalmente se funda en alguna teoría científica o filosófica. El monismo materialista, en sus diversas formas, y el ateísmo acostumbran ir de la mano. El idealismo subjetivo absoluto puede permitirnos la idea de Dios; pero niega que esa idea corresponda con alguna realidad. El "Dios" de los modernos humanistas simplemente significa, "el Espíritu de la humanidad", "el sentido de la perfección", "la meta de la raza", y otras abstracciones semejantes. Otras teorías no sólo dejan lugar para Dios, sino que también pretenden defender su existencia; pero rechazan efectivamente al Dios del teísmo, un ser supremamente personal, Creador, Preservador y Gobernador del Universo, distinto de su creación, y sin embargo, en todas partes presente en ella. El Panteísmo confunde lo natural y lo sobrenatural, lo finito y lo infinito en una sola sustancia. Con frecuencia se refiere a Dios como el fundamento escondido del mundo de los fenómenos; pero no lo concibe como Dios personal, y por tanto, dotado de inteligencia y voluntad. Audazmente declara que todo es Dios y de este modo se embarca en lo que Brightman llama "la expansión de Dios" por medio de la cual llegamos a "un Dios demasiado grande", ya que en El queda incluido todo el mal que hay en el mundo. Rechaza al Dios de la Biblia y por esto mismo se convierte en declarado ateísmo. Spinoza puede llamarse "el hombre intoxicado con Dios"; pero su Dios realmente no es el Dios a quien los cristianos alaban y adoran. En verdad, no cabe duda de que en el mundo hay ateos teóricos. Cuando David Hume expresaba su duda acerca de que existiera un ateo teórico, el Baron d'Holbach le replicó: "Muy estimado señor mío: En este momento se sienta usted a la mesa con diecisiete de esas personas". Los agnósticos respecto a la existencia de Dios pueden diferir de los ateos dogmáticos; pero tanto unos como los otros nos dejan sin Dios.

FALSOS Y ACTUALES CONCEPTOS DE DIOS QUE CONTIENEN UNA NEGACIÓN DEL VERDADERO DIOS

Hay en boga varios falsos conceptos de Dios, los cuales contienen una negación de la concepción teísta de Dios. Será suficiente que presentemos sucintamente algunos de los más importantes.

1. UN DIOS INMANENTE E IMPERSONAL: El teísmo siempre ha creído en un Dios que es a la vez trascendente e inmanente. El deísmo quita a Dios de en medio del mundo y hace hincapié en su transcendencia a expensas de su inmanencia. Sin embargo, bajo la influencia del panteísmo, el péndulo osciló en dirección contraria. Identificó a Dios con el mundo y Se negó a reconocerlo como Ser Divino, distinto

de su creación e infinitamente superior a ella. Se debe a Schleiermacher que de nuevo ganara terreno dentro de la teología la tendencia de hacer a Dios inseparable del mundo. Schleiermacher ignoró por completo al Dios trascendente, reconociendo únicamente un Dios que puede ser conocido por la experiencia humana y que se manifiesta a la conciencia cristiana como la Absoluta Causalidad, y a quien nos allegamos con el sentimiento de absoluta dependencia. Los atributos que reconocemos en Dios son, desde este punto de vista, expresiones meramente simbólicas de los varios modos en que sentimos esta dependencia; ideas subjetivas sin correspondencia en la realidad. Hay alguna diferencia entre las primeras y las últimas representaciones que de Dios hizo Schleiermacher, y sus intérpretes no están de acuerdo sobre la manera en que aquellas afirmaciones deban armonizarse. Sin embargo, Brunner parece interpretado correctamente cuando dice que Schleiermacher concede al universo el lugar de Dios, aunque sigue llamando Dios al universo; además concibe a Dios como idéntico con el universo, a la vez que como la unidad que lo sostiene. A veces parece como si la distinción que hace entre Dios y el mundo fuera únicamente ideal, es decir, la diferencia que existe entre el mundo considerado como unidad y el mismo mundo considerado en sus múltiples manifestaciones. Frecuentemente habla de Dios como del "Universum", o el Todo en Todo, arguyendo en contra de la personalidad de Dios, aunque con manifiesta inconsistencia declara que podemos tener comunión con El en Cristo. Estos conceptos de Schleiermacher, que hacen a Dios inseparable del mundo, dominaron fuertemente en la teología del siglo pasado, y son los mismos que Barth combate con recia insistencia considerando a Dios como "el Absolutamente Otro".

2. UN DIOS FINITO Y PERSONAL: La idea de uno o varios dioses finitos no es nueva; sino tan vieja como el politeísmo y el henoteísmo. Esta idea se acopla con el Pluralismo; pero no con el Monismo filosófico ni con el monoteísmo teológico. El teísmo siempre ha considerado a Dios como un Ser absolutamente personal y de infinitas perfecciones. Durante el Siglo XIX, cuando la filosofía monista estaba en la cumbre, se hizo costumbre identificar al Dios de la teología con el Absoluto de la filosofía. No obstante esto, hacia el fin del siglo el vocablo "Absoluto" como designativo de Dios cayó en desestima, en parte, debido a sus implicaciones agnósticas y panteístas, y en parte también, como resultado de la oposición a la idea del "Absoluto" en filosofía, así como también al deseo de excluir de la teología toda sombra de metafísica. Bradley consideró al Dios de la religión cristiana como una parte del Absoluto, y James abogaba para que se tuviera un concepto de Dios más en armonía con la experiencia humana, que la idea de un Dios infinito. James

eliminó de Dios los atributos metafísicos de existencia independiente, infinidad e inmutabilidad, y declaró la supremacía de los atributos morales. Dios tiene su medio ambiente, existe en el tiempo y se desenvuelve en una historia precisamente como la nuestra. Debido al mal que hay en el mundo es necesario pensar que Dios está limitado en su conocimiento, en su poder, o en ambos. La condición del mundo hace imposible creer en un Dios infinito en conocimiento y poder. La existencia de un poder superior y amigable para el hombre, con el cual puede comunicarse, satisface todas las experiencias y necesidades prácticas de la religión. James concibe este poder como personal; pero nunca quiso declararse si era creyente en un Dios único, finito, o en varios. Bergson añadió al concepto de James la idea de un Dios ocupadísimo, en pleno crecimiento, y haciendo planes para su medio ambiente. Hobhouse, Schiller, James, Ward, Rashdall y H. G. Wells pertenecen al número de los que, aunque de diferentes maneras, defendieron la idea de un Dios finito.

3. DIOS COMO LA PERSONIFICACIÓN DE UNA NUEVA IDEA ABSTRACTA: Se ha puesto muy en boga, en la actual teología modernista, considerar el nombre "Dios" como un nuevo símbolo, que explica algunos procesos cósmicos, alguna voluntad o poder universal, o algún elevado y amplísimo ideal. Se insiste en repetir que si hubo una vez en que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, el hombre le devuelve ahora cortésmente este servicio, creándose un Dios a imagen y semejanza del hombre. Se cuenta que Harry Elmer Barnes, cierta vez, en una de sus clases de laboratorio, dijo: "Señores, procedamos en seguida a crear a Dios". Era un modo muy brusco de expresar una idea corriente. Muchos de los que rechazan el concepto de Dios, profesan fe en Dios todavía; pero en un Dios creado por su propia imaginación. La forma que asume en una determinada época, dependerá, al decir de Shailer Mathews, de los moldes de pensamiento en boga. Si en los tiempos anteriores a la primera guerra mundial el modelo dominante era el de un soberano autócrata que demandaba obediencia absoluta, ahora es el de un gobernante demócrata, afanoso en servir a todos sus súbditos. Desde los días de Comte ha habido una tendencia a personificar el orden social de la humanidad como un todo, adorando esa personificación. Los llamados Melioristas (mejoristas) o teólogos sociales dejan ver la tendencia a identificar a Dios, de alguna manera, con el orden social. Y los "Nuevos Psicólogos" nos informan que la idea de Dios es una proyección de la mente humana; la que en sus primeras etapas se inclinaba a hacer imágenes que personificaban sus experiencias, vistiéndolas de una personalidad casi completa. Leuba opina que esta ilusión de Dios ha servido a un propósito útil, pero que se aproximan los tiempos en que la idea de Dios ya no será necesaria. Unas

cuantas definiciones servirán para exhibir la tendencia actual. "Dios es el espíritu inmanente de la comunidad" (Royce). Dios es "aquella cualidad de la humana sociedad que sustenta y enriquece a la humanidad en su búsqueda espiritual" (Gerald Birney Smith). "Dios es la suma total de las relaciones que constituyen el orden social completo de la humanidad en desarrollo" (E. S. Ames). 'la palabra 'dios' es un símbolo que designa al universo en su capacidad ideal en formación" (G. B. Foster). "Dios es un concepto nuestro, nacido de la experiencia social, de la personalidad en formación y de los elementos personales que explican nuestro medio ambiente cósmico, con el cual estamos orgánicamente relacionados" (Shailer Mathews). Apenas se necesita decir que el Dios que aparece en estas definiciones no es un Dios personal, y que por lo tanto no responde a las profundas necesidades del corazón humano.

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS CONOCIDAS COMO RACIONALES.

En el transcurso del tiempo y debido muy especialmente a la influencia de Wolff se desarrollaron y cobraron fuerza en la teología algunos argumentos para probar racionalmente la existencia de Dios. Algunos de éstos en esencia ya habían sido sugeridos por Platón y Aristóteles, y los otros fueron añadidos en tiempos modernos por los estudiosos de la filosofía de la religión. De dichos argumentos aquí sólo mencionamos los más comunes.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Se ha presentado en diversas formas por Anselmo, Descartes, Samuel Oarke y otros. En su más perfecta forma lo presentó Anselmo. Su argumento es que el hombre tiene la idea de un ser absolutamente perfecto; que la existencia es un atributo de la perfección y que por tanto debe existir un ser absolutamente perfecto. Pero es completamente evidente que no podemos inferir una existencia real de un pensamiento abstracto. El hecho de que tengamos una idea de Dios, todavía no es prueba de su existencia concreta. Todavía más, este argumento tácitamente admite, como ya existente en la mente humana el verdadero conocimiento de la existencia de Dios, que debía derivarse de una demostración lógica. Kant insistió en lo insostenible de este argumento; pero Hegel lo acogió como el argumento principal en favor de la existencia de Dios. Algunos modernos idealistas sugieren que este argumento debiera redactarse en una forma un tanto diferente, que Hocking llama: "El

Informe de la Experiencia". En virtud de tal informe debiéramos decir: "tengo una idea de Dios, por lo tanto, tengo una experiencia de Dios".

EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

También éste se ha presentado en diversas formas. En lo general se admite que es así: Todo lo que existe en el mundo debe tener una causa adecuada, y siendo así, también el universo la debe tener, es decir, una causa indefinidamente grande. A pesar de todo, este argumento no convence a todos. Hume puso en duda esta ley de causación, arguyendo en contra de ella, y Kant indicó que si todo lo que existe debe tener una causa, esto también tiene que aplicarse a Dios, con lo cual nos internamos en una cadena sin fin. Además en el argumento no se necesita la presuposición de que el cosmos tiene una causa única, personal y absoluta y por tanto no alcanza a probar la existencia de Dios. Esta dificultad condujo a formular el argumento en forma algo diferente, como lo hizo, por ejemplo, B. P. Bowne. El universo material se presenta como un sistema recíproco, de lo que depende su unidad compuesta de varias partes. Luego pues, debe haber un Agente Único que equilibra la reciprocidad de las diversas partes, o que constituye la razón dinámica de su existencia.

EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO

También es éste un argumento causal y resulta prácticamente una extensión del anterior. Se puede formular como sigue: Por dondequiera que el mundo se contemple, revela inteligencia, orden, armonía, y designio, denunciando así la existencia de un ser inteligente y de firmes designios tal como lo exige la producción de un mundo tal. Kant considera que éste es el mejor de los tres argumentos que hasta aquí hemos expuesto; pero alega que no prueba la existencia de Dios, ni de un Creador, sino solamente la de un gran Arquitecto que diseñó el mundo. Supera al argumento cosmológico, en que pone en claro lo que aquel no explicó, es decir, que el mundo contiene evidencias de una inteligencia y un designio, y por eso conduce hasta la existencia de un ser consciente, inteligente y de invariables designios. No se sigue necesariamente que este ser sea el Creador del mundo. "La evidencia teleológica", dice Wright[4], "indica solamente la probable existencia de una mente que está encargada, cuando menos de una gran parte, del control de los procesos del mundo, en suficiente medida para justificar la suma teleológica que se descubre en él." Hegel trató este argumento como válido; pero subordinado. Los actuales teólogos sociales lo rechazan

[4] A Student's Philosophy of Religion, pág. 241.

juntamente con los otros argumentos como ya muy gastados; pero los Nuevos Teístas lo retienen.

EL ARGUMENTO MORAL

Este, como los otros argumentos, también admite diversas formas. Kant partió del imperativo categórico y de allí dedujo la existencia de alguien que como Legislador y Juez tiene absoluto derecho de gobierno sobre el hombre. Estimaba que este argumento superaba en mucho a cualquiera de los otros. En su intento de probar la existencia de Dios confiaba principalmente en este argumento. Podría ser ésta una de las razones por las que este argumento es más generalmente aceptado que otro cualquiera, aunque no todos lo formulan de la misma manera. Algunos fundan su razonamiento en la disparidad que frecuentemente se observa entre la conducta moral de los hombres y la prosperidad que gozan en la presente vida, y sienten que tal desequilibrio demanda un ajuste en el futuro, lo cual a su vez requiere que haya un Árbitro justo. La teología moderna lo utiliza extensamente, diciendo que el reconocimiento por el hombre de un bien supremo y su búsqueda del ideal moral exigen y necesitan la existencia de un Dios que convierta en realidad ese ideal. Aunque este argumento señala la existencia de un ser santo y justo, no obliga a la creencia en Dios, el Creador, de infinitas perfecciones.

EL ARGUMENTO HISTÓRICO O ETNOLÓGICO

Su forma principal es la siguiente: Entre todos los pueblos y las tribus de la tierra se encuentra un sentimiento de lo divino, que se manifiesta en culto externo. Siendo universal este fenómeno, debe pertenecer a la misma naturaleza del hombre. Y si la naturaleza del hombre tiende a la adoración religiosa, esto sólo hallará explicación en un Ser superior que dio al hombre una naturaleza religiosa. En respuesta a este argumento, sin embargo, se dirá que este fenómeno universal pudo haberse originado en un error o equivocación de algunos de los primitivos progenitores de la raza humana y que el culto religioso que se cita aparece con mayor fuerza entre las razas primitivas, y desaparece a medida que éstas avanzan en la civilización.

Evaluando estos argumentos racionales se debe indicar ante todo que los creyentes no los necesitamos. No depende de ellos nuestra convicción de la existencia de Dios, sino de que aceptamos con fe la revelación que de sí mismo ha hecho Dios en la Escritura. Si hay tantos en la actualidad que quieren afianzar su fe en la existencia de Dios sobre tales argumentos, se debe en gran parte a que se rehúsan a recibir el testimonio de la Palabra de Dios.

Además, en un intento de utilizarlos para convencer a los incrédulos será bueno no olvidar que ninguno de ellos puede conducir hasta una absoluta convicción. Nadie hizo más para desacreditarlos que Kant. Desde entonces, muchos filósofos y teólogos los han deshecho como notoriamente desprovistos de valor; pero actualmente una vez más están volviendo a la atención general y el número de quienes los aceptan va en aumento. El hecho de que hoy mismo sean muchos los que en ellos encuentran indicaciones satisfactorias de la existencia de Dios, puede tomarse como una señal de que no están enteramente desprovistos de valor. Tienen algún valor para los mismos creyentes; pero los llamaremos "testimonios" más bien que argumentos. Tienen importancia como interpretaciones de la revelación general de Dios, y exhiben cuán racional es creer en un Ser divino. Todavía más; pueden servirnos de algo para hacer frente al adversario, aunque no prueben la existencia de Dios fuera de toda duda, como para obligar a su aceptación; pueden formularse en términos que establezcan una fuerte probabilidad, y en consecuencia silencien a muchos incrédulos.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Por qué se inclina la teología moderna a dar precedencia al estudio del hombre más bien que al estudio de Dios?
2. ¿Prueba o no, la Biblia, la existencia de Dios?
3. Si la prueba, ¿cómo lo hace?
4. ¿De dónde procede el "sentido de lo divino" que es general en el hombre?
5. ¿Hay naciones o tribus desprovistas de este sentido?
6. ¿Se puede sostener la afirmación de que no existen ateos?
7. ¿Deben clasificarse los humanistas de hoy como ateos?
8. ¿Qué objeciones hay en contra de la identificación de Dios con el Absoluto de la Filosofía?
9. ¿Satisface las necesidades de la vida cristiana un Dios finito?
10. ¿Se limita a los Pragmatistas la doctrina de un Dios finito?
11. ¿Por qué es la idea de un Dios personificado una pobre sustitución del Dios Viviente?
12. ¿Cuál era la crítica de Kant contra los argumentos de la razón especulativa en favor de la existencia de Dios?
13. ¿Cómo debemos jugar la crítica de Kant?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, páginas 52,74
2. Beattie, Apologetics. páginas 250, 444
3. Beckwith, the Idea of God. páginas 64,115
4. Bringhtman, the Problem of God. Páginas 139165
5. Dabney, Syst. and Poiem. Theo. Páginas 5,26
6. Edward, The Philosophy of Rel., páginas 218, 305
7. Galloway, The Phil. of Rel. páginas 381,39 4
8. Hodge, Syst. Theo. I, páginas 202 243
9. Knudson, the Doctrine of God. páginas 203, 241
10. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, páginas 77 123:
11. Macintosh, Theo. As an m Empirical Science, páginas 90,99
12. Robinson, the God of the Liberal Christian. Páginas 114,1 49
13. Shedd, Dogm. Theo. I, páginas 221,248
14. Thompson, the Christian Idea of God. Páginas 160,189
15. Wright, A Student's Phil. of Rel. Páginas 339 390

CAPITULO 2: NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS

DIOS ES INCOMPRENSIBLE, PERO CONOCIBLE

La Iglesia Cristiana confiesa, por una parte, que Dios es el Incomprensible, y por la otra que puede ser conocido, y que conocerlo es un requisito absoluto para ser salvo. Admite la fuerza de la pregunta de Sofar: "¿Descubrirás tú los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso?", Job 11: 7. Y siente que no encuentra respuesta a la pregunta de Isaías: "¿A qué, pues haréis semejante a Dios, o qué imagen le compondréis?" Isaías 40: 18.

Pero al mismo tiempo, tiene presente la declaración de Jesús: "Y esta es la vida eterna: Que te conozcan a ti, El único Dios verdadero y a Jesucristo a quien has enviado". Juan 17: 3. La Iglesia Cristiana se regocija en el hecho de que "El Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo". 1 Juan 5: 20.

Las dos ideas reflejadas en estos pasajes se mantuvieron siempre, un aliado de la otra en la Iglesia Cristiana. Los Padres de la Iglesia primitiva hablaron del Dios invisible como de un

Ser que no fue engendrado, inefable, eterno, incomprensible e inmutable. Habían avanzado muy poco más allá de la vieja idea griega de que el ser Divino tiene una existencia absoluta y sin atributos.

Al mismo tiempo también confesaban que Dios se reveló en el Logos, y por lo tanto puede ser conocido para salvación. En el siglo IV, Eunomio, un arriano, partiendo de que Dios es un ser (sin composición) simple, arguyó que nada hay en Dios que no pueda el intelecto humano perfectamente conocer y comprender; pero esta opinión fue rechazada por todos los que se consideraban dirigentes de la Iglesia.

Los escolásticos distinguieron entre el quid y el qualis (el qué y el cuál) de Dios, y sostuvieron que no podemos saber lo que es Dios en la esencia de su Ser, pero sí podemos saber algo de su naturaleza, de lo que El es para nosotros, según se nos revela en sus divinos atributos. Las mismas ideas generales fueron expresadas por los Reformadores, aunque no concordaron con los escolásticos en cuanto a la posibilidad de adquirir verdadero conocimiento de Dios por la revelación general, mediante la mera razón humana, sin ninguna ayuda más.

Lutero habla repetidamente de Dios como del "Deus Absconditus (el Dios escondido) para distinguido del Deus Revelatus (el Dios revelado). En algunos pasajes hasta habla del Dios revelado, como que aún está escondido, en vista del hecho de que no podemos conocerlo plenamente ni siquiera por medio de su revelación especial.

Calvino consideraba que para el hombre es imposible investigar las profundidades del Ser de Dios. "Su esencia", dice, "es incomprensible de tal manera que su divinidad escapa completamente a los sentidos humanos". Los reformadores no negaban que el hombre puede saber algo de la naturaleza de Dios por medio de la creación, pero afirmaban que el hombre puede adquirir el verdadero conocimiento de Dios únicamente por la revelación especial, bajo la iluminadora influencia del Espíritu Santo.

Bajo la influencia de la panteizante doctrina de la inmanencia, inspirada por Hegel y Schleiermacher, sobrevino un cambio. La trascendencia de Dios apenas se mencionó, ignorándola o declaradamente negándola. Dios quedó colocado al nivel del mundo, como inseparable de él y, por tanto, menos incomprensible, aunque todavía envuelto en el misterio.

Se negó la revelación especial en el sentido de una comunicación directa de Dios con el hombre.

1. Sin necesidad de ella, se puede obtener suficiente conocimiento de Dios, ya que el hombre puede descubrir a Dios por sí mismo en las profundidades de su humano ser

2. En el universo material

3. Sobre todo en Jesucristo, siendo las tres anteriores, otras tantas manifestaciones externas del Dios inmanente.

Contra esta corriente teológica levantó Barth su voz, indicando que Dios no se ha de hallar en la naturaleza, ni en la historia, ni en la experiencia humana, sea esta de la clase que sea, sino tan sólo en la revelación especial que nos ha llegado en la Biblia. En sus enfáticas afirmaciones respecto al Dios escondido, usa el lenguaje de Lutero más bien que el de Calvino.

La teología Reformada afirma que Dios puede ser conocido, pero que es imposible que el hombre alcance un conocimiento exhaustivo y perfecto de Dios en todo sentido. Alcanzar tal conocimiento equivaldría a comprender a Dios y esto ya queda fuera de nuestro asunto: "Pinitum non possit capere infinitum".

Además, el hombre en el sentido propio de lo que es definir, no puede dar de Dios una definición, sino tan sólo una descripción parcial. Una definición lógica es imposible porque Dios no puede ser clasificado bajo una categoría superior. Al mismo tiempo, la teología Reformada afirma que el hombre puede obtener un conocimiento perfectamente adecuado acerca de Dios, para la realización del propósito divino en la vida del hombre.

Sin embargo, el verdadero conocimiento de Dios sólo puede adquirirse mediante la divina revelación que de sí mismo ha hecho Dios, y lo adquirirá solamente quien acepte esa revelación con la fe de un niño. La religión necesariamente presupone tal conocimiento. Constituye la más sagrada relación entre el hombre y su Dios; una relación en la que el hombre tiene conciencia de la absoluta grandeza y majestad de Dios como el Ser Supremo, de su propia insignificancia humana, y de su dependencia del Único, Altísimo y Santo.

Y siendo esto cierto, se sigue que la religión presupone el conocimiento de Dios en el hombre. Si el hombre hubiera quedado absolutamente en la oscuridad respecto a la existencia de Dios sería imposible que asumiera una actitud religiosa. N o se conocerían ni la reverencia, ni la piedad, ni el temor de Dios, ni el culto religioso.

LA NEGACIÓN DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS.

Sobre diferentes razones se ha negado la posibilidad de que conozcamos a Dios. Esta negación generalmente descansa sobre las supuestas limitaciones de las facultades humanas de conocimiento, aunque tal negación ha sido presentada en varias formas diferentes. Su principal reducto consiste en declarar que el intelecto humano es incapaz de conocer cosa alguna de aquellas que se encuentran más allá de los fenómenos naturales y como escondidas por ellos, teniendo que ser, consecuentemente, ignorante de las cosas suprasensibles y divinas.

Huxley fue el primero que aplicó a los que adoptan dicha posición, incluyéndose él entre ellos, el nombre de "Agnósticos". Se consideran perfectamente alineados con los sofistas de los primeros siglos de la filosofía griega. Es regla que los agnósticos no quieran ser marcados como ateos, ya que no niegan en absoluto que haya un Dios; pero declaran que ellos no saben si existe o no, y que en caso de que existiera no estarían seguros de tener un conocimiento verdadero acerca de Él, y en muchos casos, hasta niegan que pueda alcanzarse ese verdadero conocimiento de Él.

A Hume se le llama padre del agnosticismo moderno. No negó la existencia de Dios, pero afirmaba que no conocemos verdaderamente sus atributos. Todas nuestras ideas de Él, son, y no pueden ser sino antropomórficas. No podemos estar ciertos de que los atributos que adjudicamos a Dios correspondan con la realidad.

Su agnosticismo provenía del principio general de que todo conocimiento se basa sobre la experiencia. Sin embargo, fue Kant quien especialmente estimuló el pensamiento agnóstico por medio de la perseverante inquisición dentro de los límites del entendimiento y la razón humanos. Afirmaba que la razón teórica conoce únicamente los fenómenos, y que necesariamente es ignorante de lo que hay tras ellos la cosa en sí.

Por consiguiente, dedujo de lo anterior que es imposible que tengamos algún conocimiento teórico de Dios. Pero Lotze ya había indicado que los fenómenos, sean físicos o mentales, están siempre conectados con alguna sustancia yacente tras ellos, y que conociendo los fenómenos también conocemos la sustancia subyacente, de la cual son manifestaciones.

El filósofo escocés, Sir William Hamilton, aunque no estuvo en completo acuerdo con Kant, participaba, sin embargo, de su agnosticismo intelectual. Declara Hamilton que la mente humana conoce nada más lo que está condicionado, existiendo en diversas relaciones y que, puesto que el Absoluto e Infinito es totalmente irrelacionado, es decir, existe sin relaciones, no podemos conocerlo.

Pero, en tanto que niega que podemos conocer el Infinito, no niega su existencia. Dice: "Por medio de la fe entendemos lo que está más allá del conocimiento". En substancia, Mansel participó de estos conceptos y los popularizó. También a él le pareció abiertamente imposible concebir un Ser Infinito, aunque sí profesaba fe en su existencia.

El razonamiento de los dos anteriores filósofos no proporcionó convicción alguna porque se sentía que el Absoluto o Infinito no existe necesariamente fuera de toda relación; sino que puede entrar en algunas; y el hecho de que conozcamos las cosas sólo en sus relaciones no quiere decir que el conocimiento así adquirido sea meramente relativo o irreal. Comte, el padre del positivismo también fue agnóstico en religión. Según él, el hombre no puede conocer otra cosa sino los fenómenos físicos y sus leyes. Sus sentidos son las fuentes de todo verdadero pensamiento, y nada puede conocer, excepto los fenómenos entendidos por esos sentidos, y las relaciones que estos fenómenos guardan entre sí. Los fenómenos mentales pueden reducirse a fenómenos materiales y en el terreno científico el hombre no puede sobrepasarlos. Hasta los fenómenos de la cercana conciencia quedan excluidos y además todo lo que queda tras ellos. Las especulaciones teológicas representan el pensamiento en su infancia. Ninguna declaración positiva puede hacerse respecto a la existencia de Dios, y en consecuencia quedan condenados el teísmo como el ateísmo. En los últimos años de su vida Comte sintió la necesidad de alguna religión e introdujo la llamada "religión de la Humanidad". Todavía más que a Comte, se reconoce a Herbert Spencer como el gran exponente del moderno agnosticismo científico. Fue muy influenciado por la doctrina de Hamilton sobre la relatividad del conocimiento y por la concepción de Mansel acerca del absoluto, y a la luz de esos filósofos forjó su doctrina del Incognoscible, nombre que dio a lo que pudiera ser absoluto, primero o último en el orden del universo, incluyendo a Dios. Su razonamiento parte de la suposición de que existe alguna realidad detrás de los fenómenos; pero afirma que toda consideración sobre ella tiene que conducimos a contradicciones. La realidad última es claramente inescrutable. Aunque debiéramos aceptar la existencia de algún Poder supremo, de carácter personal o impersonal, no podemos concebirlo. Inconsistentemente con la posición aquí manifestada, Spencer dedica una gran parte de su obra "Los Primeros Principios" al desarrollo del contenido positivo del Incognoscible como si de veras fuera bien conocido. Huxley, Fiske y Clifford son otros agnósticos que fueron influenciados por Spencer. En el moderno Humanismo también nos encontramos repetidamente con el agnosticismo. Harry Elmer Barnes dice: "Me parece sumamente obvio que en el presente estado de nuestros conocimientos la posición agnóstica es la única que puede ser defendida por cualquiera persona o mente científica, o de gusto critico".[5]

[5] The Twilight of Christianity, Page. 260.

Además de las formas que ya llevamos indicadas, el argumento agnóstico ha asumido otras varias, de las cuales, algunas de las siguientes son las más importantes:

1. "El hombre conoce solamente por analogías". Conocemos sólo aquello que guarda alguna analogía con nuestra naturaleza o experiencia: "Similia similibus percipiuntur". Pero aunque es cierto que aprendemos muchas cosas por analogía, también aprendemos por contraste. En muchos casos las diferencias son las que precisamente arrebatan nuestra atención. Los escolásticos hablaron de la via negationis por medio de la cual eliminaban de su concepto de Dios las imperfecciones de la criatura. Además, no debiéramos olvidar que el hombre está hecho a la imagen de Dios y por consiguiente existen importantes analogías entre la naturaleza divina y la humana.

2. El hombre realmente conoce únicamente lo que puede abarcar en su totalidad. Brevemente expuesta la posición anterior afirma que el hombre no puede comprender a Dios que es infinito; no puede tener de Él un conocimiento exhaustivo, y en consecuencia no puede conocerlo. Esta otra posición razona sobre la falsa presunción de que el conocimiento parcial no puede ser verdadero; presunción que de admitirse invalidaría todos nuestros actuales conocimientos que distan mucho de ser completos. Nuestro conocimiento de Dios aunque no sea exhaustivo puede, sin embargo, ser muy real y perfectamente adecuado a nuestras presentes necesidades.

3. Todas las afirmaciones que se hacen de Dios son negativas y por tanto no proporcionan un verdadero conocimiento. Hamilton dice que el Absoluto y el Infinito sólo pueden concebirse como negación de lo concebible; lo que realmente significaría que no los podemos concebir en forma alguna. Pero aunque es verdad que mucho de lo que afirmamos de Dios se expresa en forma negativa, eso no significa que la negación simultáneamente no encierra alguna idea positiva. La aseidad de Dios incluye las ideas positivas de su propia existencia y de su propia suficiencia. Además, ideas como el amor, la espiritualidad, y la santidad son positivas.

4. Todo nuestro conocimiento está relacionado con el sujeto investigador. Se dice que conocemos las cosas que son susceptibles de ser conocidas, no como las cosas son en sí, sino solamente en la forma en que se relacionan con nuestros sentidos y facultades. En el proceso del conocimiento las pervertimos y desfiguramos. En un

> sentido es perfectamente verdadero que todo nuestro conocimiento está subjetivamente condicionado; pero lo que parece darle importancia a la afirmación que estamos considerando es que declara que puesto que conocemos las cosas sólo por medio de nuestros sentidos y facultades, no las conocemos tales como son. Pero esto no es cierto; hasta donde alcanza nuestro conocimiento real de las cosas, ese conocimiento corresponde a la realidad objetiva. Las leyes de la percepción y de la mente no son arbitrarias sino que corresponden a la naturaleza de las cosas. Sin esa correspondencia, no solamente el conocimiento de Dios, sino todo verdadero conocimiento sería manifiestamente imposible.

Algunos tienden a considerar la posición de Barth como una clase de agnosticismo. Zerbe dice que el agnosticismo práctico domina el pensamiento de Barth y lo convierte en víctima de la incognoscibilidad de "la cosa en sí" de Kant y cita de él lo siguiente: ((Romanos es una revelación del Dios no conocido; Dios viene al hombre; no el hombre a Dios. Aun después de la revelación el hombre no puede conocer a Dios porque Dios siempre es el incognoscible. Al manifestársenos todavía queda tan lejos como estuvo siempre" (Rbr. p. 53).[6] Al mismo tiempo encuentra que tanto Barth como Herbert Spencer son inconsistentes en su agnosticismo. Dice: "De Herbert Spencer se decía que sabía mucho del 'Incognoscible'; y en cuanto a Barth uno quisiera saber cómo fue que llegó a saber tanto del 'Dios no conocido' ".[7] Por el mismo estilo discurre Dickie cuando dice: "Al hablar de Dios trascendente Barth nos da la impresión a veces, de hablar de un Dios de quien nada podremos conocer jamás".[8] Encuentra, sin embargo, que también en este respecto el énfasis de Barth ha cambiado. Aunque está perfectamente claro que Barth no pretende ser agnóstico, no puede negarse que algunas de sus afirmaciones pueden fácilmente considerarse de sabor agnóstico. Afirma enérgicamente que Dios es el Dios escondido que no puede ser conocido por medio de la naturaleza, la historia o la experiencia; sino solamente por medio de la revelación que de sí mismo ha hecho en Cristo, cuando esa revelación se encuentra con la respuesta de la fe. Pero hasta en esta revelación Dios aparece solamente como el Dios escondido. Dios se revela exactamente como el Dios escondido y por medio de su revelación nos hace más conscientes, como nunca antes, de la distancia que lo separa del hombre. Esto fácilmente puede interpretarse como que significa que lo que esencialmente aprendemos por medio de la revelación es que Dios no puede ser conocido, de manera que, después de todo, nos encontramos cara a cara con un Dios desconocido. Pero en vista de todo lo que Barth ha escrito, esto evidentemente no es lo que

---

[6] The Karl Barth Theology. p. 82.

[7] Ibid... p. 84.

[8] Revelation and Response. p. 187.

quiere decir. Su afirmación de que en la luz de la revelación vemos a Dios como el Dios escondido, no excluye la idea de que por medio de la revelación también adquirimos grande y útil conocimiento de Dios, en cuanto a la manera en que se relaciona con su pueblo. Cuando Barth dice que aún en su revelación Dios permanece todavía como el Dios desconocido, se refiere en realidad al Dios Incomprensible. El Dios revelado es Dios en acción. Por medio de su revelación aprendemos a conocerlo en sus obras, pero en realidad no adquirimos conocimiento de su íntimo ser. El siguiente pasaje de The Doctrine of the Word of God,[9] es muy luminoso. "Sobre esta libertad (la de Dios) descansa lo incognoscible de Dios, es decir, lo insuficiente de todo conocimiento que podamos tener del Dios revelado. Aun la tri unidad de Dios se nos ha revelado únicamente en las obras de Dios. Por lo tanto, también la tri unidad nos resulta incognoscible. Esto explica también lo inadecuado de todo nuestro conocimiento respecto a una tri unidad. La forma en que nos ha parecido concebible, primero en la Escritura y luego en la doctrina de la iglesia respecto a la Trinidad, es lo que para la criatura es concebible. De este concepto relativo, a lo que llamaríamos "divinamente concebible", que es la Trinidad en que Dios existe, hay una absoluta y completa separación. Únicamente a la libre gracia de Dios en la revelación se debe que aquello que la criatura puede concebir, aunque absolutamente separado de su "objeto", todavía contenga algo de verdad. En este concepto, lo que sabemos de la Trinidad mediante la operación de Dios en nosotros, es verdadero".

LA REVELACIÓN QUE DIOS HACE DE SI MISMO ES REQUISITO DE TODO CONOCIMIENTO DE DIOS.

EL CONOCIMIENTO DE DIOS, LO COMUNICA AL HOMBRE EL MISMO DIOS

Kuyper llama la atención al hecho de que la teología como el conocimiento de Dios difiere, en un importante punto, de todo otro conocimiento. En el estudio de todas las otras ciencias el hombre se coloca por encima del objeto de su investigación y activamente extrae de ella su conocimiento por medio de cualquier método que le parezca más apropiado; pero en teología no se coloca por encima, sino bajo el objeto de su conocimiento. En otras palabras, el hombre puede conocer a Dios únicamente hasta donde Dios se hace conocer. Dios ocupa el primer lugar entre los seres que le comunican conocimiento al hombre y puede convertirse en objeto de estudio para el hombre sólo hasta donde éste se apropia y refleja el conocimiento que se le proporciona por medio de la revelación. Sin la revelación el hombre

[9] P. 426.

jamás habría sido capaz de adquirir el menor conocimiento de Dios. Y no obstante que Dios se ha revelado objetivamente, no es la razón humana la que descubre a Dios, sino Dios quien a sí mismo se descubre ante el ojo de la fe. Sin embargo, por la aplicación del santificada razón humana al estudio de la Palabra de Dios, el hombre puede, bajo la dirección del Espíritu Santo adquirir un siempre creciente conocimiento de Dios. Barth también insiste en el hecho de que el hombre puede conocer a Dios. Dios le habla, sea directamente, o por medio de mensajeros solamente, cuando Dios viene a su encuentro en un acto de revelación. Insiste también en que no hay caminos del hombre hacia Dios, sino solamente de Dios hacia el hombre, y declara repetidamente que Dios es siempre el sujeto y jamás un objeto. La revelación es siempre algo puramente subjetivo y nunca puede convertirse en algo objetivo como la palabra escrita de la Biblia, y como meramente subjetiva esa revelación se convierte en un objeto de estudio. Nos fue dada de una vez por todas en Jesucristo, y en Cristo viene a los hombres en el momento existencial de la vida de estos. Aunque hay elementos de verdad en lo que dice Barth, su construcción de la doctrina de la revelación es extraña a la teología reformada.

No obstante, debemos sostener la posición de que la teología no sería posible sin la revelación hecha por Dios mismo. Y cuando hablamos de revelación usamos el término en el estricto sentido de la palabra. N o es algo en lo que Dios se mostrara pasivo, un mero "manifestarse" sino algo en lo que activamente se da a conocer. N o es, como a muchos modernos pensadores les gustaría decir, un profundo discernimiento espiritual que conduce al hombre a un siempre creciente descubrimiento de Dios; sino un acto de sobrenatural comunicación de sí mismo, un definido acto ejecutado por el Dios Viviente. Nada hay de sorprendente en el hecho de que Dios solamente pueda ser conocido si le place revelarse, y hasta dónde le place revelarse. Hasta cierto punto esto también es verdad acerca del hombre. Aún después de que la Psicología ha hecho un muy exhaustivo estudio del hombre, Alexis Carrel ha podido escribir un libro persuasivo sobre El Hombre, un Desconocido. Dice S. Pablo "porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios". I Cor. 2: 11. El Espíritu Santo todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios y se lo revela al hombre. Dios se ha hecho conocer. Junto con el conocimiento original de Dios, que se encuentra en Dios mismo, hay también el conocimiento copia, acerca de Él, dado al hombre por medio de la revelación. La relación entre éste y el primero, es la misma que existe entre la copia y el original, debido a lo cual, aquélla no tiene el grado de claridad y perfección que éste. Todo nuestro conocimiento de Dios, se deriva de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo, en la naturaleza y en la Santa Escritura. En consecuencia, nuestro conocimiento de Dios es por una parte copiado y analógico; pero por otra parte,

también es verdadero y es exacto, puesto que es copia del conocimiento original que Dios tiene de sí mismo.

NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS ES INNATO Y ADQUIRIDO. (COGNITIO INSITA Y ACQUISTA)

Se acostumbra hacer una distinción entre el conocimiento innato de Dios y el adquirido. Estrictamente hablando no es una distinción lógica, porque en último análisis todo conocimiento humano es adquirido. Las doctrinas de las ideas innatas pertenecen a la filosofía más que a la teología.

La semilla de esa doctrina ya se encuentra en la doctrina de las ideas de Platón, en tanto que en la obra de Cicerón De Natura Deorum, ocurre la misma doctrina en forma más desarrollada. En la filosofía moderna, el primero que la enseñó fue Descartes, quien consideró que la idea de Dios es innata. No estimó que fuera necesario considerarla natural en el sentido de que estuviera presente en la mente humana desde el principio, sino únicamente en el sentido de que el hombre tiene tendencia a formarse la idea cuando la mente alcanza la madurez. Finalmente, la doctrina adoptó la forma de que hay ciertas ideas, de las cuales la más prominente es la idea de Dios, que son innatas y que por lo tanto, desde que el hombre nace ya las tiene presentes en su conciencia. Desde este mismo punto de vista, Locke con mucha razón atacó la doctrina de las ideas innatas, en su empirismo filosófico, aunque se fue al otro extremo. La teología Reformada también rechazó en ese modo particular la mencionada doctrina. Y en tanto que algunos de sus representantes retuvieron el nombre "ideas innatas" le dieron otro significado, mientras que otros prefirieron hablar de ella, llamándola cognitio Dei Insita (conocimiento injertado, de Dios). Por una parte, este cognitio Dei Insita no consiste en ningunas ideas, o nociones formadas ya, presentes en el hombre al momento de nacer; y por otra, es más que una mera capacidad que habilite al hombre para conocer a Dios. Denota un conocimiento que necesariamente resulta de la constitución de la mente humana y que es innato sólo en el sentido en que se adquiere espontáneamente bajo la influencia del semen religionis colocado en el hombre mediante su creación a la imagen de Dios, y que desde luego no se adquiere por el laborioso proceso del razonamiento y la argumentación. Es un conocimiento que el hombre, dada su constitución espiritual, adquiere necesariamente, y como tal se distingue de todo conocimiento condicionado por la voluntad del hombre. El conocimiento adquirido, por otra parte, se obtiene mediante el estudio de la revelación de Dios. No brota espontáneamente en el intelecto humano, sino que se produce mediante el consciente y sostenido propósito de saber. Puede adquirirse solamente por el agotante proceso de

percepción y reflexión, razonamiento y argumentación. Bajo la influencia del Idealismo Hegeliano y de los conceptos modernos de la evolución, el conocimiento innato de Dios ha sido exagerado; Barth, al contrario, niega la existencia de tal conocimiento.

LA REVELACIÓN GENERAL Y LA ESPECIA

La Biblia da testimonio de una doble revelación de Dios: una revelación tanto en la naturaleza que nos rodea, como en la conciencia humana y en el providencial gobierno del mundo. La otra revelación se encuentra incorporada en la Biblia como Palabra de Dios. Esta da testimonio de la primera en pasajes como los siguientes: "Los cielos cuentan la gloria de Dios y la expansión denuncia la obra de sus manos. El un día emite palabra al otro día, y la una noche a la otra noche declara sabiduría" Sal 19: 1, 2. "Si bien no se dejó a sí mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos, hinchiendo de mantenimiento y de alegría nuestros corazones". Hechos 14: 17. "Porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto, porque Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de Él, su eterna potencia y divinidad, se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas; de modo que son inexcusables". Rom. 1: 19, 20. De la otra forma de revelación hay abundante evidencia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. "Jehová protestaba entonces contra Israel y contra Judá, por mano de todos los profetas, y de todos los videntes diciendo: Volveos de vuestros malos caminos y guardad mis mandamientos y mis ordenanzas, conforme a todas las leyes que prescribí a vuestros padres, y que os he mandado por mano de mis siervos los profetas". II de los Reyes 17: 13. "Sus caminos notificó a Moisés, ya los hijos de Israel sus obras". Sal 103: 7. "A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito Hijo que está en el seno del Padre, El le declaró", Juan 1: 18. "Dios, habiendo hablado muchas veces y en muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo". Hebreos 1: 1, 2.

Fundándose sobre estos datos bíblicos se acostumbra hablar de revelación natural y de revelación sobrenatural. Aplicada esta diferencia a la idea de revelación indica fundamentalmente una distinción que se basa en la manera en que dicha revelación llega al hombre; pero en el curso de la historia también se ha fundado parcialmente sobre la naturaleza de su contenido. El modo de la revelación es natural cuando se nos comunica por medio de la naturaleza, es a saber, por medio de la creación visible con sus leyes y poderes ordinarios. Y es sobrenatural cuando se le comunica al hombre en forma superior y extraordinaria, como cuando Dios le habla, sea directamente o por medio de mensajeros

capacitados en forma sobrenatural. El contenido de la revelación se ha considerado como natural si puede adquirirse por medio de la razón humana aplicada al estudio de la naturaleza, y se considera sobrenatural cuando no lo revela ni la naturaleza, ni la razón por sí misma. De aquí que llegara a ser común durante la Edad Media contrastar la razón y la revelación. En la teología protestante la revelación natural se ha designado frecuentemente como una revelatio realis y la sobrenatural como una revelatio verbalis, porque la primera está incorporada en las cosas y la segunda en palabras. Sin embargo, con el correr del tiempo la distinción entre la revelación natural y la sobrenatural se encontró que era un tanto ambigua puesto que toda revelación por su origen es sobrenatural y por proceder de Dios también lo es su contenido. Ewald en su trabajo sobre Revelation: its nature and Record[10] habla de la revelación en la naturaleza como la revelación inmediata, y de la revelación en la Escritura, la que él considera como la única que merece el nombre de "revelación" en el sentido más completo, como la revelación mediata. Sin embargo, una distinción más común que gradualmente ha ganado actualidad, es la conocida como revelación general y especial. El Dr. Warfield señala la distinción entre estas dos, de la manera siguiente: "La primera, generalmente, se dirige a todas las criaturas inteligentes y por tanto gozan de ella todos los hombres; la segunda se dirige a una clase especial de pecadores, a los cuales Dios quiere hacer reconocer su salvación. La primera tiene por objeto reconocer y satisfacer la necesidad natural de las criaturas de conocer a su Dios; la segunda, rescatar del pecado y sus conciencias a los caídos y deformados pecadores"[11] La revelación general se fundamenta en la creación, se dirige al hombre como hombre, y más particularmente a la razón humana, encontrando su designio en la comprensión de la finalidad de la creación que Dios hizo, que no puede ser otra que conocer a Dios y gozar de comunión con El. La revelación especial se fundamenta en el plan redentor de Dios, se dirige al hombre como pecador; sólo mediante la fe puede ser adecuadamente entendida y poseída, y sirve al designio de asegurar la finalidad para la cual el hombre fue creado, y esto a pesar del desorden producido por el pecado. Contemplando el plan eterno de redención, puede decirse que esta revelación especial no fue el producto de un pensamiento posterior, sino que estuvo en la mente de Dios desde el principio.

Ha habido una considerable diferencia de opinión respecto a la relación que entre sí guardan las dos mencionadas clases de revelación. Según el escolasticismo la revelación natural proporciona los datos necesarios para que la razón humana construya una teología natural, científica. Pero, en tanto que capacita al hombre para alcanzar un conocimiento científico de Dios como la última causa de todas las cosas, no le proporciona el

[10] Page. 5 y siguientes.

[11] Revelation and Inspiration. Page. 6.

conocimiento de los misterios tales como los de la Trinidad, la encarnación y la redención. Estos pertenecen a una rama del conocimiento que no es racionalmente demostrable; pero que se acepta por medio de la fe. Algunos de los primitivos escolásticos se guiaron por el lema: "Creo para entender" y después de aceptar por medio de la fe las verdades de la revelación especial consideraron necesario concluir y elevar la fe hasta el entendimiento por medio de una demostración racional de estas verdades, o cuando menos, probar la racionalidad de ellas. Sin embargo, Tomás Aquino consideró que ésta sería tarea imposible, a menos que la revelación especial contuviera verdades que también formaran parte de la revelación natural. Opinaba que los misterios que forman el contenido principal de la revelación sobrenatural no admiten ninguna demostración lógica. N o obstante, sostenía que no podía haber contradicción entre las verdades de la revelación natural y las de la revelación sobrenatural. Si nos parece que hay conflicto, es que hay algo erróneo en nuestra filosofía. Permanece, sin embargo, el hecho de que reconoció que además de la estructura lograda por medio de la fe sobre la base de una revelación sobrenatural, hay un sistema de teología científica que se fundamenta sobre la revelación natural. En el primer caso, uno acepta ciertas verdades porque nos han sido reveladas; en el segundo, las acepta porque a la luz de la razón natural se perciben como verdaderas. La demostración lógica que está fuera de lugar en el primer caso, se convierte en el método natural de prueba en el segundo.

Los reformadores rechazaron el dualismo de los escolásticos y procuraron una síntesis de la doble revelación de Dios. No creyeron en la habilidad de la razón humana para construir un sistema científico de teología sobre la base de la revelación natural pura y simple. El punto de vista de ellos al respecto puede reproducirse de la manera siguiente: Como resultado de la entrada del pecado en el mundo, el manuscrito de Dios en la naturaleza quedó grandemente oscurecido, y en algunos de los más importantes asuntos, casi borrado e ilegible. Además, el hombre está enfermo de ceguera espiritual, y por tal motivo, privado de la capacidad de leer correctamente lo que Dios originalmente y con toda claridad escribió en las obras de la creación. Para remediar esta enfermedad y evitar la frustración del divino propósito, Dios hizo dos cosas. En su revelación sobrenatural repúblico las verdades de la revelación natural, las libertó de conceptos falsos y de nuevo las incorporó en su revelación sobrenatural de la redención, Todavía más: Proveyó lo necesario para la curación de la ceguera espiritual del hombre, por medio de la obra de regeneración y santificación, incluyendo la iluminación espiritual, y de este modo capacitó al hombre para que de nuevo alcanzara el verdadero conocimiento de Dios, conocimiento que lleva consigo la seguridad de la vida eterna.

Cuando los helados vientos del racionalismo barrieron a Europa, se exaltó la revelación natural a expensas de la sobrenatural. El hombre se intoxicó con un sentido de su propia

capacidad y bondad; se negó a escuchar y a sujetarse a la voz de autoridad que le hablaba en la Escritura, y depositó toda su confianza en la capacidad de la razón humana para conducirlo fuera del laberinto de la ignorancia y el error a la clara atmósfera del verdadero conocimiento. Algunos que afirmaban que la revelación natural era totalmente suficiente para enseñar a los hombres todas las verdades necesarias, admitían, sin embargo, que podrían aprenderlas más pronto con el auxilio de la revelación sobrenatural. Otros negaban que fuera completa la autoridad de la revelación sobrenatural, a menos que sus proposiciones hubieran sido demostradas por la razón. Y, finalmente, el deísmo en algunas de sus formas negó no sólo la necesidad, sino también la posibilidad y realidad de la revelación sobrenatural. Schleiermacher desplazaba el énfasis de lo objetivo de la revelación a la religión, pasando por alto toda diferencia entre religión natural y revelada. Conservaba el término "revelación"; pero usándolo para designar la profunda visión espiritual del hombre, una visión que a pesar de todo no viene del hombre, a menos que en la búsqueda de ella ponga toda su diligencia. Lo que desde un punto de vista se llama revelación, desde otro podría llamarse descubrimiento humano. Este concepto se ha hecho perfectamente característico de la teología moderna. Dice Knudson: "Pero esta distinción entre la teología natural y la revelada ya ha largo tiempo que cayó en desuso. La tendencia actual es no trazar ninguna línea divisoria de diferencia entre la revelación y la razón natural, sino más bien considerar que las altas intuiciones de la razón son en sí mismas revelaciones divinas. En cualquier caso no hay un cuerpo fijo de verdad revelada, aceptada con autoridad y que se mantenga opuesta a las verdades de la razón. Hoy día toda verdad se sostiene mediante el poder que ejerce en su apelación a la mente humana".[12]

Este concepto de revelación alcanza la reprobación de Barth, en los términos más enérgicos. Barth se interesa particularmente en el asunto de la revelación y quiere hacer volver a la Iglesia de lo subjetivo a lo objetivo, de la religión a la revelación. En la primera, ve los esfuerzos elementales del hombre para encontrar a Dios, y en la segunda la búsqueda del hombre por Dios en Jesucristo. Barth no reconoce ninguna revelación en la naturaleza. La revelación no se concibe sobre ninguna línea horizontal, sino que siempre desciende de lo alto en dirección perpendicular. La revelación es siempre Dios en acción, Dios hablando, trayendo para el hombre algo que para éste es totalmente nuevo; algo de lo que el hombre no podía tener conocimiento previo y que se convierte en una verdadera revelación únicamente para aquel que acepta el objetivo de la revelación por medio de una fe que sólo Dios da. Jesucristo es la revelación de Dios, y sólo aquel que conoce a Jesucristo sabe un poquito de la revelación. La revelación es un acto de la gracia, mediante el cual, el hombre se vuelve consciente de su pecaminosa condición; pero también, eso sí, de la gratuita,

[12] The Doctrine of God. p. 173.

inmerecida y perdonadora condescendencia de Dios en Jesucristo. Barth hasta la denomina la reconciliación. Puesto que Dios siempre es soberano y libre en su revelación ésta nunca puede asumir un estricto tiempo presente, una forma objetiva con limitaciones definidas, a la cual el hombre puede volverse en busca de instrucción a cualquiera hora. De aquí que sea un error considerar la Biblia como la revelación de Dios, siempre que no sea en un sentido secundario. La Biblia atestigua y prueba la revelación de Dios. Igual cosa puede decirse de la predicación del evangelio, aunque en un sentido subordinado. Pero cualquiera que sea la mediación por la cual la palabra de Dios llegue al hombre en el momento existencial de su vida, siempre la reconoce el hombre como palabra hablada directamente a él y que desciende perpendicularmente de lo alto. A tal reconocimiento se llega por la operación especial del Espíritu Santo que pudiera llamarse testimonio del Espíritu al individuo. La revelación de Dios fue dada una vez por todas, en Jesucristo: no en su histórica aparición, sino en la super histórica, en la cual, las potencias del mundo eterno se hicieron evidentes; por ejemplo, en su encarnación, en su muerte y en su resurrección. Y si su revelación es también continua como en efecto lo es así únicamente en el sentido de que Dios continúa hablando a individuos pecadores en el momento existencial de sus vidas por la revelación en Cristo, mediante la Biblia y la predicación. Así es como nos vemos reducidos a quedamos con meros destellos de revelación que llegan a los individuos, y de la cual sólo éstos tienen absoluta seguridad; este falible testimonio de la revelación que nos trajo Jesucristo, y estas señales de ella son evidentemente precario fundamento para la teología. N o es de asombrar que Barth se sienta dudoso en cuanto a la posibilidad de construir una doctrina de Dios. No encontrándose la humanidad en posesión de una revelación infalible de Dios, ni de su única revelación en Cristo, ni de la amplitud de la revelación especial que llega a ciertos hombres, sólo nos queda lo que podemos conocer mediante el testimonio de testigos falibles.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En qué sentido podemos hablar del Dios escondido o desconocido, a pesar del hecho de que El mismo se nos. ha revelado?
2. ¿En qué forma difirieron sobre este punto los escolásticos y los reformadores?
3. ¿Cuál es al respecto la posición de la teología moderna?
4. ¿Por qué la revelación es esencial a la religión?
5. ¿En qué forma difieren teóricamente el agnosticismo y el ateísmo?
6. ¿Es alguno de ellos más favorable a la religión que el otro?
7. ¿De qué manera promovió Kant el Agnosticismo?

8. ¿Cuál era la doctrina de Sir William Hamilton acerca de la relatividad del conocimiento?
9. ¿Qué forma tomó el agnosticismo en el positivismo?
10. ¿Qué otras formas tomó además?
11. ¿Por qué algunos mencionan a Barth como agnóstico?
12. ¿Cómo se puede contestar ese cargo?
13. ¿Es la "revelación" un concepto activo o pasivo?
14. ¿Es posible que exista la teología sin la revelación?
15. Si no es posible ¿Cuál es la razón?
16. ¿Es defendible la doctrina de las ideas innatas?
17. ¿Qué quiere decir; "Cognitio Dei Insita"?
18. ¿Cuál es la diferencia entre la revelación natural y la sobrenatural?
19. La distinción entre revelación general y especial ¿Guarda perfecto paralelo con los términos mencionados en la pregunta 18?
20. ¿Qué conceptos diferentes se han mantenido en cuanto a la relación que existe entre aquellas dos?
21. ¿Qué diferencia hay entre revelación y descubrimiento humano?
22. ¿Cree Barth en la revelación general?
23. ¿Cómo concibe Barth la revelación especial?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Adeney, the Christian Conception of God. pp. 19 57.
2. Baillie and Martin, Revelation (A Symposium of Aulen, Barth, Bulgakoff, D'Arcy. Eliot. Horton and Temple):
3. Bavink, Geref. Dogm. II. pp. 1 74
4. Camfield, Revelation and the Holy Spirit. pp. 11,127;
5. Dickie, Revelation and Response:
6. Domer, System of Chr. Doct. 1, pp. 79 159
7. Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages;
8. Hendry, God the Creator;
9. Hodge, Syst. Theol. I. pp. 191 240; 335 365
10. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I. pp. 1 76
11. Orr, Revelation and Inspiration. pp. 1.66;
12. Shedd, Dogm. Theol. I. pp. 195 220
13. Steenstra, The Being of God as Unity and Trinity, pp. 1 25;
14. Thornwell, Collected Works 1, pp. 74 142

15. Warfield, Calvin and Calvinism (Calvin's Doctrine of the Knowledge of God).
16. Warfield, Revelation and Inspiration. pp. 3 48;

CAPITULO 3: RELACIÓN ENTRE EL SER Y LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Algunos dogmáticos, antes de entrar a la discusión de los atributos divinos, dedican uno o varios capítulos para tratar del Ser de Dios. Así lo hicieron en sus trabajos, por ejemplo, Mastricht, Ebrard, Kuyper y Shedd. Otros prefieren considerar el Ser de Dios en relación con sus atributos, atendiendo a que en éstos se nos revela El mismo. Este es el método más común y el que se sigue en la Synopsis Purioris Theologiae, como también en las obras de Turretin, a Marck, Brakel, Bavinck, Hodge y Honig. La diferencia de trato para el tema no es indicación de que exista entre esos autores algún grave y fundamental desacuerdo. Todos ellos coinciden en que los atributos no son meros nombres que no corresponden a la realidad alguna, ni partes separadas de un Dios compuesto, sino esencialmente cualidades en las que el Ser de Dios se revela y mediante las cuales puede ser identificado. La única diferencia podría ser que unos tratan más que otros de distinguir entre el Ser de Dios y sus atributos.

EL SER DE DIOS

Es del todo evidente que el Ser de Dios no admite definición alguna. Para definir a Dios lógicamente, tendríamos que comenzar por buscar un elevado concepto bajo el cual Dios pudiera coordinarse con otros conceptos)' luego señalar las características que fueran aplicables únicamente a Dios. Semejante definición genético sintética no puede darse de Dios puesto que Dios no es una de varias especies de dioses que pueda reducirse a un simple género. Lo que resulta más posible es una definición analítica descriptiva. Tal definición consiste en enumerar las características de una persona o cosa; pero deja sin explicar la esencia misma del Ser. Una definición de esta clase no puede ser completa, sino parcial, puesto que es imposible dar de Dios una descripción exhaustiva y positiva (opuesta a la negativa). Consistiría en presentar una lista de todos los atributos conocidos de Dios, y éstos en gran parte son de carácter negativo.

La Biblia nunca presenta un concepto abstracto de Dios, sino que lo describe siempre como el Dios Viviente, que entra en diversas relaciones con sus criaturas, relaciones que

denuncian otros tantos diferentes atributos de Dios. Kuyper, en su obra Dictaten Dogmatiek[13] nos dice que Dios, personificado como sabiduría, habla de su esencia en Prov. 8: 14, donde se atribuye El mismo el vocablo tushiyyach, del hebreo, que significa "Wezen" (en la Biblia holandesa) y "consejo" en la versión castellana. La traducción holandesa es muy dudosa y merece preferencia la inglesa "counsel" y la castellana "consejo". También se ha llamado la atención al hecho de que la Biblia habla de la naturaleza de Dios en 11 Pedro 1: 4; pero esto difícilmente puede referirse a la esencia del Ser de Dios, puesto que no hemos sido hechos participantes de la esencia divina. Una indicación de la verdadera esencia de Dios se encuentra en el nombre Jehová que según la interpretación dada por. Dios mismo, significa, "Yo Soy el que Soy". Fundándose en este pasaje la esencia de Dios se encontraría en el mismo hecho de ser, es decir, en la existencia abstracta, que interpretada significa, existir por sí mismo, permanecer en uno mismo, o gozar de absoluta independencia. Repetidamente se cita otro pasaje que contiene una indicación de la esencia de Dios, y que es lo que más se acerca a una definición bíblica; es a saber Juan 4: 24, "Dios es Espíritu, y los que lo adoran necesitan adorarlo en Espíritu y en verdad". Esta afirmación de Cristo indica claramente la espiritualidad de Dios. Las dos ideas que se derivan de estos pasajes, ocurren repetidamente en la teología para definirnos la esencia del Ser de Dios. En general debe decirse que la Escritura no exalta un atributo de Dios a expensas de los otros, sino que los presenta, dando la impresión de que existen en perfecta armonía en el Ser divino. Es verdad que a veces se insiste sobre uno, y en otras sobre otro; pero la Escritura claramente intenta dar el debido énfasis a cada uno de los atributos divinos. El Ser de Dios se caracteriza por una profundidad, plenitud, variedad y gloria que sobrepasa toda nuestra comprensión, y la Biblia lo presenta como un todo gloriosamente armónico sin ninguna inherente contradicción. Y esta plenitud de vida no encuentra otra manera posible de expresión que en las perfecciones de Dios.

Algunos de los Padres de la Iglesia Primitiva cayeron abiertamente bajo la influencia de la filosofía griega en lo que a la doctrina de Dios se refiere y, como Seeberg lo expresa, "no fueron más allá de la mera concepción abstracta de que el Ser divino, es la existencia absoluta sin atributos". Por algún tiempo los teólogos, en lo general, se inclinaron más bien a insistir en la trascendencia de Dios, y a reconocer la imposibilidad de cualquier conocimiento adecuado, o definición de la esencia divina. Durante la controversia trinitaria, la distinción entre la esencia única, y las tres personas de la deidad, se presentó con insistencia; pero la esencia, según generalmente se sentía, estaba mucho más allá de la comprensión humana. Sin embargo, Gregario Nacianceno, se aventuró a decir: "Hasta donde nuestro discernimiento alcanza, ho on y ho theos son de algún modo, más que otros

[13] De Deo I, p. 28.

vocablos, los nombres de la (divina) esencia, y de éstos, ho on es preferible". Considera que ho hon describe al Ser Absoluto. La esencia de Dios según la concebía Agustín, era estrechamente parecida al concepto que de ella tenía Gregario. También en la Edad Media hubo la tendencia a veces, de negar que el hombre tenga algún conocimiento de la esencia de Dios, y otras, de reducir al mínimum ese conocimiento. En algunos casos se singularizaba uno de los atributos divinos como el más significativo de la esencia de Dios. Así lo hizo Tomás de Aquino con la Aseidad, o existencia de Dios por sí mismo, y Duns Escota, con la Infinidad. También se hizo muy común hablar de Dios como del actus purus, considerándolo simple. Los reformadores y sus sucesores también hablaron de la esencia de Dios incomprensible pero no creyeron que del todo fuera imposible conocerlo, aunque Lutero se expresó con mucha fuerza sobre este punto. Insistieron en la unidad, simplicidad, y espiritualidad de Dios. Las palabras de la Confesión Belga son muy características: "Todos creemos con el corazón y confesamos con la boca que hay un Ser, único, simple y espiritual, al que llamamos Dios".[14] Posteriormente los filósofos y teólogos encontraron la esencia de Dios en su ser abstracto, en la sustancia universal, en el pensamiento puro, en la absoluta causalidad, en el amor, en la personalidad y en la majestuosa santidad o lo numinoso.[15]

POSIBILIDAD DE CONOCER EL SER DE DIOS.

De lo antedicho resulta evidente que la investigación acerca de la posibilidad de conocer a Dios en la esencia de su Ser atrajo la atención de los mejores intelectos de la Iglesia desde los primeros siglos. Y la opinión unánime de la Iglesia Primitiva, de la de la Edad Media y de la de la Reforma era que Dios en su más íntimo ser es el Incomprensible. Y en algunos casos el lenguaje que se usa para declararlo es tan fuerte que parece no admitir ningún grado de conocimiento del Ser de Dios. El asunto puede fácilmente llevar a confusión por causa de no entender cuál es el preciso punto a discusión, y también por no hacer la debida diferencia entre "conocer" y "comprender". Los escolásticos hablaban de tres preguntas a las que se pueden reducir todas las especulaciones respecto al ser de Dios, y son la siguientes: ¡An sit Deus! ¡Quid sit Deus! y ¡Qualis sit Deus? La primera pregunta tiene que ver con la existencia de Dios, la segunda con su naturaleza o esencia, y la tercera con sus atributos. En este párrafo estamos especialmente llamando la atención sobre la segunda de estas preguntas. Preguntamos, pues, ¿ qué es Dios? ¿ Cuál es la naturaleza de su íntima constitución? ¿ Qué es lo que le hace ser lo que es? Para contestar convenientemente esta

[14] Art I

[15] Aquellos que por su esencia santa imponen terror. Conciencia de lo Santo, es decir, la divinidad. (N del Trad)

pregunta tendríamos que ser capaces de comprender a Dios y de poder dar una explicación de su Ser Divino, y esto es completamente imposible. Lo finito no puede comprender a lo infinito. La pregunta de Sofar: ¿ Alcanzarás tú el rastro de Dios? ¿ Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso? (Job 11: 7) tiene la fuerza de una poderosa negativa, y si la segunda de las tres preguntas la consideramos independiente de la tercera, nuestra contestación negativa se hace mucho más inclusiva. Aparte de la revelación de Dios en sus atributos no tenemos conocimiento alguno del Ser de Dios. Pero hasta donde Dios se revela en sus atributos también podemos conocer algo de su Ser Divino, aunque en eso nuestro conocimiento está sujeto a nuestras limitaciones humanas.

Lutero usa algunas fortísimas expresiones hablando de nuestra incapacidad para conocer siquiera algo del Ser o de la esencia de Dios. Por una parte hace distinción entre el Defls absconditus (el Dios escondido) y el Deus revelatus (el Dios revelado); pero por otra parte también afirma que al conocer al Deus revelatus solamente lo conocemos en su inaccesible ocultamiento. Con esto da a entender que hasta en su revelación no se ha manifestado enteramente como es en su esencia, sino que ésta todavía permanece cubierta de impenetrable oscuridad. Conocemos a Dios solamente hasta donde nos lo permiten sus relaciones con nosotros. También Calvino se refirió a la divina esencia como incomprensible. Sostenía que Dios, en la profundidad de su Ser, está fuera de nuestro alcance. Hablando de lo que podemos saber acerca del quid y del qualis de Dios, decía que es inútil especular acerca del primero, en tanto que nuestro interés práctico se encuentra en el segundo. Afirma: "Están únicamente manoseando con frías especulaciones aquellos que dedican su intelecto a investigar lo que es Dios (quid sit Deus), cuando lo que realmente nos incumbe es saber qué clase de persona es Dios (qualis sit) y qué es aquello que se aviene a su naturaleza".[16] Aunque Calvino siente que Dios no puede ser conocido a la perfección, no niega que podemos conocer algo de su Ser o naturaleza. Pero este conocimiento no puede obtenerse por métodos a priori, sino solamente por el modo a posteriori, mediante los atributos a los cuales Calvino reconoce como positivas confirmaciones de la naturaleza de Dios. Ellos nos proporcionan al menos algún conocimiento de lo que es Dios, pero muy especialmente de lo que es en relación con nosotros.

Al tratar de nuestro conocimiento del Ser de Dios debemos procurar evitar la posición de Cousin, bastante rara en la historia de la filosofía, es a saber, que Dios aun en las honduras de su Ser nada tiene de incomprensible; sino que es esencialmente inteligible; pero también debemos distinguir claramente el agnosticismo de Hamilton y Mansel, según el cual, no podemos tener conocimiento alguno del Ser de Dios. No podemos comprender a Dios, no

[16] Institution. I. 2.2.

podemos conocerlo en forma absoluta y exhaustiva; pero indudablemente podemos tener un conocimiento relativo o parcial del Ser divino. Es perfectamente Cierto que este conocimiento de Dios es posible solamente porque El se ha colocado en ciertas relaciones con sus criaturas morales, se ha revelado a ellas, y aunque este conocimiento está humanamente condicionado, es, no obstante, conocimiento real y verdadero, y cuando menos es un conocimiento parcial de la naturaleza absoluta de Dios. Hay diferencia entre conocer absolutamente a un Ser absoluto, y conocerlo relativa o parcialmente. No viene al caso afirmar que el hombre solamente conoce las relaciones en que Dios se presenta a sus criaturas. Sería del todo imposible tener un conocimiento adecuado de estas relaciones sin conocer algo, a la vez, de Dios y del hombre. Decir que no podemos saber nada del Ser de Dios, sino únicamente sus relaciones, equivale a decir que en nada lo conocemos y que, por tanto, no lo podemos hacer objeto de nuestra religión. Dice el Dr. Orr: "Podríamos no conocer a Dios en la profundidad de su Ser absoluto. Pero al menos podemos conocerlo hasta donde se nos revela en sus relaciones con nosotros. El asunto, por tanto, no se refiere a la posibilidad de conocer las profundidades del Ser de Dios, sino este: ¿Podemos conocer a Dios hasta donde llegan sus relaciones con el mundo y con nosotros? Dios ha entrado en relaciones con nosotros revelándonos y esto en grado superlativo en Jesucristo; y nosotros, los cristianos, humildemente confesamos que por medio de su propia revelación conocemos a Dios como el verdadero Dios, y tenemos información veraz de su carácter y voluntad. Tampoco es correcto decir que nuestro conocimiento de Dios es relativo. En parte es también conocimiento de la naturaleza absoluta de Dios".[17] Estas últimas afirmaciones se dirigen probablemente a ponernos en guardia contra la idea de que todo nuestro conocimiento de Dios es meramente relativo, según el concepto humano, de manera que no tenemos seguridad de que corresponda con la realidad, tal como existe en Dios.

EL SER DE DIOS REVELADO EN SUS ATRIBUTOS

De la simplicidad de Dios se sigue que El y sus atributos son uno solo. Los atributos no pueden ser considerados como otras tantas partes que entran en la composición de Dios, porque Dios no está compuesto de varias partes como los hombres. Tampoco pueden considerarse como algo agregado al Ser de Dios, por más que el vocablo derivado de ad y tribuere, parecería que apunta en esa dirección; puesto que jamás podría añadirse algo al Ser de Dios, siendo que es eternamente perfecto. Se acostumbra decir en teología que los atributos de Dios son Dios mismo según se nos ha revelado. Los escolásticos insistían en el

[17] Side-Lights on Christian Doctrine, p. 11.

hecho de que Dios es todo lo que tiene. El tiene vida, luz, sabiduría, amor, justicia, y con base en la Escritura podemos decir que El es vida, luz, sabiduría, amor y justicia. Además, afirmaban los escolásticos que toda la esencia de Dios es idéntica con cada uno de sus atributos, de manera que el conocimiento de Dios es Dios, la voluntad de Dios es Dios, etc. Algunos se aventuraron tanto en esa dirección como para decir que cada atributo es idéntico con cualquiera de los otros atributos y que en Dios no existen distinciones lógicas. Este extremo es sumamente peligroso. En tanto que bien puede decirse que hay en los atributos de Dios una interpenetración de manera que forman en conjunto un todo armonioso, es tomar la dirección del panteísmo eliminar todas las distinciones en Dios y decir que su aseidad es su infinidad; su sabiduría es su soberanía, su amor es su justicia y viceversa. Fue característico de los nominalistas hacer desaparecer toda verdadera distinción en Dios. Tenían temor de que admitiendo verdaderas distinciones, correspondientes a los atributos divinos se pusiera en peligro la unidad y simplicidad de Dios, y esto ciertamente constituía un propósito elevado. Según ellos las perfecciones del Ser divino existen nada más en nuestro pensamiento, sin ninguna correspondencia real en Dios. Los realistas, por otra parte, afirmaban la realidad de las perfecciones divinas. Comprendían que la teoría de los nominalistas llevada hasta su legítima conclusión conduciría hacia una negación panteísta de un Dios personal, y en consecuencia, consideraron de la mayor importancia sostener la realidad objetiva de los atributos de Dios. Al mismo tiempo procuraron poner a salvo la unidad y simplicidad de Dios sosteniendo que toda la esencia de Él se encuentra en cada atributo suyo. Dios es todo en todos y es todo en cada uno. Tomás de Aquino pensaba esto mismo cuando afirmaba que los atributos no nos revelan lo que Dios es en sí mismo, en las profundidades de su Ser, sino solamente lo que El es en relación con sus criaturas.

Naturalmente, debemos ponernos en guardia contra la idea de separar la esencia divina y los atributos o perfecciones divinas; y también contra un falso concepto de la relación que guardan entre sí. Los atributos son verdades determinativas del Ser divino, o, en otras palabras, cualidades inherentes del Ser de Dios. Shedd habla de ellos diciendo que son "una descripción analítica e íntima de la esencia".[18] En un sentido son idénticos, de modo que puede decirse que las perfecciones de Dios son Dios mismo como se nos ha revelado. Resulta posible ir todavía más lejos y decir con Shedd: "La esencia completa está en cada atributo, y cada atributo en la esencia".[19] Y debido a la estrecha relación que atributos y esencia conservan recíprocamente, puede decirse que el conocimiento de los atributos incluye el de la Esencia divina. Sería un error concebir que la esencia de Dios existiera por sí misma antes de que existieran los atributos, y considerar a éstos como características

[18] Dogm. Theol. I. Pág. 334.

[19] Ibid. Pág. 334.

aditivas y accidentales del Ser Divino. Son cualidades esenciales de Dios inherentes a la esencia de su Ser y que coexisten con El. Estas cualidades no sufrirían alteración sin que también la sufriera el Ser de Dios. Y siendo todas ellas cualidades esenciales, cada una nos revela algún aspecto del Ser de Dios.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cómo podemos distinguir entre el Ser, la naturaleza y la esencia de Dios?
2. ¿En qué difieren, por lo general, los conceptos de la filosofía acerca del Ser esencial de Dios, y los conceptos de la teología?
3. ¿Cómo difieren con respecto a la tendencia de encontrar la esencia de Dios en el absoluto, en el amor o en la personalidad?
4. ¿Qué quiere decir Otto cuando caracteriza el Ser de Dios como "El Santo" o, "el Numinoso"?
5. ¿Por qué resulta imposible para el hombre comprender a Dios?
6. ¿Ha afectado el pecado en alguna forma al hombre en su capacidad de conocer a Dios?
7. ¿Hay alguna diferencia entre el concepto de Lutero y el de Barth acerca del "Dios escondido"?
8. ¿Difiere Calvino de ellos en lo que a éste punto se refiere?
9. ¿Participó Lutero de las ideas nominalistas de Occam, quien en otros aspectos sí lo influenció?
10. ¿De qué modo diferente de los escolásticos consideraron los Reformadores el problema de la existencia de Dios?
11. ¿Podríamos tener algún conocimiento de Dios si Él fuera un Ser puro sin atributos?
12. ¿Qué conceptos erróneos de los atributos debemos evitar? ¿Cuál es el punto de vista correcto?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Bavinck, Geref. Dogm. I, páginas 91 – 113
2. Clarke, the Chr. Doct. of God, páginas 56 70
3. Domer, Syst. of Chr. Doct. I, páginas, 187 212;
4. Hendry, God the Creator (from the Barthian Standpoint) ;
5. Hodge, Syst. Theol. I, páginas 335 374
6. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, páginas 114 158.

7. Orr, Chr. View of God and the World. Páginas 75 93;
8. Otten, Manual of the Hist. of Dogmas. I, páginas 254 260
9. Shedd, Dogm. Theol. I, páginas 152 194
10. Steenstra, The being of God as Unity and Trinity, páginas 1 88
11. Thompson, The Christian Idea of God, páginas 117,159
12. Thomwell, Collected Works, 1, páginas 104 172;
13. Warfield, Calvin and Calvinism, páginas 131 185 (Calvin's Doctrine of God).

CAPITULO 4: LOS NOMBRES DE DIOS

LOS NOMBRES DE DIOS EN GENERAL

En tanto que la Biblia registra diversos nombres de Dios, también nos habla del nombre de Dios, en singular, como por ejemplo, en las siguientes declaraciones. "No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano", Éxodo 20: 7; "Cuán grande es tu nombre en toda la tierra", Salmo 8: 1; "Conforme a tu nombre, oh Dios, así es tu loor", Salmo 48: 10; "Su nombre es grande en Israel", Salmo 76: 1; "Torre fuerte es el nombre de Jehová: a El correrá el justo y será levantado", Prov. 18: 10. En estos ejemplos "el nombre" da a entender la plena manifestación de Dios en las relaciones con todo su pueblo, o con una sola persona, de manera que se convierte en sinónimo de Dios. Este empleo se debe al hecho de que en el pensamiento oriental, el nombre jamás se consideraba como un mero vocablo; sino como la definición de la naturaleza de la cosa designada. Conocer el nombre de una persona era adquirir poder sobre ella, y en los encantamientos los nombres de los varios dioses se usaban para ejercer poder sobre ellos. Entonces, en el sentido más general del vocablo, el nombre de Dios es su propia revelación. Se designa El, no como existe en las profundidades de su Ser divino, sino como se revela en sus relaciones con el hombre. Para nosotros el único nombre general de Dios se ha dividido en muchos nombres, los cuales expresan las muchas fases del Ser de Dios. Se debe únicamente al hecho de que Dios se ha revelado en su nombre (nomen editum) el que podamos ahora designarlo por ese nombre en sus varias formas (nomina indita). Los nombres de Dios no son de invención humana, sino de origen divino, aunque los vocablos se han pedido prestados al lenguaje humano y se derivan de relaciones humanas y terrenales. Son antropomórficos y señalan un condescendiente acercamiento de Dios al hombre.

Los nombres de Dios constituyen una dificultad para el pensamiento humano. Dios es el Incomprensible, infinitamente superior a todo lo que es temporal; pero en sus nombres desciende a todo lo que es finito y se hace semejante al hombre. Por una parte no podemos nombrarle y por la otra tiene muchos nombres. ¿Cómo puede explicarse esto? ¿Sobre qué base se aplican estos nombres al Dios infinito e incomprensible? Debe recordarse que son de invención humana y que nada nos descubren del íntimo Ser de Dios. Fueron dados por Dios mismo con la seguridad de que contienen en cierta medida una revelación del Ser de Dios. Tal cosa fue posible por el hecho de que el mundo y con él todas sus relaciones fue ideado para que constituyera una revelación de Dios. Debido a que el Incomprensible se revela en sus criaturas, resulta posible para el hombre nombrarlo como si se tratara de una criatura. Para darse a conocer al hombre, Dios ha descendido hasta el nivel del hombre para acomodarse a su conciencia limitada y finita, y para hablarle en el lenguaje humano. Si darle a Dios nombres antropomórficos es limitarlo, como algunos dicen, entonces esto tiene que ser cierto en un grado muy superior cuando se trata de la revelación de Dios en la creación. Luego, pues, el mundo no revela a Dios, sino que lo esconde; y por tanto, el hombre no se relaciona con Dios sino que sencillamente forma la antítesis de Él, y lógicamente quedamos encerrados en un agnosticismo sin esperanza.

De lo que dijimos acerca del nombre de Dios en general, se sigue que podemos incluir bajo el título de nombre de Dios no solamente los apelativos por medio de los cuales se le señala como un ser personal e independiente, y con los cuales le invocamos; sino también los atributos de Dios, y no sólo los meros atributos del Ser divino en general, sino también los que designan separadamente a cada una de las Personas de la Trinidad. El Dr. Bavinck funda su división de los nombres de Dios sobre esta amplia concepción; distinguiendo entre nomina propia (nombres propios), nomina essentialia (nombres esenciales o atributos), nomina personalia (nombres personales, como Padre, Hijo, y Espíritu Santo). En este capítulo vamos a limitamos a la discusión de la primera de estas tres clases.

LOS NOMBRES DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y SU SIGNIFICADO.

'EL, 'ELOHIM Y 'ELYON

El más sencillo nombre por el que Dios se designa en el Antiguo Testamento es 'El, que posiblemente se deriva de 'ul, ya tenga el sentido de ser primero, ser señor" o de ser fuerte y poderoso. El nombre 'Elohim (plural) es 'Eloah (en singular) y probablemente se deriva de aquella misma raíz, o de 'alah, que significa, ser herido de temor; y por tanto, designa a

Dios como el fuerte y poderoso, o como el que debe ser temido. El nombre en su forma singular casi nunca ocurre, salvo en poesía. La forma plural ('Elohim) se considera como intensiva, y por lo mismo sirve para indicar plenitud de poder. El nombre 'Elyon se deriva de 'alah, que significa subir, ser elevado, y designa a Dios como el Alto, el Glorioso, Gen 14: 19, 20; Núm. 24: 16; Isa. 14: 14. Ese nombre se encuentra especialmente en la poesía. Sin embargo, estos nombres no son nomina propia en el sentido estricto de la palabra, porque también se usan para los ídolos, Sal 95: 3; 96: 5; para los hombres, Gen 33: 10; Ex 7: 1, y para los gobernantes, Jue. 5: 8; Ex 21: 6; 22: 8 10; y Sal 82: 1.

'ADONAÍ

El significado de este nombre se relaciona con el de los anteriores. Se deriva, bien de dun (se pronuncia din) o de 'adan, siendo en ambos casos su significado, juzgar, gobernar, y por eso sirve para designar a Dios, el todopoderoso Regente, a quien están sujetas todas las cosas y ante quien el hombre se relaciona como siervo. En los tiempos primitivos este era el nombre con que el pueblo de Israel se dirigía a Dios. Posteriormente lo sustituyó en mucho el nombre Jehová (Yahweh). Todos los nombres hasta aquí mencionados describen a Dios como el Alto y Sublime, el Dios trascendente. Los nombres que siguen indican el hecho de que este Ser sublime condesciende a entrar en relaciones con sus criaturas.

SHADDAI Y 'EL SHADDAI

El nombre Shaddai se deriva de "shadad", que significa ser poderoso, y sirve para indicar a Dios, el poseedor de toda potencia en el cielo y en la tierra. Otros, sin embargo, lo hacen derivar de shad, que significa señor. En un punto muy importante difiere de 'Elohim, el Dios de la creación y de la naturaleza. En este nombre vemos a Dios sujetando todos los poderes de la naturaleza y subordinándolos al programa de la divina gracia. Aunque insiste en la grandeza de Dios, no lo presenta como al que debe verse con temor y terror, sino como al que es fuente de bendición y consuelo. Este es el nombre con que Dios aparecería a Abraham, el padre de los creyentes, Ex 6: 2.

YAHWEH Y YAHWEH TSEBHAOTH

Este nombre Yahweh, es el que especialmente fue desplazando poco a poco a los otros primeros nombre, pues en éste Dios se reveló como el Dios de gracia. Siempre. Se ha considerado que este es el más sagrado y el más característico de los nombres de Dios, el nombre incomunicable. Los judíos tenían temor supersticioso de usado, ya que leían el Lev. 24: 16 como sigue: "Y el que pronunciare el nombre Yahweh, irremisiblemente ha de morir". De consiguiente al leer la Santa Escritura sustituían este nombre por 'Adonaí o por Elohim. Y los masoretas, aunque dejaban intactas las consonantes le asignaban las vocales de estos nombres y más frecuentemente las de 'Adonaí. La verdadera derivación del nombre, su pronunciación original y su significado, están más o menos perdidos en la oscuridad. El Pentateuco conecta el nombre con el nombre hebreo hayah, que significa, ser, Ex 3: 13, 14. La fuerza de este pasaje nos permite creer que el nombre, con toda probabilidad, se deriva de una forma arcaica de aquel verbo, es decir, hawah. Hasta donde tiene que ver con la forma puede considerarse como la tercera persona del imperfecto qaj, o, hiphil. Sin embargo, la semejanza es mayor con la primera. El significado está explicado en Ex 3:14, que se interpreta, "yo soy el que soy", o, "yo seré el que seré". Con esta interpretación el nombre apunta a la inmutabilidad de Dios. No obstante, no se refiere a la inmutabilidad del Ser esencial de Dios, sino a la inmutabilidad de la relación que tiene con su pueblo. El nombre contiene la seguridad de que Dios será para el pueblo del tiempo de Moisés, lo que fue para sus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Insiste en la fidelidad del pacto de Dios usando su nombre por excelencia, Ex 15: 3; Sal 83: 19; Oseas 12: 6; Is. 42: 8 y por esto no se usa con referencia a ningún otro, sino solamente al Dios de Israel. El carácter exclusivo del nombre se descubre en el hecho de que nunca ocurre en plural o con un sufijo. Las formas abreviadas de él que se encuentran especialmente en nombres compuestos son Yah y Yahu.

El nombre Yahweh se corrobora frecuentemente con la adición de tsebhaoth. Orígenes y Jerónimo consideraron la palabra compuesta como una aposición, porque Yahweh no admite formas compuestas. Pero esta interpretación no está suficientemente garantizada y difícilmente proporciona un sentido inteligible. Más bien, es muy difícil determinar a qué se refiere la palabra tsebhaoth. Existen especialmente tres opiniones:

1. Los ejércitos de Israel. Puede dudarse de lo correcto de este concepto. La mayor parte de los pasajes que se citan para sostener esta idea no comprueban tal afirmación; solamente tres de ellos contienen una aproximación de prueba, y son I Sam 4: 4; 17: 45; II Sam 6: 2, en tanto que otro, II Reyes 19: 31, es más bien desfavorable a tal concepto. En tanto que el plural tsebhaoth se usa con frecuencia a los ejércitos de la nación israelita, cuando se habla de un ejército se le señala por medio del singular, lo cual va en contra de la noción, inherente a este concepto de

que en el nombre Yahweh Tsebhaoth, Tsebhaoth se refiere al ejército de Israel. Además, es claro que en los Profetas, el nombre "Jehová de los Ejércitos" no se refiere a Jehová como el Dios de la guerra. Y si el significado del nombre cambia, ¿por qué cambia?

2. Las estrellas. Pero hablando del ejército del cielo la Escritura usa el singular y nunca el plural. Además, en tanto que a las estrellas se les llama el ejército del cielo, nunca se les designa como el ejército de Dios.

3. Los ángeles. Esta interpretación merece la preferencia. El nombre Yahweh tsebhaoth se encuentra a menudo en relatos en que se mencionan ángeles I Sam 4:4; II Sam 6:2; Is. 37: 16; Oseas 12:4, 5; Sal 80: 1, 4, 7, 14, 19; Sal 89: 6 8. Los ángeles se presentan, repetidamente, como un ejército que rodea el trono de Dios, Gen 28: 12; 32:2; Jos. 5: 14; I Reyes 22: 19; Sal 68: 17; 103: 21; 148: 2; Is. 6: 2. Es cierto que también en este caso se usa generalmente el singular; pero ésta no es objeción grave, porque la Biblia también indica que había diversas clases de ángeles, Gen 32: 2; Deut. 33: 2, Sal 68: 17. Además esta interpretación está en armonía con el significado del nombre, que no tiene sabor guerrero, sino que expresa la gloria de Dios como Rey. Deut. 33: 2; I Reyes 22: 19; Sal 24: 10; Is. 6: 3; 24: 23; Zac. 14: 16. Jehová de los Ejércitos es, pues, Dios, como Rey de Gloria, que está rodeado por ejércitos de ángeles, Dios que gobierna el cielo y la tierra por el bien de su pueblo, y que recibe gloria de todas sus criaturas.

LOS NOMBRES DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO Y SU INTERPRETACIÓN

THEOS

El Nuevo Testamento tiene los equivalentes griegos de los nombres del Antiguo Testamento. Para 'El, 'Elohim y Elyon tiene Theos que es el nombre que más comúnmente se aplica a Dios. Como ' Elohim, también Theos podía adaptarse para usarse respecto a los dioses gentiles, aunque estrictamente hablando expresa esencialmente la deidad. ‘Elyon se traduce Hupsistos Theos, Mar. 5: 7; Luc. 1: 32, 35, 75; Hech. 7: 48; 16: 17; Heb. 7: 1. Los nombres Shaddai y, El Shaddai se traducen Pantokrato, y Theos Pantokrator, II Cor. 6: 18; Apoc. 1: 8; 4: 8; 11: 17; 15: 3; 16: 7, 14. Sin embargo, más generalmente, Theos se encuentra con genitivo de posesión, como mou, sou, hemon, humon, porque en Cristo, Dios

puede ser considerado como el Dios de todos y de cada uno de sus hijos. La idea religiosa nacional del Antiguo Testamento ha dejado su lugar a la idea individual.

KURIOS

El nombre Yahweh se explica unas cuantas veces por variaciones de carácter descriptivo, tales como "El Alfa y la Omega", "el que es, el que era y el que ha de venir, "el principio y fin", "el primero y el último", Apoc. 1: 4, 8, 17; 2: 8; 21: 6; 22: 13. Sin embargo, en lo demás, el Nuevo Testamento sigue a la Septuaginta, en la que se sustituyó Yahweh por 'Adonaí, traduciendo éste por Kurios, que se deriva de kuros que significa poder. Este nombre no tiene exactamente la misma connotación que Yahweh; pero designa a Dios como el Poderoso, el Señor, el Poseedor, el Regente que tiene autoridad y poder legal. N o se aplica solamente a Dios, sino también a Cristo.

PÁTER

Con frecuencia se dice que el Nuevo Testamento introdujo un nuevo nombre para Dios, es decir, Páter (Padre). Pero esto difícilmente puede ser correcto. El nombre Padre se usa para la Deidad aun en las religiones paganas. Se usa repetidamente en el Antiguo Testamento para designar la relación de Dios con Israel, Deut. 32: 6; Sal 103: 13; Is. 63: 16; 64: 8; Jer. 3:4, 19; 31:9; Mal.1:6; 2: 10; en tanto que a Israel se le llama el hijo de Dios, Ex 4: 22; Deut. 14: 1; 32: 19; Is. 1: 2; Jer. 31: 20 Oseas 1: 10; 11: 1. En tales casos este nombre expresa la relación teocrática especial que Dios guarda para con Israel. En el sentido general de Originador o Creador se usa este nombre en los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: I Cor. 8: 6; Ef. 3: 15; Heb. 12: 9; Sant. 1: 18. En todos los demás lugares en que se encuentra, sirve para expresar, bien sea la relación que la primera Persona de la Trinidad guarda con Cristo como Hijo de Dios, o bien el sentido metafísico, o el medianero; o la relación ética en la que Dios se coloca en cuanto a todos los creyentes como sus hijos espirituales.

CAPITULO 5: LOS ATRIBUTOS DE DIOS EN GENERAL

EVALUACIÓN DE LOS TÉRMINOS USADOS

No es ideal el nombre "Atributos", puesto que transfiere la noción de añadir o asignar algo a uno, y por tanto, se presta para crear la noción de algo que se añade al Ser Divino. Sin duda el término "propiedades" es mejor, sirviendo para señalar algo que es propio de Dios, y de Dios solamente. Como es natural, hasta donde algunos de los atributos son comunicables, el carácter absoluto de lo propio se debilita, puesto que hasta esos puntos algunos de esos atributos dejan de ser propios de Dios en el sentido absoluto de la palabra. Pero hasta este término contiene la sugerencia de una distinción entre la esencia o naturaleza de Dios y aquello que le pertenece. Por todo ello, es preferible hablar de las "perfecciones" o "virtudes" de Dios, entendiendo sin confusión posible, a pesar de todo, que en este caso el término "virtudes" no se usa en un sentido puramente ético.

1. Haciéndolo así logramos, seguir el uso bíblico en el cual se emplea el vocablo arete, traducido "Virtuoso" o, "excelencias", en I Pedro 2: 9

2. Y evitamos la sugerencia de que algo sea añadido al Ser Divino. Sus virtudes no son añadiduras a su Ser; sino que su Ser es la pléroma (plenitud) de sus virtudes y El se revela en ellas. Pueden definirse como las perfecciones atribuidas al Ser Divino en la Escritura, o las que son visiblemente ejercitadas por El en las obras de Creación, Providencia y Redención. Si todavía continuamos usando el nombre "Atributos", se debe a que es de uso general, y a que ya dejamos explicado que tiene que ser excluida enérgicamente la idea de que algo se añade al Ser de Dios.

MÉTODOS PARA DETERMINAR LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

En su intento de construir un sistema de teología natural, los escolásticos afirmaban tres maneras para determinar los atributos de Dios, a las que dieron la designación siguiente:

1. Vía Causalitatis

2. Via negationis

3. Via eminentíae

Por la primera, la senda de la causalidad, nos levantamos desde los efectos que vemos en el mundo que nos rodea, hasta la idea de la primera causa; desde la contemplación de la creación hasta la idea de un Todopoderoso Creador; y desde la observación del gobierno moral del mundo hasta la idea de un poderoso y sabio Gobernante. Por la segunda, la senda

de la negación, removemos de nuestra idea de Dios todas las imperfecciones que vemos en sus criaturas como inconsistentes con la idea de un Ser Perfecto y le adscribimos todas las opuestas perfecciones. Apoyándonos en este principio hablamos de Dios como independiente, infinito, incorpóreo, inmenso, inmortal e incomprensible. y finalmente, por la tercera, la senda de la eminencia, adscribimos a Dios, en el más eminente grado, las relativas perfecciones que descubrimos en el hombre, según el principio de que lo que existe es un efecto que preexiste en su causa, y todavía más, en el absoluto sentido de la palabra, en Dios, como el Ser más perfecto. Este método puede apelar a algunos porque procede de lo conocido a lo desconocido, pero no es el método adecuado para la teología dogmática. Tiene su punto de partida en el hombre y formula sus conclusiones partiendo de lo que encuentra en el hombre para llegar a lo que se encuentra en Dios. Y hasta donde lo hace así, resulta el hombre la medida de Dios. Ciertamente éste no es el procedimiento del método teológico. Además, basa su conocimiento de Dios en conclusiones humanas más bien que en la revelación que Dios ha hecho de sí mismo en su Palabra divina, y con todo, esta es la única fuente adecuada del conocimiento de Dios. Aunque aquel método pudiera seguirse en una así llamada teología natural, no se adapta a una teología fundada en la revelación.

Otro tanto puede decirse de los métodos que para la teología experimental han sugerido sus modernos representativos. Un ejemplo típico de ello se encuentra en la obra de Macintosh, Theology As An Empirical Science[20]. Este autor menciona tres métodos de procedimiento. Podemos comenzar

1. Con nuestras intuiciones de la realidad de Dios, esas irrazonables certidumbres que están inconmoviblemente arraigadas en la experiencia inmediata. Una de ellas es que el objeto de nuestra dependencia religiosa es absolutamente suficiente para nuestras necesidades imperiosas. En todas partes pueden sacarse deducciones, especialmente, de la vida de Jesús y de lo que se parece a ella. Nuestro punto de partida también lo encontraremos

2. No en las certezas el hombre, sino en sus necesidades. El práctico y necesario postulado es que Dios es absolutamente suficiente y absolutamente confiable en cuanto ten a relación con las necesidades religiosas del hombre. Sobre tal fundamento el hombre puede construir su doctrina de los atributos de Dios. Y, finalmente.

[20] Pág. 159 y siguientes

3. También es posible seguir un método más pragmático, que descansa sobre este principio: Podemos saber hasta cierto punto lo que las cosas y las personas son, sobrepasando nuestras inmediatas percepciones mediante la observación de lo que esas cosas o personas hacen. Macintosh encuentra que es necesario valerse de los tres métodos anteriores.

Ritschl quiere que partamos de la idea de que Dios es amor, y nos preguntará lo que se encierra en este muy característico concepto acerca de Dios. Desde luego que el amor es personal, implica la personalidad de Dios, y de esta manera nos proporciona un principio para la interpretación del mundo y de la vida del hombre. El pensamiento de que Dios es amor trae consigo la convicción de que puede ejecutar su propósito de amor, es decir, que su voluntad será supremamente efectiva en el mundo. Esto nos trae la idea de un Creador Todopoderoso. Y en virtud de este pensamiento básico también afirmamos que Dios es eterno, puesto que para dirigir todas las cosas hacia la realización de su Reino, contempla el final desde el principio. En un estilo muy semejante dice el Dr. W. A. Brown: "Obtenemos nuestro conocimiento de los atributos analizando la idea de Dios que ya hemos alcanzado mediante la revelación en Cristo; y luego ordenamos esos atributos de manera que nos den los rasgos distintivos de la idea de Dios en su más clara expresión"[21].

Todos estos métodos tienen su punto de partida en la experiencia humana, más bien que en la Palabra de Dios. Deliberadamente ignoran la clara y propia revelación de Dios en la Escritura, exaltando, en cambio, la idea del descubrimiento de Dios por el hombre. Quienes se apoyan en semejantes métodos tienen una exagerada idea de su propia capacidad para encontrar a Dios y para determinar su naturaleza inductivamente, por medio de aprobados "métodos científicos". Al mismo tiempo cierran sus ojos a la única avenida por la cual podrían obtener verdadero conocimiento de Dios, es decir, su revelación especial, olvidándose aparentemente del hecho de que solamente el Espíritu de Dios escudriña y revela las cosas profundas de Dios para dárnoslas a conocer. Este método tan propio de ellos los obliga a rebajar a Dios hasta el nivel del hombre, a insistir en su inmanencia a costa de su trascendencia, haciéndolo inseparable del mundo. El resultado final de esta filosofía nos da un Dios hecho a la imagen del hombre. James condena todo intelectualismo en religión y sostiene que la filosofía en la forma de teología escolástica falla por completo cuando trata de definir los atributos de Dios en forma científica, como falla también al tratar de probar su existencia. Después de apelar al libro de Job dice: "El raciocinio es una senda relativamente superficial e irreal hacia la deidad". Y concluye James su discusión con las siguientes significativas palabras: "Con toda sinceridad pienso que debemos llegar a la conclusión de que carecen absolutamente de esperanza todos los empeños que, valiéndose

[21] Crr. Theol. In Outline, pag, 101

de procesos enteramente intelectuales, se encaminan a demostrar la verdad de las afirmaciones respecto a experiencias directamente religiosas."[22] James tiene más confianza en el método pragmático que busca un Dios que satisface las necesidades prácticas del hombre. En su concepto basta con creer que "más allá de cada hombre y en forma inseparable de él existe un gran poder que ve con simpatía al hombre y a sus ideales. Todo lo que los hechos requieren es que ese poder sea otro, y más grande que lo que tenemos conciencia de ser nosotros. Cualquier poder de cualquiera dimensión sería bueno con tal de que fuera suficientemente grande para merecer nuestra confianza al momento de dar el próximo paso. No necesita ser ni infinito ni único. Hasta puede concebirse un poco más grande que uno de nosotros y más semejante a Dios mismo, en forma tal que el actual yo de cada uno no parezca sino mutilada expresión. Todo el universo puede concebirse como una colección de esos poderes personales, de diferentes grados y alcances, sin que absolutamente reine entre ellos ninguna forma de unidad".[23] Así se nos abandona a la idea de un Dios finito.[24]

El único camino adecuado para obtener perfectamente un conocimiento fidedigno de los atributos divinos es el estudio de la revelación de Dios mismo en la Escritura. Cierto es que podemos adquirir algún conocimiento de la grandeza y poder, la sabiduría, y bondad de Dios, por medio del estudio de la naturaleza; pero aun para alcanzar un adecuado concepto de estos atributos será necesario que volvamos a la Palabra de Dios. En la teología de la revelación procuramos aprender de la Palabra de Dios cuales son los atributos del Ser divino. El hombre no extrae conocimiento de Dios como lo hace de otros objetos de estudio; sino que Dios mismo es quien le concede ese conocimiento al hombre, un conocimiento dado por el mismo Dios, y que al hombre solamente toca aceptarlo y apropiárselo. Por consiguiente, para lograr la apropiación y entendimiento del conocimiento revelado, es de la mayor importancia reconocer el hecho de que el hombre fue creado a la imagen de Dios y que en consecuencia halla edificantes analogías en su propia vida. A diferencia del método a priori de los escolásticos que deducían los atributos haciéndolos originar de la idea de un Dios perfecto, nuestro método puede llamarse a posteriori, puesto que tiene su punto de partida no en un Ser abstractamente perfecto, sino en la plenitud de la revelación del mismo Dios, y a la luz de ella procuramos conocer al Ser divino.

---

[22] Varieties of Religious Experience. Pág. 455.

[23] Ibid, Pág. 525.

[24] Compárese Baillie, Our Know Jedge of God, Págs. 251 y siguientes.

DIVISIONES QUE SUGERIMOS PARA LOS A TRIBUTOS.

El problema de la clasificación de los atributos divinos ha cautivado durante mucho tiempo la atención de los teólogos. Diversas clasificaciones se han sugerido, la mayor parte de las cuales distinguen dos clases generales. Estas clases se distinguen por diferentes nombres y representan diferentes puntos de vista; pero sustancialmente son una misma en las diversas clasificaciones. Las que siguen son las más importantes:

1. ALGUNOS HABLAN DE ATRIBUTOS NATURALES Y MORALES. De los primeros son, por ejemplo, la propia existencia, la simplicidad, la infinidad, etc., y pertenecen a la naturaleza constitucional de Dios, distinguiéndose de su voluntad. Los atributos morales, son, por ejemplo, la verdad, fa bondad, la misericordia, la justicia, la santidad, etc., que caracterizan a Dios como Ser moral. La objeción a esta clasificación es que los designados como atributos morales son en efecto, tan verdaderamente naturales (es decir, originales) en Dios, como lo son los otros. Dabney prefiere esta división; pero admite, en vista de la citada objeción, que los términos usados en la clasificación no son adecuados.

2. EL PREFERIRÍA HABLAR DE ATRIBUTOS MORALES Y NO MORALES. Otros distinguen entre atributos absolutos y relativos. Los primeros corresponden a la esencia de Dios considerado en sí mismo, en tanto que los segundos corresponden a la esencia divina en relación con su creación. En la primera clase quedan incluidos atributos como la existencia propia, la inmensidad, la eternidad; y en la segunda otros atributos como la omnipresencia y la omnisciencia. Esta división parece fundarse sobre la hipótesis de que podemos adquirir algún conocimiento de Dios, tal como es en sí mismo, sin tomar en cuenta para nada las relaciones que mantiene con sus criaturas. Pero esto no es así, y por consiguiente propiamente hablando, todas las perfecciones de Dios son relativas, y señalan lo que El es en relación con el mundo. Evidentemente Strong no reconoce la objeción, y prefiere esta división.

3. ADEMÁS, OTROS DIVIDEN LAS PERFECCIONES DIVINAS EN ATRIBUTOS INMANENTES O INTRANSITIVOS, Y EMANENTES O TRANSITIVOS. Strong combina esta división con la precedente cuando habla de atributos absolutos o inmanentes y relativos o transitivos. Los primeros son aquellos que no se proyectan ni operan fuera de la esencia divina sino que permanecen inmanentes, tales como la inmensidad, la simplicidad, la eternidad, etc., y los

segundos son aquellos que irradian y producen efectos externos de Dios, como la omnipotencia, la benevolencia, la justicia, etc. Pero si algunos de los atributos divinos fueran estrictamente inmanentes, todo conocimiento de ellos estaría fuera de nuestro alcance. H. B. Smith recalcan que cada uno de los atributos debe ser tanto inmanente como transeúnte.

4. LA DISTINCIÓN MÁS COMÚN ES LA QUE CLASIFICA LOS ATRIBUTOS EN INCOMUNICABLES Y COMUNICABLES. Los primeros son aquellos que ninguna analogía tienen con la criatura, por ejemplo, la aseidad, la simplicidad, la inmensidad, etc.; los segundos son aquellos que tienen alguna analogía con las propiedades del espíritu humano, por ejemplo, el poder, la bondad, la misericordia, la justicia, etc. Esta distinción no encuentra aprobación entre los luteranos, pero en los círculos reformados siempre ha sido popular y puede encontrarse en obras tan representativas como las de los profesores de Leyden,[25] Mastricht y Turretin.

Sin embargo, se sintió desde muy al principio que esta distinción era insostenible sin añadirle una calificación más precisa puesto que desde cierto punto de vista todos los atributos pueden llamarse comunicables. Ninguna de las perfecciones divinas es comunicable en la infinita perfección con que se encuentra en Dios; pero al mismo tiempo existen débiles rasgos en el hombre, hasta de aquellos atributos de Dios que llamamos incomunicables.

Entre los más recientes teólogos reformados hay la tendencia de rechazar esta distinción en favor de alguna otra división. Dick, Shedd y Vos conservan la antigua división. Kuyper expresa su desafecto con ella y, sin embargo, la reproduce en sus virtudes per antithesin y virtudes per synthesin. Bavinck, después de seguir otro orden en su primera edición de su Dogmática, vuelve al primer orden en la segunda edición.

Honig prefiere seguir la división dada por Bavinck en su primera edición. Y, finalmente Hodge, H. B. Smith y Thornwell siguen una división sugerida por el Catecismo de Westminster. Sin embargo, la clasificación de los atributos en dos divisiones principales, como se encuentran en las clasificaciones que acabamos de presentar, es realmente característica de todas las otras divisiones, de modo que todas quedan sujetas a la objeción de que aparentemente dividen el Ser de Dios en dos partes; que la primera que se discute es, Dios como es en sí mismo, Dios como el Ser Absoluto; y en seguida, Dios como es en relación con sus criaturas, Dios como un Ser personal.

[25] Synopsis Purioris Theologiæ.

Se dirá, posiblemente, que tal manera de tratar los atributos no proporciona de ellos un concepto concreto y armonioso. Esta dificultad sin embargo, se hace obvia, si se entiende con claridad que las dos clases de atributos mencionados no están estrictamente coordinados; sino que los que pertenecen a la primera clase caracterizan a todos los que pertenecen a la segunda, de manera que puede afirmarse que Dios es uno, absoluto, inmutable e infinito en su conocimiento y sabiduría, en su bondad y amor, en su gracia y misericordia, en su justicia y santidad.

Si tenemos en mente lo anterior, y también recordamos que ninguno de los atributos de Dios es incomunicable en el sentido de que no haya en el hombre alguna traza de él; y que ninguno es comunicable en el sentido de que se encuentre en el hombre en la misma plenitud con que se encuentra en Dios, veremos que no hay razón para que nos apartemos de una ya antigua clasificación que se considera familiar en la teología reformada.

Por razones prácticas parece muy deseable conservada.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué objeciones se hacen al uso del término "atributos", aplicado a Dios?
2. ¿Se hacen las mismas objeciones al término alemán "Eigenschaften" y al holandés "eigenschappen"?
3. ¿Con qué nombre designaba Calvino los atributos?
4. ¿Qué objeción se hace al concepto que toma los atributos como partes de Dios o como adiciones al Ser Divino?
5. ¿Qué conceptos defectuosos acerca de los atributos eran comunes en la Edad Media?
6. En su investigación sobre los atributos ¿seguían los escolásticos un medio a priori o a posteriori; deductivo o inductivo?
7. ¿Por qué el método escolástico se considera genuinamente extraño a la teología de la revelación?
8. ¿Qué otras clasificaciones de los atributos se han sugerido además de las que hemos mencionado en este capítulo?
9. ¿Por qué, tácitamente, está fuera de lugar proporcionar una división perfecta?
10. ¿Qué división sugiere el Catecismo Menor de Westminster? (Véase P. y R. 4.)

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Bavinck, Geref Dogm. II, pp. 100 123
2. Dabney, Lectures on Theol. pp. 147 151
3. Hodge, Syst. Theol. I, pp. 368 376
4. Honig, Geref. Dogm. pp. 182 185
5. Kaftan, Dogm. pp. 168 181
6. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, pp. 268 287
7. Pieper, Christ. Dogm. I, pp. 524 536
8. Pope. Chr. Theol. I, pp. 287 291
9. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 334 338
10. Steenstra, the Being of God as Unity and Trinity. pp. 89 11.
11. Thomwell, Collected Works. I, pp. 158 172

CAPITULO 6: LOS ATRIBUTOS INCOMUNICABLES (DIOS COMO SER ABSOLUTO)

Ha sido muy común en la teología, hablar de Dios como del Ser Absoluto. Al mismo tiempo resulta que el término "absoluto" es más característico de la filosofía que de la teología. En la metafísica, el término "el Absoluto" es una designación para la última base de toda existencia; y se piensa a veces que el Absoluto de la filosofía y el Dios del teísmo son uno y el mismo. Pero eso, no necesariamente es así. De hecho, resulta imposible igualar el concepto usual del Absoluto con el Dios de la Biblia y de la Teología Cristiana. El término "absoluto" se deriva del latín absolutus, vocablo compuesto de ab, (desde) y 'Volveré (soltar), lo que indica una condición de libertad, o libre de limitaciones e impedimentos. Este pensamiento fundamental se elaboró en diversas maneras, y así fue como el Absoluto se consideró como aquel que está libre de todas las condiciones (El Incondicionado, o El que existe por sí mismo); libre de todas las relaciones, (El Irrelacionado); libre de todas las imperfecciones (El Perfecto); libre de todo fenómeno de diferencia o distinción, tales como materia y espíritu, Ser y atributos, sujeto y objeto, apariencia y realidad, (La Realidad, o Ultima Realidad).

La respuesta a la pregunta sobre que si el Absoluto de la filosofía puede identificarse con el Dios de la teología, depende del concepto que uno tenga del Absoluto. Si Spinoza concibe al Absoluto como al Ser que subsiste por sí mismo y con respecto al cual, todas las cosas particulares no son sino fugaces formas, identificando de esta manera a Dios con el mundo,

entonces no podemos participar con este concepto del Absoluto como Dios. Cuando Hegel contempla al Absoluto como la unidad del pensamiento y del ser, como la totalidad de todas las cosas y que incluye todas las relaciones, y en el cual todas las desarmonías del presente se resuelven en una perfecta unidad, nos vemos otra vez en la imposibilidad de seguirlo para reconocer a este Absoluto como bios, y cuando Bradley dice que su Absoluto no tiene relación con nada, y que no puede existir ninguna relación práctica entre el Absoluto y la voluntad finita, tenemos que estar de acuerdo en que ese Absoluto no puede ser el Dios de la religión cristiana, puesto que éste sí entra en relaciones con sus criaturas finitas. Bradley no puede concebir al Dios de la religión sino como finito. En cambio, cuando al Absoluto se le define como la Primera causa de todas las cosas existentes, o como la última base de toda realidad, o como el Ser que existe por sí mismo, éste sí puede ser considerado como idéntico con el Dios de la teología. El es el único Infinito, que no existe sujeto a ningunas necesarias relaciones, porque se basta por sí mismo, pero al mismo tiempo puede libremente entrar en diversas relaciones con su creación como un todo, y con sus criaturas. En tanto que los atributos incomunicables acentúan el Ser Absoluto de Dios, los atributos comunicables acentúan el hecho de que El entra en diversas relaciones con sus criaturas. Vamos, en este capítulo, a considerar las siguientes perfecciones de Dios.

LA PROPIA EXISTENCIA DE DIOS

Dios existe por sí mismo. La base de su existencia se encuentra en el mismo. A veces, esta idea se expresa diciendo que El es causa sui (su propia causa); pero esta expresión difícilmente puede ser acertada, puesto que Dios no tiene causa; El existe por la necesidad de sí propio y por tanto, necesariamente. El hombre, al contrario, no existe necesariamente, y tiene la causa de su existencia fuera de sí mismo, La idea de la propia existencia de Dios se expresaba generalmente por el vocablo aseitas, que significa que tiene su origen en sí mismo, pero los teólogos reformados casi generalmente sustituyeron esta expresión por el vocablo in dependen tia (independencia) , que expresa que Dios no es solamente independiente en su Ser, sino que también lo es en todo posible aspecto: en sus virtudes, decretos, obras, etc. Podría decirse que existe en la criatura una débil huella de esta perfección; pero sólo en el sentido de que la criatura, aunque es absolutamente dependiente, tiene, sin embargo, su propia existencia diferente. Pero naturalmente, esto dista mucho de lo que es existencia propia. Este atributo de Dios está generalmente reconocido, se da por entendido en todas las religiones paganas, y en el Absoluto de la filosofía. Cuando se concibe al Absoluto como existente por sí mismo, y como la última razón de todas las

cosas, que voluntariamente entra en variadas relaciones con otros seres, puede identificarse como el Dios de la teología. Siendo el Dios que existe por sí mismo, no es independiente sólo en sí mismo, sino que también hace que todas las cosas dependan de Él. Esta propia existencia de Dios encuentra expresión en el nombre Jehová. Únicamente como existente por sí mismo, y como el Único Independiente, puede Dios darnos la seguridad de que eternamente será el mismo en relación con su pueblo. Se encuentran indicaciones adicionales de lo anterior, en la afirmación de Juan 5: 26, "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio también al Hijo que tuviese vida en sí mismo"; en la declaración de que El es independiente de todas las cosas, y que todas las cosas existen solamente por causa de Él, Salmo 94: 8 y siguientes; Isa. 40: 18 y siguientes; Hechos 7: 25; Y en afirmaciones que implican su independencia de pensamiento, Rom. 11: 33, 34, su independencia de voluntad, Dan 4: 35; Rom. 9: 19; Ef. 1: 5; Apoc. 4: 11; su independencia de poder, Salmo 115: 3; Y su independencia de designio, Salmo 33: 11.

LA INMUTABILIDAD DE DIOS

La inmutabilidad de Dios es necesaria concomitante de su Aseidad. La inmutabilidad es aquella perfección por medio de la cual, Dios se despoja de todo cambio no solamente en su Ser, sino también en sus perfecciones, propósito y promesas. En virtud de este atributo queda exaltado sobre todos los sucesos, y está libre de todo aumento o disminución, de todo crecimiento o decadencia en su Ser y en sus perfecciones. Su conocimiento y planes, sus principios morales y voliciones permanecen para siempre los mismos. Hasta la razón nos enseña que ningún cambio es posible en Dios, puesto que todo cambio conduciría a mejor o a peor. Pero en Dios, que es la absoluta Perfección, son imposibles por igual las mejoras o las deterioraciones. Esta inmutabilidad de Dios claramente se enseña en pasajes de la Escritura como los siguientes: Ex 3:14; Sal 102: 26 28; Isa. 41:4; 48:12; Mal 3:6; Rom. 1: 23; Heb. 1: 11 y 12; Santo 1: 17. Al mismo tiempo hay muchos pasajes de la Escritura que aparentemente atribuyen cambios a Dios. ¿No fue Él quien habitaba en la eternidad, procedió enseguida a la creación del mundo, fue Dios encarnado en 'Cristo, y hace su morada en la Iglesia como Espíritu Santo? ¿ N o es El a quien &e le representa revelándose y ocultándose, viniendo y regresando, arrepintiéndose y cambiando de intención, tratando al hombre antes de su conversión de un modo, y después de su conversión de otro modo? Compárese Ex 32: 10 14; Jonás 3: 10; Prov. 11: 20; 12: 22; Salmo 18: 26 y 27. La objeción así implicada se basa hasta cierto punto en falta de comprensión. La inmutabilidad divina no debe entenderse como si implicara inmovilidad, como si en Dios no hubiera

movimiento. Hasta se acostumbra en teología hablar de Dios como actus purus, un Dios que siempre está en acción. La Biblia nos enseña que Dios entra en multiformes relaciones con el hombre, y como si así fuera, vive la vida humana con los hombres. Todo cambia alrededor de Dios, cambian las relaciones del hombre para con El; pero no se efectúa cambio alguno en el Ser Divino, ni en sus atributos, decretos, motivos de acción, ni en sus promesas. El propósito creativo estuvo eternamente con Él, y no hubo cambio en El cuando ese propósito se realizó por un sencillo y eterno acto de su voluntad. La encarnación no ocasionó cambio en el Ser o en las perfecciones de Dios, ni en su propósito, porque fue su eterno beneplácito enviar al Hijo de su amor al mundo. Y si la Escritura dice que Dios se arrepiente, que cambia de intención, y que muda sus relaciones con los pecadores cuando estos se arrepienten, debemos recordar que esta es únicamente una manera antropopática[26] de hablar. En realidad, el cambio no se efectúa en Dios sino en el hombre, y en las relaciones de éste con Dios. Es importante mantener la inmutabilidad de Dios en contra de la doctrina de los Pelagianos y de los Arminianos que enseñan que Dios está sujeto a cambio, ni ciertamente en cuanto a su Ser, pero sí en cuanto a su conocimiento y voluntad, en forma tal que sus decisiones en gran parte dependen de las acciones del hombre; en contra también de la idea panteísta de que Dios es un eterno devenir más bien que un Ser absoluto, y que ese inconsciente gradualmente va desenvolviéndose en consciente personalidad en el hombre; y además, en contra de la tendencia actual de algunos, de hablar de un finito, que se debate, y que gradualmente llega a ser Dios.

LA INFINIDAD DE DIOS

La infinidad de Dios es aquella perfección suya por medio de la cual queda libre de todas las limitaciones. Al atribuirla a Dios negamos que haya o pueda haber algunas limitaciones para el Ser Divino o para sus atributos. En la infinidad se implica que Dios no puede estar limitado por el Universo, por el tiempo espacio del mundo, o confinado al Universo. La infinidad no confunde la identidad de Dios con la suma total de cosas existentes, ni excluye la coexistencia de las cosas derivadas y finitas con las cuales Dios sostiene relación. La infinidad de Dios debe concebirse como intensiva, y no debe confundirse con la extensión ilimitada como si Dios se expandiera por todo el Universo, una parte de su Ser tocándonos aquí y otra a los de más allá, porque Dios no tiene cuerpo y, por lo tanto, no tiene extensión. Tampoco debe considerarse la infinidad como un concepto meramente negativo, aunque es perfectamente cierto que no podemos formamos una idea positiva de ella. En

[26] Atribuir a Dios las pasiones del hombre. N. Del T.

Dios es una realidad plenamente comprendida sólo por El. Pasemos a distinguir varios aspectos de la infinidad de Dios.

SU ABSOLUTA PERFECCIÓN

Esta es la infinidad del Ser Divino considerada en sí misma. No debe entenderse en sentido cuantitativo, sino cualitativo; ella califica todos los atributos comunicables de Dios. El poder infinito no es un quantum absoluto, sino una inagotable potencia de poder; y la infinita santidad no es un ilimitado quantum de santidad, sino una santidad que está cualitativamente libre de toda limitación o defecto. Lo mismo debe decirse del conocimiento y de la sabiduría infinitos, y del amor y de la justicia infinitos. El Dr. Orr dice: "Quizá podemos decir que la infinidad en Dios es finalmente: (a) interna y cualitativamente, ausencia de toda limitación y defecto; (b) ilimitada potencialidad".[27] En este sentido de la palabra la infinidad de Dios es simplemente idéntica con la perfección del Ser Divino. La prueba escritural de lo anterior se encuentra en Job 11: 1 10; Sal 145: 3; Mat. 5: 48.

SU ETERNIDAD

La infinidad o Infinitud en relación con el tiempo se llama eternidad. La forma en que la Biblia describe la eternidad de Dios es simplemente diciendo que su duración abarca edades sin fin. Sal 90: 2; 102: 12; Ef. 3: 21. Debemos recordar, sin embargo, que al hablar así, la Biblia usa el lenguaje popular, no el de la filosofía. Generalmente, concebimos la eternidad de Dios' de la misma manera, es decir, como duración infinita prolongada tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Pero ese solamente es un modo popular y simbólico de representar lo que en realidad trasciende el tiempo y difiere de él esencialmente. La eternidad en el estricto sentido de la palabra se adscribe a lo que trasciende todas las limitaciones temporales. Que esto se aplica a Dios en ese sentido es lo que declara cuando menos II Pedro 3: 8. "El tiempo", dice el Dr. Orr, "estrictamente tiene relación con el mundo de objetos que existen en sucesión. Dios llena el tiempo; está en cada parte de él, pero su eternidad, sin embargo, no es este existir en el tiempo. La eternidad es, más bien, lo que hace contraste con el tiempo".[28] Nuestra existencia queda dividida por días, semanas, meses y años; no así la existencia de Dios. Nuestra vida está dividida en pasado, presente y futuro; pero en la vida de Dios no cabe semejante división. El es el eterno "Yo soy". Su

[27] Side-Lights on Christian Doctrine. p. 26.

[28] Ibid. Pág. 26.

eternidad puede definirse como aquella perfección divina por medio de la cual El se eleva sobre todas las limitaciones temporales) todas las sucesiones de momentos) y goza de la plenitud de su existencia en un indivisible presente. La relación de Eternidad a tiempo constituye uno de los más difíciles problemas de la filosofía y de la teología, quizá de imposible solución en nuestras presentes condiciones.

SU INMENSIDAD

La infinitud de Dios puede también contemplarse con relación al espacio, y entonces se llama su inmensidad. Puede definirse como aquella perfección del Ser divino por medio de la cual trasciende todas las limitaciones espaciales) y sin embargo está presente en cada sitio del espacio con todo su Ser. La Inmensidad tiene un lado negativo y otro positivo; le niega todas las limitaciones espaciales al Ser divino y afirma que Dios está sobre el espacio y llena sitio de éste con toda la plenitud de su Ser.

Añadimos y repetimos estas últimas palabras para poner en guardia contra la idea de que Dios está difuso por todo el espacio, de modo que una parte de su Ser está presente en este lugar y otra parte en algún otro lugar. Distinguimos tres modos de estar presente en el espacio. Los cuerpos están en el espacio en forma circunscripta, porque están rodeados por él; los espíritus finitos están en el espacio en forma conclusiva o fija, puesto que no pueden estar en todas partes, sino solamente en un lugar definido, y a diferencia de los dos anteriores, Dios está en el espacio y lo llena en forma plena, porque llena todo sitio o lugar.

No está ausente de ninguna parte del espacio, ni más presente en un lugar que en otro. En cierto sentido las expresiones "inmensidad" y "omnipresencia" aplicadas a Dios, denotan la misma cosa y pueden, por tanto, considerarse como sinónimos. Pero hay un punto de diferencia que debe notarse cuidadosamente. "Inmensidad" señala el hecho de que Dios trasciende a todo espacio sin quedar sujeto a las limitaciones de éste; en tanto que "omnipresencia" denota que a pesar de lo anterior, El hinche cada parte del espacio con su Ser completo.

La inmensidad hace énfasis en la transcendencia de Dios, y la omnipresencia en su inmanencia. Dios está inmanente en todas sus criaturas, en su creación total; pero de ninguna manera encerrado por ella. En lo que atañe a las relaciones de Dios con el mundo, debemos evitar, por una parte el error del panteísmo, tan característico en una gran parte del pensamiento actual con su negación de la trascendencia de Dios y su hipótesis de que el Ser de Dios es realmente la sustancia de todas las cosas; y por otra parte, el concepto teísta de que Dios en verdad está presente en la creación *per potentiam* (con su poder): pero no *per*

essentiam et naturam (con su verdadero Ser v naturaleza) y actúa sobre el mundo desde la distancia.

Aunque Dios es distinto del mundo y no puede ser identificado con él, sin embargo, está presente en cada sitio de su creación, no solamente *per potentiam,* sino también *per essentiam.* Esto no significa, sin embargo, que esté igualmente presente, ni presente en el mismo sentido en todas sus criaturas. Naturalmente habita en ellas de acuerdo con la naturaleza de dichas criaturas.

No habita en el hombre, ni en el mundo inorgánico como en la creación orgánica, ni en el malvado como en el piadoso, ni en la Iglesia como en Cristo. Hay una interminable variedad en la manera en que El está inmanente en sus criaturas, y en la medida en Que éstas revelan a Dios ante quienes tienen ojos para ver. La omnipresencia de Dios está claramente revelada en la Escritura.

El cielo y la tierra no le pueden contener. 1 Rey. 8: 27: Isa. 66: 1; Hech. 7: 48 y 49: al mismo tiempo que El llena cielos y tierra. El está próximo a cada uno de quienes le buscan: Sal 139: 7 10; Jer. 23: 23 y 24; Hech. 17: 27 y 28.

LA UNIDAD DE DIOS

Se hace distinción entre Unitas singularitatis y Unitas simplicitatis.

LAS UNITAS SINGULARITATIS

Este atributo insiste sobre la unidad y la unicidad de Dios, el hecho de que él es numéricamente uno (unidad) y que en su carácter es único (unicidad). Implica que no hay sino un solo Ser Divino, que la naturaleza del caso exige que haya solamente uno, y que todos los otros seres tiene su existencia de Él, por El y par El. El La Biblia nos enseña en varios pasajes que hay solamente un Dios verdadero.

Salomón suplicaba a Dios que sostuviera la causa de su pueblo "para que todos los pueblos de la tierra conocieran que solamente Jehová es Dios y que no hay otro", 1 Reyes 8: 60. Y Pablo escribió a los Corintios, "Pero para nosotros hay solamente un Dios, el Padre, de quien son todas las cosas, y nosotros para El; y sólo un Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por medio de El." 1 Cor. 8: 6.

En forma parecida escribe a Timoteo, "Porque hay un Dios, y asimismo un Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" 1 Tim. 2: 5. Otros pasajes no insisten en la unidad numérica de Dios tanto como insisten en su unicidad. Así acontece en las bien conocidas palabras de Deut. 6: 4, "Oye, oh Israel, Jehová nuestro Dios, Jehová uno es". El vocablo hebreo "echad", traducido por "uno" puede también traducirse "solamente uno", lo que es equivalente al alemán "einig" y al holandés "eenig".

Y parece' ser ésta la mejor traducción. Keil insiste en el hecho de que este pasaje no enseña la unidad numérica de Dios, sino más bien que Jehová es el único Dios que tiene derecho al nombre Jehová. Este es también el significado del vocablo en Zacarías 14: 9. La misma idea está bellamente expresada en la pregunta de estilo retórico en Ex 15: 11, "¿Quién como Tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios?"

Con esto quedan excluidos todos los conceptos politeístas acerca de Dios.

LA UNITAS SIMPLICITATIS

En tanto que la unidad expuesta en el párrafo precedente coloca Dios aparte de los otros seres, la perfección que ahora vamos a considerar tiene por objeto expresar la unidad interna y cualitativa de Ser Divino. Cuando hablamos de la simplicidad de Dios queremos describir con esta expresión el estado o la cualidad de su ser simple, la condición de un ser libre de toda división en partes, y por tanto libre también de toda composición.

Significa que Dios no está compuesto, y que no es susceptible de división en ningún sentido de la palabra. Esto implica entre otras cosas que las tres personas de la Deidad no son otras tantas fracciones que entran en la composición de la esencia divina, que no hay diferencia entre la esencia de Dios y sus perfecciones, y que sus atributos no son adiciones a su esencia.

Puesto que tanto la esencia como los atributos son uno, la Biblia puede hablar de Dios como luz y como vida, como justicia y amor, identificándolo así con sus perfecciones. La simplicidad de Dios se deduce de algunas de sus otras perfecciones; de su Aseidad, que excluye la idea de que alguien le precedió, como resulta en el caso de los compuestos; de su inmutabilidad, la que no podría afirmarse de su naturaleza, si ésta estuviera constituida por diferentes partes.

Mucho se discutió sobre esta perfección durante la Edad Media, y fue negada por Socinianos y Arminianos. La Escritura no la afirma explícitamente; pero la implica al hablar de Dios como justicia, verdad, sabiduría, luz, vida, amor, etc., y de esta manera

indica que cada una de las mencionadas propiedades, siendo absolutamente perfecta, resulta idéntica con el Ser Divino.

En recientes obras de teología la simplicidad de Dios raramente se menciona. Muchos teólogos la niegan sin titubeos, sea porque la consideren como una mera abstracción metafísica, o porque, en su concepto, choca con la doctrina de la Trinidad. Dabney cree que no hay composición en la substancia de Dios; pero niega que en El la sustancia y los atributos sean una y la misma cosa. Dabney dice que Dios no es más simple, en este sentido, que los espíritus finitos.[29]

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué conceptos diferentes del Absoluto encontramos en la filosofía?
2. ¿Puede siempre el Absoluto de la filosofía identificarse con el Dios de la teología? ¿Cómo distingue Bradley entre estos dos?
3. ¿De qué manera se relaciona el Dios finito de James, Schiller, Ward, Wells y otros, con el Absoluto?
4. ¿Cómo se relacionan los atributos incomunicables de Dios con el Absoluto?
5. S. ¿Se excluye todo movimiento de Dios al admitir su inmutabilidad?
6. ¿Hasta qué punto la in mutabilidad excluye de Dios cambios de acción y de relaciones?
7. ¿Debe considerarse como un atributo la absoluta perfección de Dios?
8. ¿Por qué la Biblia representa la eternidad de Dios como una interminable duración?
9. ¿Es posible armonizar la trascendencia de Dios con su inmanencia?
10. ¿Cómo se interpreta frecuentemente la trascendencia en la teología moderna?
11. ¿Qué damos a entender cuando hablamos de la simplicidad de Dios?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 137 171
2. Charnock, Existence and Attributes of God. pp. 276 405.
3. Dabney. Syst. and Polem Theol. pp. 151 154

[29] Syst and polem. Theol, p 43 y siguientes.

4. Hodge, Syst. Theol. I. pp. 380.393
5. Knudson, the Doct. Of God. pp. 242 284
6. Kuyper. Dict. Dogm. Deo I, pp. 287 318
7. Pieper, Christ. Dogm. I, pp. 536 543; 547 549
8. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 338 353
9. Steenstra, God as Unity and Trinity. pp. 112 139
10. Strong. Syst. Theol. pp. 254 260, 275 279
11. Thomwell, Collected Works I, pp. 189.205

CAPITULO 7: LOS ATRIBUTOS COMUNICABLES (DIOS COMO ESPÍRITU PERSONAL)

Si los atributos discutidos en el capítulo anterior señalaron la importancia del Ser absoluto de Dios, los que ahora tenemos que considerar insisten sobre su naturaleza personal. En los atributos comunicables, Dios sobresale como un Ser moral, consciente, inteligente, libre; un Ser personal en el más alto sentido de la palabra. Durante mucho tiempo este asunto ha cautivado la atención de los filósofos, y todavía es asunto de debate si la idea de una existencia personal es consistente con la idea de lo absoluto. La respuesta a esta pregunta depende en gran parte del significado que atribuyamos a la palabra "Absoluto". Este vocablo ha sido usado en la filosofía con tres diferentes significados que pueden denominarse así: El agnóstico, el lógico y el causal.

1. Para el agnóstico el Absoluto carece de relaciones, y nada puede saberse de él, porque las cosas sólo se conocen mediante sus relaciones. Y si del absoluto nada se puede saber, tampoco puede atribuírsele personalidad. Todavía más, puesto que la personalidad es inconcebible sin relaciones, no puede ser identificada con un Absoluto que en su verdadera esencia no tiene relaciones.

2. En el absoluto lógico lo individual está subordinado a lo universal, y el más elevado universal es la última realidad. Así es la absoluta sustancia de Spinoza, y el espíritu absoluto de Hegel. Este Absoluto lógico puede expresarse en y por medio de lo finito; pero nada que sea finito puede expresar su naturaleza esencial. Asignarle personalidad, sería limitarlo a un modo de ser y destruiría su carácter absoluto. De hecho, semejante Absoluto o último resulta un mero concepto abstracto y vacío, carente de todo contenido.

3. El concepto causal del absoluto presenta a éste como el último fundamento de todas las cosas. De nadie depende, fuera de sí mismo; pero hace que todas las cosas dependan de él. Todavía más, no está necesaria y completamente ir relacionado, pero puede entrar en diversas relaciones con criaturas finitas. Semejante concepción del Absoluto no es inconsistente con la idea de la personalidad. Todavía más, deberíamos conservar en la mente que en su argumentación los filósofos operaban siempre con la idea de personalidad tal como ésta se encuentra en el hombre, y perdieron de vista el hecho de que en Dios la personalidad debe ser algo infinitamente más perfecto. De hecho, la personalidad perfecta se encuentra en Dios solamente, y la que vemos en el hombre, es nada más una copia finita del original. Todavía más, hay en Dios una triple personalidad de la cual no se encuentra analogía alguna en los seres humanos.

Varias pruebas naturales, muy semejantes a las que ya hemos citado en favor de la existencia de Dios, se presentan persistentemente para probar la personalidad de Dios.

1. La personalidad humana para poder explicarse exige un Dios personal. El hombre no existe por sí mismo ni es eterno; sino un ser finito con principio y fin. La causa reconocida debe ser suficiente para explicar satisfactoriamente los efectos. Puesto que el hombre es un sujeto personal, el poder que lo formó debe ser también personal. De otro modo resultaría que algo que es efecto supera a lo que pudiera ser la causa, lo cual es completamente imposible.

2. La creación en general da testimonio de la personalidad de Dios. En toda su estructura y constitución revela los más claros trazos de una inteligencia infinita, de las emociones más profundas, sublimes y tiernas, y de una voluntad que tiene que ser todopoderosa. Consecuentemente, nos vemos constreñidos a elevamos desde el mundo hasta el Hacedor del mundo, reconociéndolo como un Ser dotado de inteligencia, sensibilidad y voluntad, es decir, una persona.

3. La naturaleza moral y religiosa del hombre también señala la personalidad de Dios. Dotado de naturaleza moral, el hombre tiene impreso el sentido de obligación hacia lo que es justo, y esto necesariamente implica la necesidad de un Supremo Legislador. Además, su naturaleza religiosa constantemente lo impele a buscar comunión personal con algún Ser superior; y todos los elementos y actividades de la religión demandan un Dios personal como su objeto y finalidad. Hasta las llamadas religiosas panteístas, a menudo, sin quererlo, testifican que creen en un Dios

> personal. El hecho es que todas aquellas cosas como el arrepentimiento, la fe, la obediencia, la comunión y el amor, la lealtad en el servicio y en el sacrificio, la seguridad en la vida y en la muerte, carecen de significado a menos que encuentren su objeto apropiado en un Dios personal.

Pero en tanto que todas estas consideraciones son verdaderas y tienen algún valor como testimonio, no son, en forma alguna, las pruebas sobre las que apoya la teología su doctrina de la personalidad de Dios. La teología se remite para pruebas a la revelación del mismo Dios en la Escritura. El término "persona" no se aplica a Dios en la Biblia, aunque hay palabras como el hebreo panim, y el griego prósopon, que casi expresan la misma idea. Al mismo tiempo la Escritura testifica respecto a la personalidad de Dios en más de un modo. La presencia de Dios tal como se describe por los escritores del Antiguo y del Nuevo Testamento, es claramente una presencia personal. Y las representaciones de Dios en la Escritura, antropomórficas y antropopáticas, en tanto que pueden ser interpretadas de manera que no dañen la espiritualidad pura, y la santidad de Dios, difícilmente pueden justificarse, excepto sobre la hipótesis de que el Ser a quien se aplican es una persona verdadera, con atributos personales, aunque claro está, sin las limitaciones humanas. A Dios se le presenta en toda la Escritura como Dios personal, con quien los hombres pueden y deben conversar, en quien pueden confiar quien les sostiene en sus adversidades, y llena sus corazones con el gozo de la libertad y de la victoria. Y finalmente, la más alta revelación de Dios de la que da testimonio la Biblia es una revelación personal. Jesucristo revela al Padre en manera tan perfecta que pudo decir a Felipe, "El que me ha visto, ha visto al Padre", Juan 14: 9. Daremos pruebas más detalladas a medida que prosigamos en la discusión de los atributos comunicables.

LA ESPIRITUALIDAD DE DIOS

La Biblia no nos proporciona una definición de Dios. La aproximación más cercana a eso, se encuentra en las palabras de Cristo a la mujer samaritana, "Dios es Espíritu", Juan 4: 24. Al menos ésta es una declaración encaminada a decirnos en una sola palabra lo que Dios es. El Señor no dijo simplemente que Dios es un espíritu; sino que es Espíritu. La claridad de esta afirmación nos hace ver lo adecuado que es comenzar por discutir, primero que todo, la espiritualidad de Dios. Por medio de la enseñanza de la espiritualidad de Dios, la teología insiste en el hecho de que Dios tiene un Ser real, enteramente original y distinto del mundo, y que este Ser, verdadero o real, es inmaterial, invisible, y sin composición o extensión. En la espiritualidad se incluye el pensamiento de que todas las cualidades esenciales que pertenecen a la idea perfecta del Espíritu se encuentran en Dios; y que El es un Ser

consciente por sí y determinado por sí. Puesto que es Espíritu en el más absoluto y en el más puro sentido de la palabra, no hay en El composición de partes. La idea de la espiritualidad necesariamente excluye la adscripción de cualquiera semejanza de corporeidad a Dios, y de esta manera condena las fantasías de algunos de los primitivos gnósticos y de los místicos medievales, y de todos aquellos sectarios de la actualidad que adscriben un cuerpo a Dios. Ciertamente la Biblia habla de las manos, de los pies, de los ojos, de los oídos, de la boca y la nariz de Dios, pero al hacerlo habla de El antropomórfica o figurativamente, puesto que El trasciende nuestro conocimiento humano, y de El solamente podremos hablar en forma de tartamudeos al estilo de los hombres. Al adscribirle espiritualidad a Dios afirmamos también que El no tiene ninguna de las propiedades que pertenecen a la materia, y que no puede ser discernido por los sentidos corporales. Pablo habla de Él, como del "Rey eterno, inmortal, invisible" (1 Tim. 1: 17), y en otra vez como del "Rey de reyes, y Señor de señores, El único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver, al cual sea la honra y el imperio sempiterno", I Tim. 6: 15 y 16.

ATRIBUTOS INTELECTUALES

Se representa a Dios en la Escritura como Luz y por tanto como Perfecto en su vida intelectual. Esta categoría abarca dos perfecciones divinas, es decir, el conocimiento y la sabiduría de Dios.

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El conocimiento que Dios tiene puede definirse como aquella perfección divina por media de la cual, El, en una manera completamente única, se conoce y conoce todas las cosas posibles y actuales en un acto sencillísimo y eterno. La Biblia testifica abundantemente del conocimiento de Dios, por ejemplo en 1 Samuel 2: 3; Job 12: 13; Salmo 94: 9; 147: 4; Isa. 29:15; 40: 27 y 28. En relación con el conocimiento que Dios tiene, hay varios puntos que reclaman nuestra atención.

1. SU NATURALEZA: EN ALGUNOS PUNTOS MUY IMPORTANTES DIFIERE EL CONOCIMIENTO DE DIOS DE DE LOS HOMBRES. Es arquetipo, lo que significa que Dios conoce el universo como existió en su propia y eterna idea, antes de que existiera como realidad finita en tiempo y espacio; y que su conocimiento no

es como el nuestro, obtenido de fuera. Es conocimiento caracterizado por su absoluta perfección. "Como tal es intuitivo más bien que demostrativo o discursivo. Es innato e inmediato y no resultado de la observación, o de un proceso de razonamiento. Siendo perfecto, es también simultáneo y no sucesivo, de manera que ve todas las cosas en su totalidad, y no poco a poco, o una después de otra. Todavía, es conocimiento completo y enteramente consciente, en tanto que el del hombre es siempre parcial, frecuentemente confuso, y a menudo fracasa en llegar a la plena luz del saber. Se hace distinción entre el conocimiento necesario y el libre de Dios. El primero es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas posibles, y que descansa en la consciencia de su omnipotencia. Se llama conocimiento necesario, porque no está determinado por la acción de su divina voluntad. También se te conoce como conocimiento de mera inteligencia, atendiendo al hecho de que es enteramente un acto del intelecto divino, sin ninguna acción concurrente de la divina voluntad. El libre conocimiento de Dios es el que El tiene de todas las cosas actuales, es decir, de las cosas que fueron en el pasado, que son en el presente y que serán en el futuro. Se funda en el conocimiento infinito que Dios tiene acerca de su todo comprensivo e inmutable propósito eterno, y se le llama conocimiento porque está determinado por un acto concurrente de su voluntad también se le llama scientia visionis, es decir conocimiento de visión.

2. SU ALCANCE: EL CONOCIMIENTO DE DIOS NO SÓLO ES PERFECTO EN SU CLASE, SINO TAMBIÉN EN SU ALCANCE. Se llama omnisciencia, porque lo abarca todo. Para lograr la debida estimación de su alcance tenemos que particularizar del modo siguiente: Dios se conoce y conoce en sí mismo todas las cosas que provienen de Él, (conocimiento interno). Conoce todas las cosas tal como están aconteciendo, conoce el pasado, el presente y el futuro, y las conoce a todas en sus verdaderas relaciones. Conoce la esencia escondida de todas las cosas, a la cual el entendimiento del hombre no puede penetrar. Ve, no cómo ve el hombre que, tan sólo observa las manifestaciones externas de la vida, sino que penetra hasta las honduras del corazón humano. Además, El sabe lo que es posible tanto como lo que es real; y están presentes en su mente todas las cosas que bajo determinadas circunstancias deben ocurrir. La omnisciencia de Dios se enseña claramente en diversos pasajes de la Escritura. El es perfecto en conocimiento, Job 37: 16; ve, no la apariencia exterior, sino el corazón, 1 Samuel 16: 7; 1 Crónicas 28: 9 y 17; Salmo 139: 1 4; Jeremías 17: 10; observa los caminos de los hombres, Deuteronomio 2:7; Job 23: 10; 24:23; 31:4; Salmos 1:6; 119: 168; conoce el lugar de la habitación de ellos, Sal 33: 13, y los días de su vida, Salmo 37: 18. Esta doctrina del conocimiento de Dios debe sostenerse en contra de todas las tendencias panteístas que representan

a Dios como la base inconsciente de los fenómenos del mundo, y en contra de aquellos como Marción, Socinio y todos los que creen en un Dios finito y le atribuyen nada más un conocimiento limitado. Hay un asunto, sin embargo, que demanda discusión especial. Es el que se refiere al conocimiento anticipado (presciencia) que Dios tiene de las libres acciones de los hombres, y por consiguiente de los eventos condicionales. Podemos entender cómo Dios ejercita su presciencia en donde las cosas acontecen de necesidad; pero encontramos difícil concebir esa presciencia acerca de las acciones que el hombre origina libremente. Esta dificultad hace que algunos nieguen la presciencia de las libres acciones y que otros nieguen la libertad humana. Es del todo evidente que la Escritura enseña la presencia divina de los eventos contingentes: 1 Samuel 23: 10 13; II Reyes 13: 19; Salmo 81: 14 y 15; Isaías 42:9; 48: 18; Jeremías 2:2 y 3; 38; 17 20; Ezequiel 3:6; Mateo 11: 21; además no nos deja ninguna duda con respecto a la libertad del hombre. Verdaderamente, no permite negar ninguno de los términos del problema. Aquí tenemos que hacer frente a un problema que no podemos resolver en forma completa, aunque sí, es posible aproximamos a una solución. Dios ha decretado todas las cosas, y las ha decretado con sus causas y condiciones, para que acontezcan en el orden exacto en que tienen que acontecer; y su presciencia de las cosas futuras, y también de los eventos contingentes, descansa sobre su decreto. Esto soluciona el problema, hasta donde concierne a la presciencia de Dios. Pero ahora: surge la pregunta: ¿Es consistente la predeterminación de las cosas con la voluntad libre del hombre? Contestamos que ciertamente no lo es, si la voluntad libre se considera como indiferencia (arbitrariedad); pero este concepto de la libertad del hombre es infundado. La voluntad del hombre no es algo completamente indeterminado, algo que cuelga en el aire y que puede ser mecido arbitrariamente en cualquiera dirección. Es, más bien, algo enraizado en nuestra 'verdadera naturaleza, conectado con nuestros más profundos instintos y emociones, y determinado por nuestras razones intelectuales y por nuestro carácter genuino. Y si concebimos nuestra libertad humana como lubentia rationalis (la propia determinación razonable), entonces no tenemos suficiente garantía para decir que esa libertad humana es inconsistente con la presencia divina. Dice el Dr. Orr: "Existe una solución a este problema, aunque nuestras mentes no pueden comprenderla. Esa solución en parte, probablemente, consiste, no en negar la libertad, sino en un concepto revisado de la libertad. Porque la libertad, después de todo, no es arbitrariedad. Hay, en toda acción racional, un por qué para actuar una razón que decide la acción. El hombre verdaderamente libre no es el dudoso e indefinido, sino aquel que hayamos digno de fiar. En resumen, la libertad tiene sus

leyes espirituales y la Mente Omnisciente las conoce bien. Pero tenemos que reconocer que todavía queda un elemento de misterio."[30]Los teólogos jesuitas, luteranos y arminianos sugirieron la llamaban scsentia media, como una solución al problema. El nombre mismo señala que ocupa una posición media entre ambos conocimientos de Dios, el necesario y el libre. Difiere del primero en que su objeto no lo constituyen todas las cosas posibles,, sino una clase especial de cosas actualmente futuras; y del segundo, en que su base no es el propósito eterno de Dios, sino la libre acción de las criaturas, como algo sencillamente ya previsto.[31] Dice Dabney que se le llama mediato "porque se supone que Dios no llega a ella directamente para realizarla por medio del conocimiento de su propio propósito; sino indirectamente por medio de su infinito conocimiento de la manera en que actuarán las contingentes causas segundas bajo determinadas circunstancias externas, previstas o producidas por Dios."[32] Pero esta scientia media tampoco soluciona el problema. Intenta reconciliar dos cosas que lógicamente se excluyen una a la otra, es decir, libertad de acción en el sentido pelagiano, y una cierta presciencia de tal acción. Las acciones que de ningún modo son determinadas, ni directa, ni indirectamente por Dios, sino que dependen completamente de la voluntad arbitraria del hombre, difícilmente pueden ser objeto de la divina presciencia. Todavía más, resulta objetable, porque hace que el conocimiento divino dependa de la elección del hombre; tácitamente anula la certidumbre del conocimiento de los eventos futuros, y de esta manera, implícitamente niega la omnisciencia de Dios. Contradice, además, pasajes de la Escritura como los siguientes: Hechos 2: 23; Romanos 9: 16; Efesios 1: 11; Filipenses 2: 13.

LA SABIDURÍA DE DIOS

La sabiduría de Dios puede considerarse como un aspecto particular de su conocimiento. Es del todo evidente que conocimiento y sabiduría no son la misma cosa, aunque si están íntimamente relacionados. No siempre se encuentran juntos. Un hombre inculto puede sobrepasar en sabiduría a un erudito. El conocimiento se adquiere por medio del estudio, pero la sabiduría es el resultado del conocimiento intuitivo de las cosas. El primero es teórico, en tanto que la segunda es práctica, y hace del conocimiento su servidor para

[30] Side Lights on Chr. Doct. p. 30.

[31] A. A. Hodge. Outlines of Theology, p. 147.

[32] Syst. and Potern. Theol., p. 156.

algunos propósitos determinados. Ambos son imperfectos en el hombre; pero en Dios se caracterizan por su absoluta perfección. La sabiduría de Dios es su inteligencia, tal como se manifiesta en la adaptación de los medios a los fines. Esto señala el hecho de que Dios siempre lucha por los mejores fines posibles y escoge los mejores medios para la realización de sus propósitos. H. B. Smith definen la sabiduría divina como "aquel atributo de Dios por medio del cual Dios mismo produce los mejores resultados posibles con los mejores medios posibles". Podemos ser un poco más precisos y llamarla aquella perfección de Dios por medio de la cual El aplica su conocimiento a la obtención de sus fines conforme a la manera que más lo glorifique. La sabiduría de Dios implica un último fin al cual quedan subordinados los fines secundarios; y de acuerdo con la Escritura este fin último es la gloria de Dios, Romanos 11: 33; 14: 7 y 8; Efesios 1: 11 y 12; Colosenses 1: 16. En muchos pasajes la Escritura se refiere a la sabiduría y hasta la personifica, como en Proverbios 8. La sabiduría de Dios se manifiesta particularmente en la creación, Salmo 19: 1 7; 104: 1 34; en la Providencia, Salmo 33: 10 y 11; Romanos 8: 28; Y en la Redención, Romanos 11: 33; 1 Corintios 2: 7 y Efesios 3: 10.

LA VERACIDAD DE DIOS

La escritura usa diversas palabras para expresar la veracidad de Dios: ´Emeth, ‘amunah, ‘amen en el Antiguo Testamento; Y alethes (aletheia), alethinos y pistis, en el Nuevo Testamento. Esto ya apunta al hecho de que se incluye una variedad de ideas, tales como verdad, veracidad y fidelidad. Cuando a Dios se le llama verdad, hay que entenderlo en su más comprensivo sentido. El es la verdad, primero que todo en sentido metafísico, es decir, que en El la idea de la Divinidad está perfectamente cumplida; El es todo lo que como Dios debiera ser, y en ese concepto se le distingue de todos los llamados dioses, a los que se aplican los nombres de vanidad y mentira, Salmo 96: 5; 97: 7; 115: 4 8; Isaías 44: 9 y 10. El es también la verdad en un sentido ético, y como tal se revela como realmente es, de modo que su revelación es fidedigna en absoluto, Núm. 23: 19; Romanos 3: 4; Hebreos 6: 18. Finalmente, El es la verdad también en un sentido lógico, y en virtud de esto, conoce las cosas como realmente son y ha constituido la mente del hombre de tal manera que hasta el último de ellos pueda conocer no únicamente las apariencias sino también la realidad de las cosas. De este modo resulta que la verdad de Dios es la base de todo conocimiento. Debe mantenerse en nuestra mente, además, que las tres ideas anteriores no son sino diferentes aspectos de la verdad que en Dios es una misma. En vista de lo antedicho podemos definir la veracidad o verdad de Dios como aquella perfección de su Ser en virtud de la cual cumple perfectamente la idea de la divinidad, es perfectamente digno de nuestra confianza en su revelación y ve todas las cosas como en realidad son. A esta perfección se debe que

El sea la fuente de toda verdad, no solamente en la esfera de la moral y de la religión, sino también en cada uno de los campos de labor científica. La Escritura es muy enfática en sus referencias a Dios como la verdad: Ex 34: 6; Núm. 23: 19; Deuteronomio 32: 4; Salmo 25: 10; 31: 6; Isaías 65: 16; Jeremías 10:8,10:8, 10,11; Juan 14:6; 17:3; Tito 1:2; Hebreos 6: 18; 1 Juan 5: 20 y 21.

Hay todavía otro aspecto de esta perfección divina y es uno que siempre se considera como de la más grande importancia. Generalmente se le llama su fidelidad, en virtud de la cual siempre tiene presente su pacto y cumple todas las promesas que ha hecho a su pueblo. Esta fidelidad de Dios es de una importancia práctica extrema para el pueblo de Dios. Constituye para ellos la base de la confianza en Él, el fundamento de su esperanza y la causa de su gozo. Ella los salva de la desesperación a la que sus infidelidades fácilmente les conducirían; les da valor para proseguir no obstante todos sus fracasos, y llena sus corazones con exultantes anticipaciones, aun cuando sientan profundamente el hecho de haber perdido cualquier derecho a todas las bendiciones de Dios. Núm. 23 19; Deuteronomio 7: 9; Salmo 89: 33; Isaías 49: 7; 1 Corintios 1: 9; II Timoteo 2: 13; Hebreos 6: 17 y 18; 10: 23.

ATRIBUTOS MORALES

Los atributos morales de Dios se consideran generalmente como las más gloriosas perfecciones divinas. Con esto no queremos decir que algunos de los atributos de Dios sean en sí mismos más gloriosos y más perfectos que otros, sino que en relación con el hombre las perfecciones morales de Dios brillan con un esplendor inconfundible. Se discuten, por lo general, bajo los siguientes tres encabezados:

1. La bondad de Dios

2. La santidad de Dios

3. La justicia de Dios.

LA BONDAD DE DIOS

Casi siempre se trata como un concepto genérico que incluye algunas variedades y las cuales se distinguen de acuerdo con el objeto de cada una. La bondad de Dios no debe confundirse con su ternura, ya que esta expresa un concepto más restringido. Hablamos de algo como bueno cuando responde en todas sus partes al ideal. De aquí que en nuestra adscripción de bondad a Dios, la línea fundamental es que El, en todo sentido, es lo que como Dios debiera ser, y por consiguiente responde perfectamente es lo que como Dios debiera ser, y por consiguiente responde perfectamente al ideal expresado en la palabra "Dios". En es bueno en este sentido le dijo Jesús al joven príncipe: "Ninguno hay bueno, sino sólo uno, Dios". Marcos 10: 18. Pero, puesto que Dios es bueno en sí mismo, también es bueno para con todas sus criaturas, y puede por lo tanto, denominarse: fons omnium bonorum (La fuente de todo bien). El es fuente de todo bien y así se le representa de diversos modos en toda la Biblia. El poeta canta: "Porque contigo está la fuente de la vida; en tu luz veremos la luz". Salmo 36: 9. Todas las cosas buenas que las criaturas gozan en la presente vida y las que esperan en la futura manan hacia ellos de esta fuente inextinguible. Y no solamente eso, sino que Dios es también el summum bonum, el supremo bien para todas sus criaturas, aunque en diferentes grados, y según la medida en la cual pueden responder al propósito de su existencia. En nuestra presente relación naturalmente insistimos en la bondad ética de Dios y en los diferentes aspectos de ésta, según son determinados por la naturaleza de sus objetivos.

1. LA BONDAD DE DIOS HACIA. SUS CRIATURAS. Esta bondad puede definirse como aquella perfección de Dios que lo mantiene solicito para tratar generora y tiernamente con todas sus criaturas. Es el afecto que el Creador siente hacia todas sus criaturas sensibles como tales. El Salmista celebra esta bondad en sus bien conocidas palabras: "Jehová es bueno para con todos, y sus misericordias sobre todas sus obras." "Lo ojos de todos esperan en ti, y tú les das su comida en su tiempo: Abres tu mano, y colmas de bendición a todo ser viviente". Salmo 145: 9, 15 y 16. El benévolo interés de Dios se revela en su cuidado por el bien de sus criaturas. Naturalmente varía en grados, según la capacidad del objeto que lo ha de recibir. Y aunque no se limita a los creyentes, ellos son únicamente los que manifiestan una adecuada apreciación de sus bendiciones, el deseo de usarlas en el servicio de su Dios, y de este modo las disfrutan en más abundante medida. La Biblia se refiere a esta bondad de Dios en muchos pasajes como los siguientes: Salmo 36: 6; 104: 21; Mateo 5:45; 6:26; Lucas 6:35; Hechos 14: 17.

2. EL AMOR DE DIOS. Cuando la bondad de Dios se manifiesta hacia sus criaturas racionales asume el más alto carácter de amor, y este amor también se distingue conforme a los objetos en que termina. Para distinguirlo de la bondad de Dios en

general, puede definirse como aquella perfección de Dios que lo impele eternamente a comunicarse. Pues que Dios es absolutamente bueno en sí mismo, su amor no puede hallar perfecta satisfacción en ningún objeto que carezca de absoluta perfección. El ama a sus criaturas racionales a causa de sí mismo, o para expresarlo en otra forma: Se ama en ellas; las virtudes de Él, las ama en ellas; el trabajo de Él, lo ama en ellas; los dones de Él, los ama en ellas. Ni siquiera retira completamente su amor del pecador en su presente estado pecaminoso, aunque el pecado de este es una abominación delante de Él, puesto que Dios reconoce, aun en el pecador, la imagen impresa del mismo Dios, Juan 3: 16; Mateo 5: 44 y 45. Al mismo tiempo, Dios ama a tos creyentes con un amor especial, puesto que los contempla como sus hijos espirituales en Cristo. A ellos se comunica El, en el sentido más pleno y rico, con toda la plenitud de su gracia y misericordia. Juan 16: 27; Romanos 5: 8; 1 Juan 3: 1.

3. LA GRACIA DE DIOS, "GRACIA", ESTA PALABRA CARGADA DE SIGNIFICADO, ES UNA TRADUCCIÓN DEL HEBREO CHANAN, Y DEL GRIEGO CHAM. Según la Escritura, la gracia se manifiesta no sólo por Dios, sino también por los hombres, y en este último caso denota el favor que un hombre muestra a otro. Génesis 33: 8, 10, 18: 39: 4; 47: 25; Ruth 2: 2; 1 Samuel l: 18; 16: 22. En los casos citados no se deduce necesariamente que el favor sea inmerecido. Sin embargo, en lo general puede decirse que la gracia es el regalo gratuito de la generosidad para alguien que no tiene derecho a reclamarlo. Este es el caso singular donde al hablar de gracia se hace referencia a la gracia de Dios. Su amor para el hombre siempre es inmerecido y cuando se muestra a los pecadores hasta es rechazado. La biblia generalmente habla de la gracia para significar la inmerecida bondad o amor de Dios para quienes se han hecho indignos de ella por naturaleza bajo la condenación. La gracia de Dios es manantial de todas las 'bendiciones espirituales concedidas a los pecadores. Eso es lo que leemos en Efesios 1: 6 y 7; 2: 7 9; Tito 2: 11; 3: 4 7. En tanto que la Biblia con frecuencia habla de la gracia de Dios como gracia salvadora, también la menciona en un sentido más amplio, como en Isaías 26: 10; Jeremías 16: 13: La gracia de Dios es del mayor significado práctico para tos pecadores. Por gracia fue que el camino de la redención se abrió para ellos, Romanos 3: 24; n Corintios 8: 9; y también por gracia salió el mensaje de redención para todo el mundo, Hechos 14: 3. Por gracia los pecadores reciben el don de Dios en Jesucristo, Hechos 18: 27; Efesios 2: 8. Por gracia son justificados; Romanos 3: 24; 4: 16; Tito 3: 7; enriquecidos con dones espirituales, Juan 1: 16; n Corintios 8: 9; n Tesalonicenses 2: 16, y definitivamente heredan la salvación.

Efesios 2: 8; Tito 2: 11. Estando absolutamente desposeídos de méritos propios, dependen por completo de la gracia de Dios en Cristo. En la teología moderna, con su creencia en la capacidad inherente del hombre para mejorarse, la doctrina de la salvación por gracia prácticamente se ha convertido en una "nota perdida", y hasta la palabra "gracia" ha sido despojada de todo significado espiritual y desterrada de los temas religiosos. La conservan únicamente en el sentido de "amable", algo enteramente externo. Felizmente, hay algunas evidencias de un nuevo énfasis sobre el pecado y de una conciencia nuevamente despierta a la necesidad de la gracia divina.

4. LA COMPASIÓN DE DIOS. Otro importante aspecto de la bondad y amor de Dios, es su Compasión o Misericordia. La palabra hebrea que más generalmente se usa para designarla es chesed. Sin embargo, hay otra palabra que expresa una profunda y tierna compasión, la palabra racham, bellamente traducida como "misericordia" en la Biblia castellana. La Septuaginta y el Nuevo Testamento emplean la palabra griega eleos para designar la misericordia de Dios. Si la gracia divina considera al hombre como culpable delante de Dios, y, por tanto, necesitado del perdón, la misericordia de Dios lo considera como a uno que carga las consecuencias de su pecado, en lastimosa situación, y por tanto, necesitado de la ayuda divina. La misericordia de Dios puede definirse como la bondad o amor de Dios hacia los que se encuentran en miseria y angustia espirituales, sin tomar en cuenta que se lo merezcan. En su misericordia Dios se revela como compasivo, que se apiada de los que se hallan en miseria, y que está visto siempre para socorrerlos en sus agonías. Esta misericordia es gratuita, Deuteronomio 5: 10; Salmo 57: 10; 86: 5; y los poetas de Israel se deleitaban en cantarla porque permanece para siempre. I Crón. 16: 34; II Crón. 7: 6; Sal 136; Esdras 3 : 11. En el Nuevo Testamento se le menciona con frecuencia en compañía de la gracia de Dios, especialmente en las salutaciones, I Tim. 1: 2; 11 Tim. 1: 1; Tito 1: 4. Repetidamente se nos dice que gozan de ella los que temen a Dios, Ex 20: 6; Deut. 7: 7 : 9; Sal 86: 5; Luc. 1: 50. Sin embargo esto no quiere decir que se limite a ellos, aunque ellos, sí, la disfrutan de modo especial. Las misericordias de Dios están sobre todas sus obras, Sal 145: 9, y hasta los que no lo temen participan de ellas. Ezequiel 18: 23 32; 33: 11; Luc. 6: 35 y 36. La misericordia de Dios no debe considerarse como opuesta a su justicia. Únicamente se ejercita en armonía con la más estricta justicia de Dios y en atención a los méritos de Jesucristo. Otros nombres con que se le designa en la Biblia son "piedad", "clemencia" y "bondad".

5. LA PACIENCIA DE DIOS. Con la paciencia de Dios, designamos otro de los aspectos de su gran bondad o amor. En el hebreo se usa la expresión 'erek 'aph, que literalmente significa "grande de rostro" y también, "lento para la ira", en tanto que el griego expresa la misma idea por medio de la palabra makrothumia. Es aquel aspecto de la bondad o amor de Dios, en virtud de cual el soporta al obstinado y malvado a pesar de su persistente desobediencia. En el ejercicio de este atributo Dios ve al pecador permaneciendo en su pecado, a pesar de las amonestaciones y advertencias dirigidas a él. Se revela esta paciencia divina en el aplazamiento del juicio merecido sobre el pecador. La Escritura habla de esta paciencia en Ex 34: 6; Sal 86: 15; Rom. 2: 4; 9: 22 ; 1 Pedo 3: 20; 11 Pedo 3: 15 . Un término sinónimo, de muy ligera connotación diferente es "longanimidad".

LA SANTIDAD DE DIOS

La palabra hebrea para "ser santo", es quadash, derivada de la raíz qad, que significa cortar o separar. Es una de las más prominentes palabras religiosas del Antiguo Testamento, y se aplica ante todo a Dios. La misma idea ha sido traída por las palabras que encontramos en el Nuevo Testamento hagiazo y hagios. Ya se ve por lo anterior que no es correcto pensar que la santidad fundamentalmente es una cualidad moral o religiosa como generalmente se hace.

Su idea básica es la posición o relación entre Dios y alguna persona o cosa.

1. SU NATURALEZA. Es doble la idea bíblica de la santidad de Dios. En su significado original da a entender que El es absolutamente distinto de todas sus criaturas y exaltado sobre ellas en infinita majestad. Entendida así, la santidad de Dios es uno de sus atributos trascendentales y algunas veces se habla de ella como de su perfección central y Suprema. N o parece propio hablar de uno de los atributos de Dios como si fuera más central y fundamental que otro: pero si nos fuera permitido hacerlo, el énfasis de la Escritura sobre la santidad de Dios parecería justificar tal selección. Muy claro, sin embargo, es, que la santidad de Dios en este sentido de la palabra, no es exactamente un atributo moral, que pueda coordinarse con los otros, como el amor, la gracia, la misericordia, sino más bien, algo que es coextensivo con, y aplicable a todo lo que como predicado puede asociarse a Dios. El es santo en cada cosa que lo revela, en su bondad y gracia, tanto como en su justicia e ira. La santidad divina puede llamarse propiamente la "majestuosa santidad" de Dios y a ella se refieren pasajes como los siguientes: Ex 15: 11; I Sam. 2: 2; Is. 57: 15; Os. 11: 9. Esta santidad de Dios es la que Otto, en su importante

libro Das Heilige[33], reconoce como lo que es más esencial en Dios, designándolo como "lo numinoso"[34]. Otto reconoce que la santidad de Dios es parte de aquello que está fuera del alcance de la razón humana, no puede reducirse a conceptos, y abarca ideas como las de "absoluta imposibilidad de aproximación" y absoluta "suprema potencia" o "terrible majestad". Esta santidad despierta en el hombre un sentido de que absolutamente es nada, una "criatura consciente" o "criatura que siente" y que llega así al conocimiento de su absoluta bajeza. Pero la santidad de Dios tiene también en las Escrituras un aspecto específicamente ético, y éste, en nuestra relación con Dios, nos preocupa más directamente. La idea ética de la santidad divina no debe separarse de la idea de la majestuosa santidad de Dios. Aquella se origina y se desarrolla de ésta. La idea fundamental de la santidad moral de Dios es también la de separación, pero en este caso es separación del mal moral, es decir, del pecado. En virtud de su santidad Dios no tiene comunión con el pecado, Job 34: 10; Hab. 1: 13. Usándola en este sentido, la palabra "santidad" apunta a la imponente pureza o majestad moral de Dios. Pero la idea de santidad moral no es meramente negativa (separación del pecado); sino que también tiene contenido positivo, es decir, el de excelencia moral o perfección ética. Si el hombre reacciona hacia la imponente santidad de Dios con un sentido de reconocida insignificancia y temor, esa reacción hacia la santidad moral se revelará haciéndole sentir su impureza, y dándole conciencia de su pecado. Is. 6: 5. Otto también reconoce este elemento en la santidad de Dios, aunque insiste en el otro y describe la forma en que el hombre reacciona ante ella: El mero terror y la mera necesidad de esconderse de "lo tremendo" se ha elevado aquí al sentimiento de que el hombre en su "profanidad" no es digno de estar en la presencia del Santo y de que su completa indignidad personal podría manchar a la misma santidad.[35] La santidad moral de Dios puede definirse como ti aquella perfección divina en virtud de la cual Dios eternalmente quiere y mantiene su excelencia moral, aborreciendo el pecado y exigiendo pureza a sus criaturas morales.

2. SU MANIFESTACIÓN. La santidad de Dios está revelada en la ley moral, implantada en el corazón del hombre, declarada por medio de la conciencia, y más particularmente en la revelación especial de Dios. Tuvo lugar muy prominente en la ley dada a Israel. Aquella ley en todos sus aspectos estuvo calculada para imprimir sobre Israel la idea de la santidad de Dios y para despertar en el pueblo la necesidad

[33] Eng. Tr. The Idea Of The Holy

[34] Véase la Nota 2, de la página 45

[35] The idea Of the Holy, p.56

de llevar una vida santa. A este propósito sirvieron símbolos y tipos como, la nación santa, la tierra santa, la ciudad santa; el lugar santo y el sacerdocio santo. Además, se reveló en el modo en que Dios premió la obediencia a la ley y castigó a los transgresores con terribles castigos. La más alta revelación de la santidad de Dios nos ha sido dada en Jesucristo a quien se llama "el santo y el justo", Hech. 3: 14. El reflejó en su vida la perfecta santidad de Dios. Por último, la santidad de Dios también está revelada en la Iglesia, como el cuerpo de Cristo. Es un hecho sorprendente, al que con frecuencia se vuelve la atención, que la santidad con mucha más frecuencia se, atribuye a Dios en el Antiguo Testamento, que en el Nuevo, aunque también se le atribuye en el Nuevo Testamento, Juan 17: 11; 1 Pedro 1:16; Apoc. 4: 8 y 6: 10. Esto probablemente se deba a que en el Nuevo Testamento el término se asigna más particularmente para calificar a la tercera Persona de la Santísima Trinidad, como quien tiene la especial tarea, en la administración de la redención, de comunicar santidad a su pueblo.

LA JUSTICIA DE DIOS

Este atributo se relaciona estrechamente con la santidad de Dios. Shedd habla de la justicia de Dios como de "una forma de su santidad", y Strong la llama simplemente, "santidad transitiva". Sin embargo, estos términos se aplican solamente a lo que se acostumbra llamar justicia relativa de Dios, y no a la absoluta.

1. LA IDEA FUNDAMENTAL DE JUSTICIA. La idea fundamental de la justicia es la de estricta adhesión a la ley. Entre los hombres presupone que hay una ley a la cual deben conformarse. Se dice a veces que no podemos hablar de justicia en Dios, porque no hay ley a la cual El esté sujeto. Pero aunque no hay ley que esté por encima de Dios, hay ciertamente una ley que está en la naturaleza esencial de Dios. Y ésta constituye el modelo más elevado que es posible, por medio del cual todas las otras leyes tienen que ser juzgadas. Se ha hecho por regla general, una distinción entre la justicia absoluta de Dios y la relativa. La primera es aquella rectitud de la divina naturaleza, en virtud de la cual Dios es infinitamente justo en sí mismo, mientras que la segunda es aquella perfección de Dios por medio de la cual El se mantiene en contra de toda violación de su Santidad y deja ver en todo sentido que El es Santo. A esta rectitud es a la que más particularmente se le aplica el término "justicia". La justicia se manifiesta, especialmente, en darle a cada uno lo que le corresponde, conforme a sus merecimientos. La justicia inherente de Dios es la base natural de su justicia revelada al tratar con sus criaturas, pero es esta Última,

llamada también, justicia de Dios, la que aquí demanda nuestra consideración especial. Los términos hebreos para "justos" y "justicia" son tsaddik, tsedhek y tsedhakah correspondiendo a los vocablos griegos dikaios y dikaiosune, todos los cuales contienen la idea de, conformidad a un modelo. Constantemente la Escritura atribuye esta perfección a Dios, Esdras 9: 15; Neh. 9: 8; Sal 119: 137; 145: 17; Jeremías 12: 1; Lam. 1: 18; Dan 9: 14; Juan 17:25; II Tim. 4:8; I Juan 2:29; 3:7; Apoc. 16:5.

2. DISTINCIONES APLICADAS A LA JUSTICIA DE DIOS. Ante todo hay una justicia gubernativa de Dios. Esta justicia como el mismo nombre lo implica, es aquella que Dios despliega como Gobernante de buenos y malos. En virtud de ella, El ha instituido un gobierno moral en el mundo, e impuesto una ley justa sobre el hombre, con promesas de recompensa para el obediente, y advertencias de castigo para el transgresor. Dios aparece prominentemente en el Antiguo Testamento como el Legislador de Israel, Is. 33: 22; Y del pueblo en general, Sant. 4: 12; Y sus leyes son justas, Deut. 4: 8. Otras alusiones, bíblicas a este trabajo gubernamental de Dios, las hallamos en Sal 99: 4 y Rom. 1: 32. Estrechamente relacionada con la justicia gubernativa está la justicia distributiva de Dios. Se acostumbra utilizar esta expresión para designar la rectitud de Dios en la ejecución de la ley, y se relaciona con la distribución de las recompensas y los castigos, Is. 3: 10 y 11; Rom. 2: 6; 1 Pedo 1: 17. Es de dos clases.

    a. Justicia remunerativa, la que se manifiesta en el reparto de recompensas a los hombres y a los ángeles, Deut. 7: 9, 12 y 13; II Crón. 6: 15; Sal 58: 11 ; Miqueas 7: 20; Mat. 25 : 21 y 34; Rom. 2: 7; Heb. 11 : 26. Es realmente expresión del amor divino que derrama sus bondades, no sobre la base estricta de mérito, porque la criatura no puede presentar mérito alguno delante del Creador, sino conforme a promesa y convenio, Luc. 17: 10; 1 Cor. 4: 7. Las recompensas de Dios son gratuitas y fluyen de la relación de pacto establecido por El.
    b. Justicia retributiva, que se refiere a la aplicación de las penas. Es una manifestación de la ira divina. Aunque no habría lugar para ella en un mundo sin pecado, necesariamente tiene un lugar muy prominente en un mundo lleno de pecado. Vista como un todo, la Biblia insiste más en la recompensa de los justos que en el castigo de los malvados; pero esto último se destaca lo suficiente. Rom. 1: 32; 2: 9; 12: 19; II Tes. 1: 8; Y muchos otros pasajes. Debe hacerse notar que aunque el hombre no merezca la

recompensa, sí merece el castigo que se le da. La justicia divina está original y necesariamente obligada a castigar el mal; pero no a premiar el bien; Luc. 17: 10; 1 Cor. 4: 7; Job 41: 11. Muchos niegan la estricta justicia punitiva de Dios y quieren que Dios castigue al pecador para reformar algunos, o para desanimar a otros del pecado; pero estas afirmaciones no tienen base. El castigo del pecado tiene por objeto principal el mandamiento del derecho y la justicia. Por supuesto, podrá servir incidental mente y aun puede, secundariamente, proponerse para la reforma del pecador, o para hacer que otros desistan del pecado.

ATRIBUTOS DE SOBERANÍA

La soberanía de Dios se presenta en la Escritura un tono muy enfático. Se le presenta como el Creador y su voluntad como causa de todas las cosas. En virtud de su obra creativa le pertenecen los cielos, la tierra y todo lo que ellos contienen. Reviste plena autoridad sobre los ejércitos del cielo y los habitantes de la tierra. Sostiene todas las cosas con su omnipotencia y determina la finalidad que cada uno está destinado a servir. Gobierna como Rey en el más absoluto sentido de la palabra y todas las cosas dependen de Él y le sirven a Él. Hay un tesoro de evidencia escritural respecto a la soberanía de Dios; pero aquí limitaremos nuestras referencias a unos cuantos de los más significativos pasajes: Gen 14: 19; Ex 18: 11; Deut. 10: 14 y 17; 1 Crón. 29: 11 y 12; II Crón. 20: 6; Neh. 9: 6; Sal 22: 28; 47: 2,3,7,8; 50: 10 12; 95: 3 5; 115: 3; 135: 5 y 6; 145: 11 13; Jer. 27: 5; Luc. 1: 53; Hech. 17: 24¬26; Apoc. 19: 6. Dos atributos merecen discusión bajo este encabezado; es decir: (1) la soberana voluntad de Dios, (2) el soberano poder de Dios.

LA SOBERANA VOLUNTAD DE DIOS

1. LA VOLUNTAD DE DIOS EN GENERAL. La Biblia emplea diversas palabras para señalar la voluntad de Dios, es decir, los vocablos hebreos chaphets, tsebhu, ratson, y los griegos, boule y thelema. La importancia de la voluntad divina se hace visible de múltiples modos en la Escritura. Se le presenta como la causa última de todas las cosas. Todas las cosas se originan de ella: la creación y la preservación, Sal 135:6; Jer. 18:6; Apoc. 4: 11; el gobierno, Prov. 21: f; Dan 4: 35; la elección y la reprobación, Rom. 9: 15 y 16; Efesios 1: 11; los sufrimientos de Cristo, Luc. 22: 42; Hech. 2: 23; la regeneración, Santo 1: 18; la santificación, Fil 2: 13; los sufrimientos de los creyentes, 1 de Pedro 3: 17, la vida del hombre y su fin, Hech. 18: 21; Rom.

15: 32; Santo 4: 15 y hasta las cosas más pequeñas de la vida, Mat. 10: 29. De aquí que la teología cristiana siempre ha reconocido que la voluntad de Dios es la causa última de todas las cosas, aunque la filosofía algunas veces ha mostrado inclinación a buscar una causa más profunda en el íntimo Ser del Absoluto. Sin embargo, el empeño de fundar todas las cosas en el mero Ser de Dios casi siempre termina en panteísmo. La palabra "voluntad" aplicada a Dios, no siempre tiene el mismo significado en la Escritura.

a. Puede denotar la completa naturaleza moral de Dios incluyendo atributos tales como el amor, la santidad, la justicia, etc.
b. La facultad de propia determinación, es decir, el poder de determinar uno mismo su curso de acción, o de formar un plan
c. El producto de esta actividad, en otras palabras, el plan o propósito predeterminado
d. El poder de ejecutar este plan y de realizar este propósito (la voluntad de acción u omnipotencia); y
e. El régimen de vida trazado para las criaturas racionales. Lo que ahora vamos a considerar principalmente es la voluntad de Dios como la facultad de propia determinación. Esta puede definirse como aquella perfección del Ser Divino por medio de la cual, El; en un acto por demás sencillo, sale en busca de sí mismo como el supremo bien (es decir, se deleita en sí mismo, como Dios) y en busca de sus criaturas por causa de su mismo nombre y así su voluntad es el fundamento del ser y de la continuada existencia de esas criatura. Con referencia al universo y a todas las criaturas que hay en El, su voluntad incluye naturalmente la idea de causación.

2. DISTINCIONES APLICADAS A LA VOLUNTAD DE DIOS. Varias distinciones han sido aplicadas a la voluntad de Dios. Algunas de estas han encontrado muy poca acogida en la Teología Reformada, tales como la distinción entre voluntad antecedente y voluntad consecuente de Dios, y aquella otra distinción entre voluntad absoluta y voluntad condicional. Estas distinciones fueron no solamente susceptibles de mal entendimiento, sino que también se interpretaron en formas objetables. Otras, sin embargo, se encontraron útiles y por lo mismo fueron más generalmente aceptadas. Pueden expresarse como sigue:
   a. La voluntad decretiva y la voluntad preceptiva de Dios. La primera es aquella por medio de la cual Dios se propone o decreta todo lo que tiene que suceder, sea que quiera cumplirlo efectivamente (causativamente) o permitir que ocurra por medio de la agencia irrestricta de sus criaturas racional. La

segunda es la regla de vida que Dios ha trazado para sus criaturas morales, indicando los deberes que les impone. La primera siempre se cumple, en tanto que la segunda es desobedecida con frecuencia.

b. La voluntad' de eudokia y la voluntad de eurestia. Esta división se hizo no tanto en relación con el propósito que se ha de ejecutar, sino más bien en relación al placer de hacerlo, o el deseo de ver hecha algunas cosas. Corresponde con la distinción precedente, en el hecho de que la voluntad de eudokia como la decretiva comprende lo que inevitablemente se cumplirá; en tanto que la voluntad de eurestia como la preceptiva abarca simplemente aquello en que Dios se complace que hagan sus criaturas. La palabra eudokia no debe conducirnos al error de que tiene referencia solamente al bien y no al mal. Compárese Mat. 11: 26. Difícilmente resultaría correcto decir que el elemento de complacencia o deleite está siempre presente en ella.

c. La voluntad de beneplacitum, y la voluntad de signum. Con frecuencia la primera designa la voluntad de Dios personificada en su oculto consejo hasta que la da a conocer por medio de alguna revelación o por el acontecimiento mismo. Toda voluntad revelada en esta forma se con vierte en signum. Se ha querido que esta distinción corresponda con la que existe entre la voluntad decretiva y la preceptiva; pero resulta difícil afirmado. La buena voluntad de Dios encuentra expresión también en su voluntad preceptiva, y la decretiva también se dará a conocer algunas veces por un signum.

d. La voluntad secreta y la voluntad revelada de Dios. Esta es la distinción más común. La primera es la voluntad de Dios decretada que en su mayor parte está escondida en Dios, en tanto que la segunda es la voluntad de precepto revelada en la ley y el evangelio. Esta distinción tiene su base en Deut. 29: 29. La voluntad secreta de Dios se menciona en el Sal 115: 3 ; Dan 4: 17, 25, 32 Y 35; Rom. 9: 18 y 19; 11: 33 y 34; Ef. 1: 5, 9 Y 11; Y su voluntad revelada en Mat. 7:21; 12:50; Juan 4:34; 7: 17; Rom. 12:2. Esta última está al alcance de todos; pues no está lejos de nosotros, Deut. 30: 14; Rom. 10: 8. A la voluntad secreta de Dios le pertenecen todas las cosas que El quiere, o efectuar o permitir, y las cuales, por tanto, son absolutamente fijas. La voluntad revelada prescribe los deberes del hombre y representa para éste el sendero en el cual puede gozar de las bendiciones de Dios.

3. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD DE DIOS. Frecuentemente se discute acerca de que si Dios en el ejercicio de su voluntad actúa necesaria o libremente. La

respuesta demanda una cuidadosa diferenciación. Así como hay en Dios una scientia necessaria y una scientia libera, también hay en Él una voluntas necessaria (voluntad necesaria) y una voluntas libera (voluntad libre). Dios mismo es el objeto de la primera. El, necesariamente se quiere, y quiere su santa naturaleza y las distinciones personales en la Deidad. Lo cual significa que necesariamente se ama y se deleita en la contemplación de sus propias perfecciones, Y, sin embargo, no está compelido, sino que actúa de acuerdo con la ley de su Ser, y esto, aunque tenga que ser necesario es también la más alta libertad. Es de completa evidencia que la idea de causación está ausente aquí y que el pensamiento de complacencia o de aprobación propia queda al frente. Las criaturas de Dios son, sin embargo, objetos de su voluntas libera. Dios determina voluntariamente qué y a quiénes creará, así como también los tiempos, los lugares y las circunstancias de sus existencias. El marca la senda de sus criaturas racionales, determina su destino, y los utiliza para los elevados propósitos de Él. Y aunque los dota con libertad personal, sin embargo, la voluntad divina domina sus acciones. La Biblia habla de esta libertad de la voluntad de Dios utilizando los términos más absolutos, Job 11: 10; 33: 13; Sal 115: 3; Prov. 21: 1; Is. 10: 15; 29: 16; 45: 9; Mat. 20: 15; Rom. 9: 15 18 y 20 Y 21; I Cor. 12: 11; Apoc. 4: 11. La Iglesia siempre defiende esta libertad pero también insiste en el hecho de que no debe ser considerada como indiferencia absoluta. Duns Escoto ofreció la idea de una voluntad que en ningún sentido ejerce determinación alguna .sobre Dios; pero semejante idea de una voluntad ciega que actúa con perfecta indiferencia fue rechazada por la Iglesia. La libertad de Dios no es pura indiferencia, sino racional determinación propia. Dios tiene razones para querer precisamente lo que hace y eso lo induce a elegir un fin más bien que otro; y preferir entre muchos media la serie de ellos que llevará al fin propuesto. En cada caso hay un motivo predominante que hace que el fin elegido y los medios seleccionados sean en extremo agradables a Él, aunque no seamos capaces de determinar cuál es ese motivo. En general debe afirmarse que Dios no puede querer ninguna cosa que sea contraria a su naturaleza, a su sabiduría y amor, a su justicia o santidad. El Dr. Bavinck señala que rara vez podemos discernir por qué Dios quiso una cosa más bien que otra y que no es posible, ni siquiera permisible, que busquemos para las cosas alguna base más profunda que la voluntad divina, porque toda clase de intentos semejantes resultaría en buscar para la criatura una base dentro del íntimo Ser de Dios, despojando así a la criatura de su carácter contingente, y convirtiéndola necesariamente en eterna y divina.[36]

[36] Geref. Dogm. P. 241

4. LA VOLUNTAD DE DIOS EN RELACIÓN CON EL PECADO. La doctrina de la voluntad de Dios con frecuencia da motivo a serias interrogaciones. Surgen en este terreno problemas que jamás hasta hoy han encontrado solución y los cuales, probablemente, nunca serán resueltos por el hombre.
    a. Se dice que si la voluntad decretiva de Dios también determinó la entrada del pecado en el mundo, Dios, entonces, se convierte en el autor del pecado y realmente quiere algo que es contrario a sus perfecciones morales. Los arminianos escapan de la dificultad haciendo que la voluntad de Dios que permite el pecado dependa de su presciencia del derrotero que el hombre quiera escoger. Los teólogos reformados en tanto que sostienen sobre la base de pasajes como Hech. 2: 23; 3: 8, etc., que la voluntad decretiva de Dios también incluye los hechos pecaminosos del hombre, tienen siempre mucho cuidado de señalar que esto debe entenderse de tal manera que no se convierta a Dios en el autor del pecado. Francamente admiten que no pueden resolver la dificultad; pero al mismo tiempo hacen algunas valiosas distinciones que resultan provechosas. La mayor parte de ellos insisten en que la voluntad de Dios respecto al pecado es simplemente voluntad de permitir el pecado y no voluntad de efectuado como hace con el bien moral. Se puede permitir esta terminología siempre que se la entienda correctamente. Debe entenderse que la voluntad de Dios que permite el pecado, hará ciertamente que acontezca. Otros llaman la atención al hecho de que en tanto que los vocablos "voluntad" o "querer" pueden incluir la idea de complacencia o deleite, algunas veces indican una simple determinación de la voluntad, y que por lo mismo, la voluntad de Dios que permite el pecado, no necesariamente implican que El tome deleite o placer en el pecado.
    b. A menudo se dice que hay frecuente contradicción entre la voluntad decretiva de Dios y la preceptiva. Su voluntad decretiva incluye muchas cosas que prohíbe su voluntad preceptiva.. y excluye muchas cosas que demanda en su voluntad preceptiva, compárese: Gen 22; Ex 4: 21 23; 11 Reyes 20: 1 7; Hech. 2: 23. Entonces, pues, es de gran importancia sostener ambas, la voluntad decretiva y la preceptiva pero entendiendo definidamente que aunque nos parecen distintas, las dos son fundamentalmente una en Dios. Aunque una perfecta y satisfactoria solución de esta dificultad está por el momento fuera de nuestra discusión, es posible formular algunas aproximaciones a una solución. Cuando hablamos de una voluntad decretiva y de una voluntad preceptiva de Dios, usamos la palabra "voluntad" en dos

> sentidos diferentes. Mediante el primero, Dios ha determinado lo que hará o lo que acontecerá; conforme al segundo, El nos revela lo que el deber nos obliga a hacer.[37] Al mismo tiempo deberíamos recordar que la ley moral, la regla de nuestra vida, es también, en un sentido, la corporificación de la voluntad de Dios. Es una expresión de su naturaleza santa y de lo que esta naturaleza requiere de todas las criaturas morales. De aquí que debamos añadir otra nota a la precedente. La voluntad decretiva de Dios y la preceptiva no se oponen en el sentido de que en. la primera El se complazca en el pecado y en la segunda no tenga El tal complacencia; ni en el sentido de que conforme a la primera El no despliegue una volición positiva en querer la salvación de cada individuo, y de acuerdo con la segunda sí despliegue tal voluntad, queriendo la salvación de todos los hombres. Aun de acuerdo con su voluntad decretiva, Dios no se complace en el pecado, y aun conforme a su voluntad preceptiva, El no quiere con volición positiva la salvación de cada individuo.

EL SOBERANO PODER DE DIOS

La soberanía de Dios encuentra expresión no solamente en; la divina voluntad sino también en la omnipotencia, es decir, el poder de ejecutar su voluntad. El poder en Dios puede llamarse la energía efectiva de su naturaleza, o sea, aquella perfección de su Ser por medio de la cual El es la causalidad más alta y absoluta. Se acostumbra distinguir entre una potentia Dei absoluta (el absoluto poder de Dios) y una potentia Dei ordinata (el poder dirigido de Dios). Sin embargo, la teología reformada rechaza esta distinción en el sentido en que la entendían los escolásticos que decían que Dios en virtud de su absoluto poder, efectuaría contradicciones, Y aun podría pecar y aniquilarse. Al mismo tiempo esta teología Reformada adopta la distinción que expresa una verdad actual, aunque no siempre se la presente de la misma manera. Según Hodge y Shedd el poder absoluto es la eficiencia divina cuando se ejercita sin la intervención de causas secundarias, en tanto que el poder dirigido es la eficiencia de Dios, cuando se ejercita mediante la operación ordenada de causas secundarias.[38] El punto de vista más generalmente aceptado ha sido expresado por Charnock de la manera siguiente: "absoluto es aquel poder por medio del cual Dios puede hacer lo que no quiere hacer, pero que sería posible que lo hiciera; dirigido es aquel poder por medio del cual Dios hace lo que ha decretado hacer, es decir lo que Él ha ordenado o

---

[37] Comparece Bavich, Geref. Dogm. II pp. 246 y siguientes; Dabney, Syst. And Polem Theol., p. 162.

[38] Shedd. Dogm. Theol. I, pp. 361 Y siguientes. Hodge. Syst.

dispuesto que se haga; y estos no son poderes distintos, sino uno y el mismo poder. El poder dirigido de Dios es una parte de su poder absoluto porque si no tuviera poder para hacer lo que quisiera, tampoco lo tendría para hacer lo que quiere.[39] La potentia ordinata puede definirse como aquella perfección de Dios por medio de la cual El, mediante el mero ejercicio de su voluntad puede ejecutar todo lo que está presente en su voluntad o consejo. El poder de Dios en su presente ejercicio se limita a lo que está incluido en su eterno decreto. Pero el ejercicio presente del poder de Dios no representa todo su alcance. Dios podría hacer más que eso si lo quisiera. En ese sentido podemos hablar de su potentia absoluta o poder absoluto de Dios Esta posición debe sostenerse en contra de aquellos que, como Schleiermacher y Straus, afirman que el poder de Dios está limitado a 10 que actualmente ejecuta. Pero al hacer nuestra afirmación respecto al poder absoluto de Dios se hace necesario colocamos en guardia contra errores. La Biblia nos enseña por una parte que el poder de Dios alcanza mucho más allá de lo que actualmente hace, Gen 18: 14; Jer. 32: 27; Zac. 8: 6; Mat. 3: 9; 26: 53. No podemos decir, por tanto, que lo que Dios no hace, no lo hace porque no le resulta posible. Pero por otra parte la Biblia también nos indica que hay muchas cosas que Dios no puede hacer. El no puede ni mentir, ni pecar, ni cambiar, ni negarse. Núm. 23: 19; I Sam. 15:29; 11 Tim. 2: 13; Heb. 6: 18; Santo 1: 13 y 17. No existe en Dios un poder absoluto divorciado de sus divinas perfecciones, y en virtud del cual pueda hacer toda clase de cosas inherentemente contradictorias. La idea de omnipotencia de Dios está expresada en el nombre 'El Shaddai, y la Biblia habla de ella en términos precisos, Job 9: 12; Sal 115: 3; Jer. 32: 17; Mat. 19: 26; Luc. 1: 37; Rom. 1: 20; Ef. 1: 19. Dios manifiesta su poder en la creación. Rom. 4: 17; Is. 44: 24; en las obras de providencia, Heb. 1: 3, y en la redención de los pecadores, 1 Coro 1: 24; Rom. 1: 16.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En qué sentidos diferentes podemos hablar' de la presciencia de Dios?
2. ¿Cómo conciben los arminianos esta presciencia?
3. ¿Qué objeciones hay a la idea jesuita de una scientia media?
4. ¿Cómo debemos juzgar la moderna insistencia en que el amor de Dios es el atributo central y todo determinante de Dios?
5. ¿Cuál es la concepción de atto acerca de "lo santo" en Dios?

[39] Existence and Attributes of God. 11, p. 12. Compárese también Bavinck Geref. Dogm. II p. 252. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo 1, pp. 412 Y siguientes.

6. ¿Que objeción hay a la opinión de que los castigos de Dios simplemente sirven para reformar al pecador, o para apartar a otros del pecado?
7. ¿Cuál es el concepto de los Socinianos y de los Grocianos acerca de la justicia retributiva de Dios?
8. ¿Es correcto decir que Dios puede hacer todas las cosas en virtud de su omnipotencia?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Adeney, The Christian Conception of God. pp. 86 152
2. Barvinck, Geref. Dogm. II pp. 171 259
3. Bates, On the Attributes; Clarke, The Christian Doctrine of God. pp. 56 115
4. Chamock, The Existence 4nd Attributes of God. Discourse III, VII IX
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol. pp. 154 174
6. Harris God. Creator and Lord of all, pp. 128 209;
7. Hodge, Syst. Theol. I, pp. 393 441;
8. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, pp. 355 417
9. Macintosh, Theology as an Empirical Science. pp. 159 194:
10. Pope, Chr. Theol. 1, pp. 307 358;
11. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 359 392
12. Snowden, The personality of God
13. Strong, Syst. Theol. pp. 282 303.
14. Vos, Geref. Dogm. I, pp. 2 36.
15. Watson, Theol. Inst. Part II, Chap. II
16. Wilmers, Handbook of the Chr. Religion. pp. 171 181

CAPITULO 8: LA SANTA TRINIDAD

LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN LA HISTORIA

La Doctrina de la Trinidad siempre ha estado erizada de dificultades y por tanto no causa asombro que la Iglesia en su intento de definirla, repetidamente haya sido tentada a racionalizarla, formulándola en términos que estaban lejos de hacer justicia a los datos de la Escritura.

EL PERIODO ANTERIOR A LA REFORMA

Los judíos de la época de Jesús insistían reciamente en la unidad de Dios, y esta insistencia se introdujo en la Iglesia cristiana. El resultado fue que algunos borraran por completo las distinciones personales en la Deidad y que otros dejaran de hacer plena justicia a la

divinidad esencial de la Personas segunda y tercera de la Santa Trinidad. Tertuliano fue el primero que usó el vocablo "Trinidad" y primero también en formular la doctrina; pero su definición fue deficiente, puesto que enseñaba una injustificada subordinación del Hijo al Padre. Orígenes fue todavía más lejos en esta dirección enseñando explícitamente que el Hijo está subordinado al Padre con respecto a la esencia, y que el Espíritu Santo está subordinado aun al Hijo. Defraudó de la esencia divina a estas dos personas de la Deidad y proporcionó un escalón a los arrianos que negaron la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, presentando al Hijo como la primera criatura del Padre, y al Espíritu Santo como la primera criatura del Hijo. De esta manera la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre fue sacrificada para conservar la unidad de Dios; y, las tres personas de la divinidad fueron hechas diferentes entre sí en cuanto a rango. Los arrianos todavía retuvieron una apariencia de la doctrina de las tres personas en la Deidad, pero este resto fue sacrificado enteramente por los monarquianos, en parte para favorecer la unidad de Dios, y en parte para sostener la divinidad del Hijo. Los monarquianos dinamistas vieron en Jesús solamente un hombre, y en el Espírito Santo una influencia divina, en tanto que los monarquianos modalistas consideraron al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo solamente como tres modos de manifestación sucesivamente tomados por la Divinidad. Por otra parte, hubo también algunos que perdieron de vista la unidad de Dios hasta el punto de haber desembarcado en el Triteísmo. Algunos de los posteriores monofisitas, como Juan Ascunages y Juan Filoponus creyeron en este error. Durante la edad media fue acusado del mismo error el nominalista Roscelino. En el cuarto siglo la Iglesia comenzó a formar su doctrina de la Trinidad. El concilio de Nicea declaró que el Hijo es coesencial con el Padre (325 A.D.) en tanto que el Concilio de Constantinopla (381 A.D.) sostuvo la deidad del Espíritu Santo, aunque no con la misma precisión. Por lo que hace a la relación de las tres personas se declaró oficialmente que el Hijo es engendrado del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. En el Oriente la doctrina de la Trinidad encontró su más, completo desarrollo en los escritos de Juan de Damasco, y en Occidente en la gran obra de Agustín De Trinitate. En los escritos del primero todavía permanece un elemento de subordinación, el cual queda completamente eliminado en la obra de este último.

EL PERIODO POSTERIOR A LA REFORMA

Después de la Reforma no encontramos ningún avance en el desarrollo de la doctrina de la Trinidad, pero sí solamente la repetición de algunas de las definiciones erróneas de los primeros siglos. Los arminianos Episcopio, Curcellaeus y Limborgh revivieron la doctrina de la subordinación, principalmente, otra vez, según parece, para mantener la unidad de la Deidad. Atribuyeron al Padre cierta preeminencia sobre las otras dos personas, en orden,

dignidad y poder. Una posición algo parecida tomó Samuel Clarke en Inglaterra, y Kahnis, un teólogo luterano. Otros siguieron el camino trazado por Sabelius, enseñando una especie de Modalismo, por ejemplo, Emanuel Swedenborg, que sostuvo que el eterno Dios hombre se hizo carne en el Hijo, y operó por medio del Espíritu Santo; Hegel, que habla del Padre como Dios en sí mismo, del Hijo como Dios objetivándose (en sí mismo), y del Espíritu Santo como Dios volviendo a sí mismo; y Schleiermacher, que consideró a las tres personas simplemente como tres aspectos de Dios: El Padre es Dios como la unidad fundamental de todas las cosas, el Hijo es Dios que se convierte en consciente personalidad en el hombre, y el Espíritu Santo es Dios que vive en la Iglesia. Los Socinianos contemporáneos de la Reforma se movieron siguiendo las ideas arrianas, pero aun fueron más allá de Arria, haciendo de Cristo nada más que un hombre, y del Espíritu Santo un poder o influencia. Fueron precursores de los Unitarios y también de los teólogos liberales[40] que hablan de Jesús como de un maestro divino, e identifican al Espíritu Santo con el Dios inmanente. Finalmente, hubo algunos que reconociendo la afirmación de la doctrina de una Trinidad ontológica como ininteligible quisieron alejarse de ella y se sintieron satisfechos con la doctrina de una Trinidad económica, una Trinidad tal como se revela en la obra de redención y en la experiencia; de éstos fueron Moisés Stewart, W. L. Alexander y W. A. Brown. Durante mucho tiempo disminuyó el interés en la doctrina de la Trinidad, y la discusión teológica se enfocó más particularmente sobre la personalidad de Dios. Brunner y Barth de nuevo han llamado la atención a su importancia. Este último la coloca en lugar muy importante, y la discute en relación con la doctrina de la revelación, dedicándole 220 páginas de su Dogmática. Ostensiblemente, deriva de la Escritura su doctrina; pero formal y lógicamente, encuentra que se halla envuelta en la mera sentencia, "Dios habla". El es el revelador (Padre), la revelación (Hijo) y la revelacidad (el Espíritu Santo). El se revela, El es la revelación, y El es también el contenido de la revelación. Dios y su revelación se identifican. En su revelación también permanece Dios, absolutamente libre y soberano. Esta idea de Barth no es una especie de Sabelianismo, porque él reconoce tres personas en la Deidad. Todavía más, Barth no admite ninguna subordinación. Dice: "De esta manera, al mismo Dios que en sin par unidad es Revelador, Revelación y Revelacidad, se le atribuye también en una sin par variedad en sí mismo, precisamente este triple modo de ser".[41]

DIOS COMO TRINIDAD EN UNIDAD

[40] Liberales, no en el sentido político en que se usa este vocablo en las naciones latinoamericanas, sino en el dogmático. Mejor sería llamarlos teólogos "anchos" o "largos". N. del T.

[41] The doctrine Of The Word Of Good, p. 344

La palabra trinidad no solo indica cantidad de tres, sino que también implica la unidad de los tres. En este concepto se usa como término técnico en la teología. No es necesario insistir que cuando hablamos de la Trinidad de Dios, nos referimos a una Trinidad en la Unidad y a una Unidad que es Trina.

LA PERSONALIDAD DE DIOS Y LA TRINIDAD

Como dejamos sentado en el capítulo anterior, los atributos comunicables de Dios dan importancia a su personalidad, puesto que lo revelan como un Ser racional y moral. En la Escritura su vida surge claramente ante nosotros como una vida personal, y por consiguiente, es de la mayor importancia sostener la personalidad de Dios, porque sin ella no puede haber religión en el sentido verdadero de la palabra, ni oración, ni comunión personal, ni segura confianza, ni confiada esperanza. Puesto que el hombre ha sido creado a la imagen de Dios aprendemos a entender algo de la vida personal de Dios contemplando la personalidad tal como la conocemos en el hombre. Sin embargo, debemos ser cautos en no levantar la personalidad del hombre como el modelo por el que se debe medir la personalidad de Dios. La forma original de la personalidad no está en el hombre, sino en Dios; su personalidad es arquetípica, en tanto que la del hombre es de alto relieve. Esta no es idéntica con aquella, pero tiene débiles rasgos de parecido con el original. No debiéramos decir que el hombre es personal y que Dios es super personal (expresión muy desafortunada), puesto que lo que es super personal ya no es personal; sino más bien que la personalidad que en el hombre aparece como imperfecta, existe en Dios con infinita perfección. La sobresaliente diferencia entre los dos es que la personalidad del hombre es unipersonal, mientras que la de Dios es tripersonal, y esta tripersonal existencia es una necesidad en el Ser Divino, y en ningún sentido es resultado de una elección suya., No podría Dios existir en ninguna otra forma que la tripersonal. Esto ha sido defendido de varias maneras. Es muy común defenderlo partiendo de la idea de la personalidad misma. Shedd funda su argumento sobre el general consciencia de sí mismo que tiene el Dios trino como diferente de la particular e individual consciencia de sí mismo que tiene cada una de las Personas de la Deidad, porque en la consciencia de sí mismo el sujeto debe conocerse como objeto (de conocimiento) y también percibir lo que hace. Esto es posible en Dios a causa de su existencia trina. Shedd dice que Dios no podría contemplarse, conocerse y comunicarse consigo si no fuera trino en su constitución.[42] Bartlet presenta de manera muy interesante una variedad de consideraciones para probar que Dios necesariamente es

[42] Dogm. Theol. I, 393 Y siguientes, 251 y siguientes, y 178 Y siguientes.

tripersonal.[43] El argumento de la personalidad, para probar al menos la pluralidad de Dios puede expresarse en alguna forma como esta: Entre los hombres el ego despierta a la consciencia, únicamente por medio de contacto con el no ego. La personalidad no se desarrolla ni existe en el aislamiento, sino únicamente en asociación con otras personas De aquí que no es posible concebir la personalidad en Dios sin la asociación de personas iguales en El. Su contacto con sus criaturas no serviría para explicar su personalidad, como no serviría para explicar la del hombre el contacto que éste tuviera con los animales. En virtud de la tripersonal existencia de Dios hay una plenitud infinita de vida divina en El. Pablo habla de esta Pléroma (plenitud) de la Divinidad en Ef. 3: 19 y en Col. 1: 9. Atendiendo al hecho de que hay tres personas en Dios, es mejor decir que Dios es personal, que decir que Dios es una persona.

LA PRUEBA ESCRITURAL DE LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

Muy fuera de toda duda la doctrina de la Trinidad es una doctrina revelada. Es cierto que la razón humana puede sugerir algunos pensamientos para verificar la doctrina y que los hombres algunas veces sobre bases puramente filosóficas abandonaron la idea de la mera unidad de Dios e introdujeron la de movimiento de vida y auto diferenciación. Y también es cierto que la experiencia cristiana parecería demandar algo así como una formulación de la doctrina de Dios. Al mismo tiempo se trata de una doctrina que no habríamos conocido, ni hubiéramos sido capaces de sostenerla con algún grado de confianza, sobre la sola base de la experiencia, pues llegó a nuestro conocimiento mediante revelación especial del mismo Dios. Por tanto es de la mayor importancia que recojamos las pruebas escriturales de ella.

1. PRUEBAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Algunos de los primitivos Padres de la Iglesia y hasta algunos teólogos posteriores, sin hacer caso del carácter progresivo de la revelación de Dios, dieron la impresión de que la doctrina de la Trinidad había sido completamente revelada en el Antiguo Testamento. Por otra parte los Socinanos y los Arminianos eran de opinión de que nada de eso se encontraba allí. Ambos se equivocaron. El Antiguo Testamento no contiene una revelación completa de la existencia Trinitaria de Dios; pero contiene varias indicaciones de ella. Y esto es exactamente lo que debía esperarse. La Biblia nunca trata de la doctrina de la Trinidad como de una verdad abstracta, pero revela la vida trinitaria en sus diversas relaciones como una realidad viviente, y hasta cierto punto, en conexión con las obras de creación y providencia; pero particularmente en relación con la obra de redención. Su más fundamental revelación, no está dada en

[43] The Triune God, Pan Two.

palabras, sino en hechos. Y esta revelación aumenta en claridad en la medida en que la obra redentora de Dios se ve más distintamente, como en la encarnación del Hijo y en el derramamiento del Espíritu Santo. Y mientras más se destaca la gloriosa realidad de la Trinidad en los hechos de la historia, más claras se hacen las afirmaciones de la doctrina. La revelación más completa de la Trinidad en el Nuevo Testamento se debe al hecho de que el Verbo se hizo carne y el Espíritu Santo hizo su habitación en la Iglesia. Algunas veces se ha encontrado una prueba de la Trinidad en la distinción entre Jehová y Elohim, y también en el plural Elohim, pero aquella distinción es enteramente infundada, y este plural, para decir lo menos que se puede decir, es muy dudoso, aunque Rottemberg en su obra sobre De Triniteit in Israels Godsbegrip[44] todavía lo sostiene así. Es mucho más admisible que los pasajes en los que Dios habla de sí mismo en forma plural, Gen 1: 26 y 11 : 7, contengan una indicación de distinciones personales en Dios, aunque éstas no apunten a una trinidad, sino tan sólo a una pluralidad de personas. Indicaciones todavía más claras de tales distinciones personales se encuentran en aquellos pasajes que se refieren al Ángel de Jehová, a quien por una parte se le identifica con Jehová, y por la otra se le distingue de Él, Gen 16: 7 13; 18: 1 21; 19: 1 28; Mal 3: 1; y también en los pasajes en que personifica la Palabra o la Sabiduría de Dios, Sal 33: 4 y 6; Prov. 8: 12 31. En algunos casos se menciona a más de una persona, Sal 33: 6; 45: 6 y 7, (compárese Heb. 1: 8 y 9), y en otros Dios es el que toma la palabra y menciona al Mesías y al Espíritu, o el Mesías es el que toma la palabra y menciona a Dios y al Espíritu, Js. 48: 16; 61: 1; 63: 9 y 10. De esta manera el Antiguo Testamento contiene acerca de la Trinidad una clara anticipación de la revelación que en forma más completa tiene el Nuevo Testamento.

2. LAS PRUEBAS DEL NUEVO TESTAMENTO. El Nuevo Testamento lleva consigo una revelación más clara de las distinciones que hay en la Deidad. Si en el Antiguo Testamento Jehová está representado como el Redentor y Salvador de su pueblo, Job 19:25; Sal 19: 14; 78:35; 106:21; Is. 41: 14; 43:3, 11 y 14; 47:4; 49: 7 y 26; 60: 16; Jer. 14: 3; 50: 14; Os. 13: 3, en el Nuevo, el Hijo de Dios claramente se destaca en esa capacidad, Mat. 1: 21; Luc. 1:76 79; 2:17; Juan 4:42; Hech. 5:3; Gal 3:13; 4:5; Fil 3:30; Tito 2: 13 y 14. Y si en el Antiguo Testamento es Jehová el que mora en medio de Israel y en los corazones de los que le temen, Sal 74: 2; 135: 21 ; Is. 8: 18; 57: 15; Ez. 43:7 9; Joel 3: 17 y 21; Zac. 2: 10 y 11, en el Nuevo es el Espíritu Santo el que habita en la Iglesia, Hech. 2: 4; Rom. 8: 9 y 11; I Cor. 3: 16; Gal 4: 6; Ef. 2: 22; Santo 4: 5. El Nuevo Testamento ofrece la revelación clara de

[44] Págs. 19 y siguientes.

Dios que envía a su Hijo al mundo, Juan 3: 16; Gal 4: 4; Heb. 1: 6; I Juan 4: 9; Y los dos el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo, Juan 14: 26; 15: 26; 16: 7; Gal 4: 6. Encontramos al Padre dirigiéndose al Hijo, Mar. 1: 11; Luc. 3: 22; al Hijo comunicándose con el Padre, Mat. 11:25 y 26; 26:39; Juan 11:41; 12:27 y 28; Y al Espíritu Santo orando a Dios en los corazones de los creyentes, Rom. 8: 26. De esta manera, las personas de la Trinidad, separadamente, se perfilan con claridad en nuestro entendimiento. En el bautismo del Hijo, el Padre habla desde el cielo y el Espíritu Santo desciende en forma de paloma, Mat. 3: 16 y 17. En la gran comisión Jesús menciona las tres personas: "... bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo", Mat. 28: 19. También se mencionan juntos en I Cor. 12: 4 6; 11 Coro 13: 14, y I Pedro 1: 2. El único pasaje que habla de la tri unidad es 1 Juan 5: 7, pero es de dudosa genuinidad y debido a eso algunas de las últimas versiones críticas lo han eliminado.

FORMULACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

La doctrina de la Trinidad puede discutirse mejor y brevemente, relacionándola con varias proposiciones, que juntas constituyen un epítome de la fe de la Iglesia en relación con este punto.

1. HAY EN EL SER DIVINO UNA SOLA ESENCIA INDIVISIBLE (OSUSIA, EN GRIEGO, SIGNIFICA ESENCIA). Dios es uno en la esencia de su Ser, o en su naturaleza constitucional. Algunos de los primitivos padres de la Iglesia usaron el término "substantia" como sinónimo de "esencia"; pero los escritores posteriores evitaron usarla en atención al hecho de que en la Iglesia Latina "substanti" se usaba como una traducción de "hupostasis" y también de "ousia", y por lo mismo resultaba ambigua. Al presente, los dos términos "substancia" y "esencia" se usan indistintamente. No hay objeción a esto siempre que tengamos en mente que es muy pequeña la diferencia de su significado. Shedd los distingue de la manera siguiente: "Esencia es derivado de esse, que significa ser, y denota un ser activo. Substancia es derivado de substare, y denota la posibilidad latente de poder ser... El término esencia describe a Dios como una suma total de infinitas perfecciones; el término substancia lo describe como el fundamento de infinitas actividades. La primera es, comparativamente, una palabra activa; la segunda es pasiva. La primera es, comparativamente, una palabra espiritual, la segunda es material. Hablamos de substancia material; pero no de esencia material".[45] Puesto que la unidad de Dios ya

[45] Dogm. Theol., p. 271.

fue discutida en el capítulo precedente no es necesario detenemos en ella con detalles en el estudio de la Trinidad. La proposición relativa a la unidad de Dios encuentra su base en pasajes como Deut. 6: 4; Santo 2: 19; en la aseidad e inmutabilidad de Dios, y en el hecho de que El se identifica con sus perfecciones, como cuando se le llama vida, luz, verdad, justicia, etc.

2. EN ESTE SER DIVINO HAY TRES PERSONAS O SUBSISTENCIAS INDIVIDUALES". Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto está probado por los diversos pasajes citados para demostrar la genuinidad de la doctrina de la Trinidad. Para denotar estas distinciones en la Deidad, los escritores griegos acostumbraban emplear el término hupostasis, en tanto que los autores latinos usaban el vocablo persona, y algunas veces substantia. Debido a que la primera se prestaba a errores, y la segunda era ambigua, los escolásticos acuñaron la palabra subsistentia. La variedad de los términos usados indica el hecho de que siempre se sintió que eran inadecuados. Se admite comúnmente que la palabra "persona" es tan sólo expresión imperfecta de la idea. En el lenguaje diario denota un individuo racional y moral, separado, que posee consciencia de sí mismo, y es consciente de su identidad en medio de todos los cambios. La experiencia enseña que donde hay una persona también hay una esencia individual distinta. Cada persona es un individuo distinto y separado, en quien la naturaleza humana está individualizada. Pero en Dios no hay tres individuos, uno junto al otro y separados uno del otro; sino solamente distinciones personales de uno mismo, dentro de la esencia divina, que es una no sólo genérica, sino también numéricamente. En consecuencia muchos prefieren hablar de tres hipóstasis en Dios, tres diferentes modos, no de manifestación como enseñaba Sabelius, sino de existencia o de subsistencia. De esta manera lo expresa Calvino: "Por persona, entonces, quiero decir, una subsistencia en la Divina esencia una subsistencia que en tanto que se relaciona con las otras dos, se distingue de ellas a causa de propiedades incomunicables".[46] Esto es perfectamente permisible y puede preservamos de error, pero no nos debiera hacer perder de vista el hecho de que las distinciones de uno mismo en el Ser Divino, implican un "Yo", un "Tú" y un "El" en el Ser de Dios, el cual asume relaciones personales de uno al otro Mat. 3: 16; 4: 1 ; Juan 1: 18; 3: 16; 5:20 22; 14:26; 15:26; 16: 13 15.

3. LA ESENCIA DE DIOS, PLENA, NO FRAGMENTADA, PERTENECE POR IGUAL A CADA UNA DE LAS TRES PERSONAS. Esto significa que la esencia divina no está dividida entre las tres personas, sino que está plenamente con todas

[46] Inst. I. XIII, 6.

sus perfecciones en cada una de las personas, de tal manera que tienen una unidad numérica de esencia. La naturaleza divina se distingue de la humana en que puede subsistir completa e individualmente en más de una persona en tanto que tres personas humanas tienen sólo una unidad específica de naturaleza o esencia, es decir, participan de la misma clase de naturaleza o esencia; las personas de la Deidad tienen una unidad numérica de esencia, es decir, poseen idéntica esencia. La naturaleza o esencia humana puede considerarse como una especie de la cual cada hombre tiene una parte individual, de manera que hay la unidad específica (derivada de especie) ; pero la naturaleza divina es indivisible, y por tanto, idéntica en las personas de la Deidad. Es numéricamente una y la misma, y por tanto, la unidad de la esencia en las personas es una unidad numérica. De esto se sigue que la esencia divina no es una existencia independiente que va con las tres personas. N o existe fuera ni aparte de las tres personas. Si existiera así, no habría verdadera unidad, sino una división que conduciría al triteísmo. La distinción personal es una dentro de la esencia divina. Tiene, como acostumbra decirse, tres modos de subsistencia. Otra conclusión que se deduce de lo anterior, es que no puede haber subordinación tratándose de la esencia del Ser, de una persona de la Deidad hacia la otra, y por consiguiente ninguna diferencia en dignidad personal. Esto debe sostenerse en contra del subordinacionismo de Orígenes y de otros primitivos padres de la Iglesia, de los arminianos, y de Clarke y otros teólogos anglicanos. La única subordinación de que podemos hablar es de la que se refiere al orden y a la relación. Especialmente cuando reflexionamos sobre la relación de las tres personas de la esencia divina es cuando todas las analogías nos fallan y comprendemos profundamente el hecho de que la Trinidad es un misterio que está mucho más allá de nuestra comprensión. Es la incomprensible gloria de la Divinidad. Precisamente como la naturaleza humana es demasiado rica y demasiado plena para caber en un único individuo, y sólo halla su adecuada expresión en la humanidad como un todo, así el Ser Divino se desarrolla en toda su plenitud solamente en la triple subsistencia de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

4. LA SUBSISTENCIA Y OPERACIÓN DE LAS TRES PERSONAS DE SER DIVINO ESTÁN MARCADAS POR UN SEGURO Y DEFINIDO ORDEN. Hay un orden seguro en la Trinidad ontológica. En subsistencia personal el Padre es primero; el Hijo, segundo, y el Espíritu Santo, tercero. Difícilmente sería necesario decir que este orden no entraña ninguna prioridad de tiempo, o de dignidad de esencia, sino solamente un orden lógico de derivación. El Padre ni es engendrado ni procede de ninguna de las otras personas; el Hijo es eternamente engendrado del

Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo desde toda eternidad. Generación y procesión tienen lugar en el Ser divino e implican una cierta subordinación como el modo de subsistencia personal; pero ninguna subordinación que tenga que ver con la posesión de la esencia divina. Esta Trinidad ontológica y su orden inherente es la base metafísica de la Trinidad económica. Luego, pues, no es sino natural que el orden que existe en la Trinidad de esencia se refleje en la opera ad extra que más particularmente se atribuyen a cada una de las personas. La Escritura indica claramente este orden en las que se llaman praepositiones distinctionales, ek, dia y en que se usan para expresar la idea de que todas las cosas son originadas del Padre, por medio del Hijo y en el Espíritu Santo.

5. HAY CIERTOS ATRIBUTOS PERSONALES POR MEDIO DE LOS CUALES SE DISTINGUEN LAS TRES PERSONAS. Se llaman opera ad intra porque son obras internas del ser Divino, que no termina sobre la criatura. Son operaciones personales, no ejecutadas por las tres personas juntamente, y son incomunicables. Generación es un acto solamente del Padre, filiación pertenece al Hijo exclusivamente, y procesión puede atribuirse solamente al Espíritu Santo., Como opera ad intra, estos trabajos se distinguen de los opera ad extra, que son aquellas actividades y resultados por medio de los cuales la Trinidad se manifiesta fuera de ella. Estos nunca son trabajos de una persona exclusivamente; sino siempre, trabajos del Ser Divino como un todo. Al mismo tiempo es verdad que en el orden económico de las obras de Dios algunas de las opera ad extra se atribuyen más particularmente a una persona; y las otras especialmente a otra. Aunque todas son obras de las tres personas juntamente, la creación se atribuye principalmente al Padre, la redención al Hijo, y la santificación al Espíritu Santo. Este orden en las operaciones divinas señala a lo ya dicho acerca del orden esencial en Dios, y forma la base para lo que generalmente se conoce como la Trinidad económica.

6. LA IGLESIA CONFIESA QUE LA TRINIDAD ES UN MISTERIO QUE SOBREPASA LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE. La Trinidad es un misterio no precisamente en el sentido bíblico en que eso es una verdad que anteriormente estuvo escondida, pero que ahora ha sido revelada; sino en el sentido que el hombre no puede comprenderla y hacerla inteligible. Es inteligible en algunas de sus relaciones y modos de manifestación; pero ininteligible en su naturaleza esencial. Los numerosos esfuerzos que han sido hechos para explicar el misterio fueron especulativos más bien que teológicos. Invariablemente dieron por resultado el

desarrollo de concepciones triteístas o modalistas de Dios, la negación de la unidad de la esencia divina, o de la realidad de las distinciones personales dentro de la esencia. La dificultad verdadera está en conocer la relación que las personas en la Deidad conservan respecto a la esencia divina, y una para con la otra; y esta es una dificultad que la Iglesia no puede remover; sino únicamente tratar de reducir a sus debidas proporciones mediante una adecuada definición de los términos. La Iglesia nunca ha tratado de explicar el misterio de la Trinidad, únicamente trata de formular la doctrina respectiva, en tal forma que los errores en que se peligra se eviten.

VARIAS ANALOGÍAS SUGERIDAS PARA ARROJAR LUZ SOBRE EL TEMA

Desde muy al principio de la era cristiana se hicieron intentos de arrojar luz sobre el trino Ser de Dios, sobre la Trinidad en la unidad, y la unidad en la Trinidad, por medio de analogías traídas de diferentes fuentes. Aunque todas resultaron deficientes no puede negarse que fueron de algún valor en la discusión trinitaria. Esto se aplica particularmente a aquellas que se derivan de la naturaleza constitucional o de la psicología del hombre. Atendiendo al hecho de que el hombre fue creado a la imagen de Dios', no es sino natural aceptar que si hay algunos rasgos de la vida trinitaria en la criatura, los más claros se hallarán en el hombre.

1. ALGUNAS DE ESTAS ILUSTRACIONES O ANALOGÍAS SE TOMARON DE LA NATURALEZA INANIMADA O DE LA VIDA DE LAS PLANTAS, COMO EL AGUA DE LA FUENTE, EL ARROYUELO Y EL RÍO; O LA NIEBLA, LA NUBE Y LA LLUVIA; O EN LA FORMA DE LLUVIA, NIEVE Y HIELO; Y COMO EL ÁRBOL CON SU RAÍZ, TRONCO Y RAMAS. Estas y todas las ilustraciones parecidas son muy deficientes. Es claro que les falta completamente la idea de la personalidad; y aunque proporcionan ejemplos de una naturaleza o sustancia común, no son ejemplos de una esencia común que esté presente no sólo en parte, sino totalmente, en cada una de sus partes o formas constituyentes.

2. OTRAS, DE MAYOR IMPORTANCIA, FUERON SACADAS DE LA VIDA DEL HOMBRE, PARTICULARMENTE DE LA CONSTITUCIÓN Y DE LOS PROCESOS DE LA MENTE HUMANA. Estas fueron consideradas como de especial significación, porque el hombre lleva la imagen de Dios. A esta clase pertenece la unidad psicológica del intelecto, los afectos y la voluntad (Agustín); la unidad lógica de tesis, antítesis y síntesis (Hegel); y la unidad metafísica de sujeto,

objeto y sujeto objeto (Olshausen, Shedd). En todas éstas tenemos una cierta trinidad en unidad; pero no una tripersonalidad en unidad o sustancia.

3. TAMBIÉN SE HA LLAMADO LA ATENCIÓN A LA NATURALEZA DEL AMOR QUE PRESUPONE UN SUJETO Y UN OBJETO, Y RECLAMA LA UNIÓN DE ESTOS DOS, DE TAL MANERA QUE CUANDO EL AMOR TIENE PERFECTA SU OBRA, INCLUYE LOS TRES ELEMENTOS. Pero es fácil descubrir que esta analogía está coja puesto que coordina dos personas y una relación. No ilustra en absoluto una triple personalidad. Además, solamente se refiere a una cualidad y para nada a una sustancia poseída en común por el sujeto y el objeto.

LAS TRES PERSONAS CONSIDERADAS SEPARADAMENTE

EL PADRE O LA PRIMERA PERSONA DE LA TRINIDAD.

1. EL NOMBRE "PADRE" SE APLICA A DIOS. En la Escritura este nombre no siempre se le da a Dios en el mismo sentido.
    a. Algunas veces se le da al Dios Trino como el origen de todas las cosas creadas, I Cor. 8: 6; Ef. 3: 15; Heb. 12: 9; Santo 1: 17. Mientras que en estos casos se aplica el nombre al Dios Trino, se refiere más particularmente a la primera persona, a quien en la Escritura se atribuye más especialmente el trabajo de la creación.
    b. El nombre también se da al Dios Trino para expresar la relación teocrática en la cual El permanece para con Israel como su pueblo del Antiguo Testamento. Deut. 32:6; Is. 63: 16; 64:8; Jer. 3:4 Mal 1:6; 2: 10.
    c. En el Nuevo Testamento el nombre generalmente se usa para designar al Dios Trino, como el Padre, en un sentido ético, de todos sus hijos espirituales, Mat. 5: 45;6: 6 15; Rom. 8: 16; 1 Juan 3 : 1.
    d. En un sentido enteramente diferente, sin embargo, el nombre se aplica a la primera persona de la Trinidad en su relación con la segunda persona, Juan 1: 14 y 18; 5: 17 26; 8: 54; 14: 12 y 13. La primera persona es Padre de la segunda en un sentido metafísico. Esta es la paternidad original de Dios, de la cual toda paternidad terrenal no es sino débil reflejo.

2. LA PROPIEDAD DISTINTIVA DEL PADRE. La propiedad personal del Padre es, negativamente hablando, que El no es engendrado, y positivamente hablando, la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. Es verdad que la espiración es también un trabajo del Hijo; pero en éste no está combinada con la generación. Estrictamente hablando, el único trabajo que es peculiar exclusivamente del Padre es el de generación activa.

3. LA OPERA AD EXTRA SE ATRIBUYE MÁS PARTICULARMENTE AL PADRE. Todas las opera ad extra de Dios, son obras del Dios Trino, pero en algunas de estas Obras el Padre evidentemente se destaca, por ejemplo:

    a. En el designio de la obra de redención, incluyendo la elección, de la cual el Hijo mismo fue un objeto, Sal 2: 7 9; 40: 6 9; Is. 53: 10; Mat. 12: 32; Ef. 1: 3 6
    b. Las obras de creación y providencia, especialmente en sus etapas iníciales, 1 Cor. 8: 6; Ef. 2: 9.
    c. El trabajo de representar a la Trinidad en el consejo de Redención, como el Ser santo y justo cuyo derecho fue violado, Sal 2: 7 9; 40:6 9; Juan 6:37 y 38; 17:4 7.

EL HIJO, O LA SEGUNDA PERSONA DE LA TRINIDAD.

1. EL NOMBRE "HIJO" SE APLICA A LA SEGUNDA PERSONA. La segunda persona de la Trinidad se llama "Hijo" o "Hijo de Dios" en más de un sentido de la palabra.
    a. En un sentido metafísico. Esto debe sostenerse en contra de los Socinianos y los Unitarios, que rechazan la idea de una Deidad Tripersonal, ven en Jesús un mero hombre y consideran el nombre "Hijo de Dios" dado a Él, principalmente como un título honorífico que le fue conferido. Es del todo evidente que Jesucristo se presenta en la Escritura como el Hijo de Dios, sin tomar en cuenta su posición y oficio de mediador.
        i. Se habla de Él como el Hijo de Dios desde un punto de vista anterior a la encarnación, por ejemplo en Juan 1: 14 y 18; Gal 4: 4.
        ii. Se le llama el Unigénito Hijo de Dios o del Padre, un término que no podría aplicarse a Él, si fuera Hijo de Dios solamente en un sentido oficial o ético, Juan 1: 14 y 18; 3: 16 y 18; I Juan 4: 9; compárese II Sam. 7: 14; Job 2: 1; Sal 2: 7; Luc. 3: 38; Juan 1: 12.

iii. Del contexto de algunos pasajes resulta abundantemente evidente que el nombre es indicativo de la Deidad de Cristo, Juan 5: 18 25; Heb. 1.

iv. En tanto que Jesús enseñaba a sus discípulos a hablar de Dios y a dirigirse a Él como "nuestro Padre", El mismo habla de El sencillamente como "Padre" o "mi Padre", y por lo mismo demuestra que era consciente de una relación única con el Padre, Mat. 6: 9; 7: 21 ; Juan 20: 17.

v. Según Mat. 11: 27, Jesús como el Hijo de Dios, demuestra tener un conocimiento único de Dios, un conocimiento tal que ningún otro puede poseer.

vi. Los judíos ciertamente entendieron que Jesús declaraba que El era el Hijo de Dios en un sentido metafísico porque consideraron que era una blasfemia la manera en que se refería a sí mismo como el Hijo de Dios, Mat. 26: 63 ; Juan 5: 18; 10: 36.

b. En un sentido oficial o mesiánico. En algunos pasajes este significado del nombre está combinado con el que acabamos de mencionar. Los siguientes pasajes dan el nombre "Hijo de Dios" a Cristo como Mediador, Mat. 8: 29; 26: 63 (en donde este significado se combina con el otro); 27: 40; Juan 1: 49; 11: 27. Esta calidad de Mesías y de Hijo que hay en Cristo, se relaciona de consiguiente con su posición original de Hijo. Únicamente porque El era esencial y eternamente el Hijo de Dios habría de llamarse, como Mesías, el Hijo de Dios. Además, Cristo, en su calidad de Mesías Hijo, refleja su posición eterna de Hijo. Así es, como desde el punto de vista de su calidad de Mesías Hijo, a Dios mismo se le llama el Dios del Hijo, II Coro 11: 31; Ef. 1: 3; y algunas veces se le menciona como Dios para distinguirle del Señor, Juan 17: 3; I Cor. 8: 6; Ef. 4: 5 y 6.

c. En el sentido de la natividad. El nombre "Hijo de Dios" se le da también a Jesús en atención al hecho de que El debe su nacimiento a la paternidad de Dios. Fue engendrado, en lo que atañe a su naturaleza humana, por la operación sobrenatural del Espíritu Santo, y en este sentido es el Hijo de Dios. Esto está claramente indicado en Luc. 1: 32 y 35. Y puede, probablemente, inferirse también de Juan 1: 13.

2. LA SUBSISTENCIA PERSONAL DEL HIJO. La subsistencia personal del Hijo debe sostenerse en contra de todos los modalistas quienes en una o en otra forma

niegan las distinciones personales en la Deidad. La personalidad del Hijo debe formularse de la manera siguiente:

a. El modo en que la Biblia habla del Padre y del Hijo, uno al lado del otro, implica que el uno es tan personal como el otro, y es también indicativo de una relación personal existente entre los dos.
b. El uso de los apelativos "unigénito" y "primogénito" implica que la relación entre el Padre y el Hijo aunque única, puede, sin embargo expresarse como una de generación y nacimiento. El nombre "primogénito" se encuentra en Col. 1: 1 5; Heb. 1: 6; Y recalca el hecho de la eterna generación del Hijo. Significa sencillamente que El ya era antes de toda creación.
c. El uso distintivo del término "Logos" en la Escritura, señala en la misma dirección. Este término se aplica al Hijo, no principalmente para expresar su relación con el mundo (cosa completamente secundaria) sino para indicar la íntima relación que guarda con el Padre, relación semejante a la que tiene la palabra con el que la pronuncia. La Biblia, a diferencia de la filosofía presenta al Logos como persona y lo identifica con el Hijo de Dios, Juan 1: 1 14; 1 Juan 1: 1 3.
d. La descripción del Hijo como imagen, o como la misma imagen de Dios en II Coro 4: 4; Col. 1: 15; Heb. 1: 3. Dios se destaca claramente en la Escritura como un Ser personal. Si el Hijo de Dios es la misma imagen 'de Dios, entonces también debe ser persona.

3. LA GENERACIÓN ETERNA DEL HIJO. La propiedad del Hijo es ser eternamente engendrado del Padre (lo que brevemente se llama "filiación"), y participa con el Padre en la espiración del Espíritu. La doctrina de la generación del Hijo está sugerida por la presentación bíblica de la primera y segunda personas de la Trinidad que permanecen en la relación del Padre e Hijo, recíprocamente. N o solamente sugieren los nombres "Padre" e "Hijo" la generación del segundo por el primero, sino que el Hijo también repetidamente recibe el nombre de "unigénito", Juan 1: 14 y 18; 3: 16 y 18; Heb. 11: 17; 1 Juan 4: 9. En relación con la generación del Hijo hay varias particularidades que merecen insistencia:
   a. Es un acto necesario de Dios. Orígenes, uno de los primerísimos que hablaron de la generación del Hijo, lo consideraba como un acto dependiente de la voluntad del Padre y por tanto libre. Otros, en diversos tiempos expresaron la misma opinión. Pero Atanasio y otros vieron claramente que una generación dependiente de la voluntad opcional del Padre, habría convertido en contingente la existencia del Hijo y lo habría despojado de su

Deidad. Luego el Hijo no sería igual a, y homoousios con el Padre, porque el Padre existe necesariamente y no puede concebirse como no existente. La generación del Hijo debe considerarse como un acto necesario y perfectamente natural de Dios. Esto no significa que no tenga relación con la voluntad del Padre en ningún sentido de la palabra. Es un acto de la voluntad necesaria del Padre, que significa que su voluntad concomitante toma perfecta delicia en ello.

b. Es un acto eterno del Padre. Esto naturalmente se sigue de lo precedente. Si la generación del Hijo es un acto necesario del Padre de tal manera que resulta imposible concebirlo como no generando, entonces ese acto de generación participa de la eternidad del Padre. Esto no significa, sin embargo, que es un acto que fue terminado en un muy distante pasado, sino más bien, que es un acto que no pertenece al tiempo, acto de un eterno presente, un acto siempre continuo y ya siempre completo. Su eternidad se deduce, no solamente de la eternidad de Dios, sino también de la divina inmutabilidad y de la verdadera deidad del Hijo. Además, esto también se infiere de aquellos pasajes de la Escritura que enseñan o bien la preexistencia del Hijo o su igualdad con el Padre, Miq. 5: 2; Juan 1: 14 y 18; 3: 16; 5: 17, 18, 30 y 36; Hech. 13: 33; Juan 17: 5; Col. 1: 16; Heb. 1: 3. La declaración del Sal 2: 7, "Tú eres mi Hijo; Yo te engendré hoy", se cita generalmente para probar la generación del Hijo; pero según otros, este pasaje, más bien es de dudosa aplicación, compárense Hech. 13: 33; Heb. 1: 5. Conjeturan éstos que tales palabras se refieren a la Exaltación de Jesús como Rey Mesiánico, y a su reconocimiento, en sentido oficial, como Hijo de Dios, y que deberían, probablemente, ligarse con la promesa que se encuentra en II Sam. 7: 14; precisamente como están en Heb. 1: 5.

c. Se trata de una generación de subsistencia personal más bien que de la esencia divina del Hijo. Algunos se han expresado como si el 'Padre generara la esencia del Hijo; pero esto equivaldría a decir que Dios genera su propia esencia, porque la esencia de ambos, Padre e Hijo, es exactamente la misma. Es mejor decir que el Padre genera la subsistencia personal del Hijo, pero que por eso mismo le comunica la esencia divina en su totalidad. Nada más que al hacer esto debemos cuidarnos de admitir la idea de que el Padre primero generó a una segunda persona, y luego le comunicó la esencia divina porque eso nos llevaría a la conclusión de que el Hijo no fue generado de la esencia divina, sino creado de la nada. En la obra de generación, hubo una comunicación de esencia; fue un acto indivisible. Y en virtud de esta

comunicación el Hijo también tiene vida en sí mismo. Esto está de acuerdo con las palabras de Jesús: "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al hijo el tener vida en sí mismo", Juan 5: 26.

d. Se trata de una generación que debe concebirse como espiritual y divina. En oposición a los arrianos que insistían en que la generación del Hijo necesariamente implicaba separación o división en el Ser Divino, los Padres de la Iglesia insistieron en que la generación no debe concebirse al modo que pasa en las criaturas físicas, sino que debe reconocerse como espiritual y divina, excluyendo toda idea de división o cambio. La generación trae distinctio y distributio pero no diversitas ni divisio en el Ser Divino. (Bavinck) La más sorprendente analogía de la generación la hallamos en el pensamiento y la palabra del hombre, y la misma Biblia parece señalar a esto cuando habla del Hijo como del Logos.
e. Podemos dar de la generación del Hijo, la siguiente definición: Es aquel acto necesario y eterno de la primera persona de la Trinidad, por medio del cual, dentro del Ser divino está la base para una segunda subsistencia personal semejante a la misma del Padre, y pone a esta segunda persona en posesión de la completa esencia divina, sin ninguna división, enajenación o cambio.

4. LA DEIDAD DEL HIJO. La deidad del Hijo fue negada en la Iglesia primitiva por los ebionistas y los alogos, y también por los monarquianos dinamistas y los arrianos. En la época de la Reforma, siguieron el ejemplo de aquellos los Socinianos, hablando de Jesús como de un mero hombre. Toman la misma posición Schleiermacher, Ritschl, una hueste de eruditos anchos (liberales), particularmente en Alemania; los Unitarios, los Modernistas y los Humanistas de la actualidad. Les resulta posible hacer tal negación a aquellos que desatienden la Escritura, puesto que si la atendieran hallarían que la Biblia contiene abundancia de evidencia de la deidad de Cristo.[47]
    a. Encontramos que la Escritura explícitamente afirma la deidad del Hijo, en pasajes como Juan 1:1; 20:28; Rom. 9:5; Fil 2:6; Tit. 2:13; I Juan 5:20
    b. Le aplica nombres divinos, Is. 9: 6; 40: 3; Jer. 23: 5 y 6; Joel 3: 32 (compárese Hech. 2:21); I Tim. 3: 16
    c. Se le reconocen atributos divinos, como la existencia eterna, Is. 9: 6 ; Juan 1: 1 y 2; Apoc. 1: 8; 22: 13, omnipresencia, Mat. 18: 20; 28: 20; Juan 3: 13, omnisciencia, Juan 2: 24 y 25; 21: 17; Apoc. 2: 23, omnipotencia, Is. 9: 6;

[47] Esto está admirablemente sumariado en obras como las siguientes: Liddon's The Divinity of our Lord, Warfield's The Lord Of Glory, y Wm. C. Robinson's Our Lord

Fil 3: 21; Apoc. 1: 8; inmutabilidad, Heb. 1: 10 12; 13: 8, y en general cada uno de los atributos que pertenecen al Padre, Col. 2: 9;

d. Habla de El cómo hacedor de obras divinas, como la creación, Juan 1: 3 y 10; Col. 1: 16; Heb. 1: 2 y 10, la Providencia, Luc. 10:22; Juan 3:35; 17:2; Ef. 1:22; Col. 1: 17; Heb. 1:3, el perdón de los pecados, Mat. 9: 2 7; Marc. 2: 7 10; Col. 3: 13; la resurrección y el juicio, Mat. 25:31 y 32; Juan 5:19 29; Hech. 10:42; 17:31; Fil 3:21; TI Tim. 4: 1, la disolución final y la renovación de todas las cosas, Heb. 1: 10 12; Fil 3: 21; Apoc. 21: 5, y
e. Le tributa honores divinos, Juan 5: 22 y 23 ; 14: 1; I Cor. 15: 19; 11 Coro 13: 13; Heb. 1: 6; Mat. 28: 19.

5. EL LUGAR DEL HIJO EN LA TRINIDAD ECONÓMICA. Debería notarse que el orden de existencia en la Trinidad esencial u ontológica se refleja en la Trinidad económica. El Hijo ocupa el segundo lugar en las opera ad extra. Si todas las cosas son por el Padre, todas son por medio del Hijo, I Cor. 8: 6. Si al primero se le presenta como la causa absoluta de todas las cosas, el segundo se destaca claramente como la causa mediante. Esto se aplica en la esfera natural en donde todas las cosas son creadas y mantenidas por medio del Hijo, Juan 1: 3 y 10; Heb. 1: 2 y 3. El es la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, Juan 1: 9. También se aplica a la obra de redención. En el Consejo de Redención, El se comprometió a ser el Fiador de su pueblo y a ejecutar el plan de redención hecho por el Padre, Sal 40: 7 y 8; El logra esto más particularmente en su encarnación, sufrimientos y muerte, Ef. 1: 3 14. En relación con su función se le adjudican especialmente los atributos de sabiduría y poder, I Cor. 1: 24; Heb. 1: 3, y de misericordia y gracia, 11 Coro 13: 13; Ef. 5: 2 y 25.

EL ESPÍRITU SANTO O LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD

1. EL NOMBRE DE LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD. EN TANTO QUE SE NOS DICE EN JUAN 4: 24 QUE DIOS ES ESPÍRITU, ESTE NOMBRE SE APLICA MÁS PARTICULARMENTE A LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD. El término hebreo por medio del cual se designa es ruach, y el del griego pneuma y ambos son, como también el del Latín spiritus, derivados de raíces cuyo significado es "respirar". De aquí que también puedan traducirse "aliento", Gen 2: 7; 6: 17; Ez. 37: 5 y 6, o "viento", Gen 8: 1; I Reyes 19: 11; Juan 3: 8. El Antiguo Testamento, generalmente, usa el término "espíritu" sin mencionar ninguna cualidad, o habla del "Espíritu de Dios" o del "Espíritu del Señor", y emplea el

término "Santo Espíritu" únicamente en el Sal 51: 11; Is. 63: 10 y 11, en tanto que en el Nuevo Testamento ésta se ha convertido ya en una designación muy común para la tercera persona de la Trinidad. Es un hecho sorprendente que mientras el Antiguo Testamento repetidamente llama a Dios "el Santo de Israel", Sal 71:22; 89:18; Is. 10:20; 41:14; 43:3; 48:17, el Nuevo Testamento rara vez aplica el adjetivo "Santo" a Dios en general, sino que lo usa muy seguido para caracterizar al Espíritu. Esto se debe con toda probabilidad, al hecho de que fue, especialmente, en el Espíritu y en su obra santificadora en donde Dios se reveló como el Santo. El Espíritu Santo es el que hace su morada en el corazón de los creyentes, el que los separa para Dios, y el que los limpia del pecado.

2. LA PERSONALIDAD DEL ESPÍRITU SANTO. Los términos "Espíritu de Dios" o "Santo Espíritu" no sugieren por sí mismos la personalidad, como tampoco lo hace la palabra "Hijo". Además la persona del Espíritu Santo no aparece entre los hombres en una forma personal, claramente discernible, como apareció la persona del Hijo de Dios. De esto resultó que con frecuencia la personalidad del Espíritu Santo fue negada en la Iglesia Primitiva por los Monarquianos y por los Pneumatomaquianos. En esta negación fueron seguidos por los Socinianos, en el tiempo de la Reforma. Todavía más tarde, Schleiermacher, Ritschl, los unitarios, los actuales modernistas y todos los modernos sabelianos rechazan la personalidad del Espíritu Santo. Frecuentemente se oye decir, en la actualidad, que aquellos pasajes que parecen implicar la personalidad del Espíritu Santo simplemente contienen personificaciones. Pero las personificaciones ciertamente son raras en los escritos en prosa en el Nuevo Testamento, y pueden reconocerse fácilmente. Además, una explicación como esa, claramente destruye el sentido de algunos de estos pasajes, por ejemplo: Juan 14: 26; 16: 7 11; Rom. 8: 26. La prueba escritural en favor de la personalidad del Espíritu Santo es perfectamente suficiente:
    a. Se le dan designaciones que son propias de una personalidad. Aunque pneuma es neutro, sin embargo, el pronombre masculino ekeinos es el que se usa respecto del Espíritu en Juan 16: 14; y en Ef.1: 14 algunas de las mejores autoridades tienen el pronombre masculino relativo hos. Además, el nombre Paracleto se aplica a Él, Juan 14: 26; 15: 26; 16: 7, el cual no puede ser traducido por "confort" o ser considerado como nombre de una influencia abstracta. Se indica que se trata de una persona por el hecho de que el Espíritu Santo como Consolador está colocado en yuxtaposición con Cristo como el Consolador que está a punto de partir y a quien se aplica el mismo término en I Juan 2: 1. Es cierto que este término está seguido por los

neutros ho y auto en Juan 14: 16 18; pero esto se debe al hecho de que interviene pneuma.

b. Se adjudican a Ellas características de una persona como la inteligencia, Juan 14: 26; 15: 26; Rom. 8: 16; la voluntad, Hech. 16: 7; I Cor. 12: 11, y afectos, Is. 63: 10; Ef. 4 : 30. Además, El realiza actos propios de la personalidad. Investiga, habla, testifica, ordena, revela, se empeña, crea, hace, intercede, resucita a los muertos, etc., Gen 1:2; 6:3; Luc. 12:12; Juan 14:26; 15:26; 16:8; Hech. 8:29; 13 : 2; Rom. 8: 11; I Cor. 2: 10 y 11. Quien hace estas cosas no puede ser un mero poder o influencia; debe ser una persona.

c. Se le presenta sosteniendo con otras personas tales relaciones que implican su propia personalidad. Se le coloca en yuxtaposición con los apóstoles en Hech. 15: 28, con Cristo en Juan 16: 14; y con el Padre y el Hijo en Mat. 2: 19; II Cor. 13: 13; I Pedro 1: 1 y 2; Judas 20 y 21. Una sana exégesis requiere que en' todos estos pasajes el Espíritu Santo sea considerado como una persona.

d. Hay también pasajes en los que se distingue entre el Espíritu Santo y su poder Luc. 1: 35; 4: 14; Hech. 10: 38; Rom. 15: 13; I Cor. 2: 4. Tales pasajes se convertirían en tautológicos, insulsos, y hasta absurdos si tuvieran que interpretarse sobre el principio de que el Espíritu Santo poder. Esto puede demostrarse sustituyendo el nombre por una palabra como "poder" o "influencia" es meramente un "Espíritu Santo"

3. LA RELACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO CON LAS OTRAS PERSONAS DE LA TRINIDAD. Las primitivas controversias trinitarias condujeron a la conclusión de que el Espíritu Santo, tanto como el Hijo, es de la misma esencia del Padre y, por tanto, es consubstancial con El. Y la prolongada disputa promovida acerca de esta cuestión, si el Espíritu Santo procede del Padre solamente o también del Hijo fue finalmente decidida por el Sínodo de Toledo en 589, añadiendo la palabra "Filioque" a la versión latina del Credo de Constantinopla: "Credimus in Spiritum Sanctum qui a Patre Filioque procedit" ("Creemos en el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo"). Esta procesión del Espíritu Santo llamada con brevedad espiración, es su propiedad personal. Mucho de lo que ya ha sido dicho respecto a la generación del Hijo también se aplica a la espiración del Espíritu Santo y no es necesario repetirlo. Sin embargo, deben notarse los siguientes puntos de distinción entre los dos:

a. La generación es la obra del Padre solamente; la espiración es la obra de ambos, el Padre y el Hijo.
b. Por la generación el Hijo está capacitado para tomar parte en la obra de espiración; pero el Espíritu Santo no adquiere tal poder.
c. En orden lógico la generación precede a la espiración. Debe recordarse, sin embargo, que todo esto no implica subordinación esencial del Espíritu Santo al Hijo. En la espiración tanto como en la generación hay una comunicación de la plenitud de la esencia divina, por lo que el Espíritu Santo está en igualdad con el Padre y con el Hijo. La doctrina de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, está fundada en Juan 15: 26, y sobre el hecho de que el Espíritu también se llama Espíritu de Cristo, y del Hijo, Rom. 8: 9; Gal 4: 6, y es enviado por Cristo al mundo. La espiración puede definirse como aquel eterno y necesario acto de la primera y segunda personas de la Trinidad por medio del cual, ellos, dentro del Ser Divino, se convierten en la base de la subsistencia personal del Espíritu Santo, y ponen a la tercera persona en posesión de la plenitud de la divina esencia, sin ninguna división, enajenación o cambio. El Espíritu Santo permanece en la relación más estrecha posible con las otras personas. En virtud de su procesión del Padre y del Hijo, se presenta al Espíritu conservando las relaciones más estrechas posibles con las otras dos personas. Del pasaje de I Cor. 2: 10 y 11 podemos inferir, no que el Espíritu sea lo mismo que la conciencia de Dios, sino que está tan estrechamente unido con el Padre, como el alma humana está con el hombre. En II Cor. 3: 17, leemos: "Ahora, el Señor es el Espíritu, y en donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad". Aquí el Señor (Cristo) está identificado con el Espíritu, no con respecto a la personalidad; Sino conforme a la manera de trabajar. Al Espíritu, en este mismo pasaje se le llama "el Espíritu del Señor". La obra para la cual el Espíritu Santo fue enviado a la Iglesia, en el día de Pentecostés, tuvo su base en la unidad del Espíritu con el Padre y con el Hijo. Vino como el Paráclito, a tomar el lugar de Cristo y a hacer la obra de Cristo sobre la tierra, es decir, a enseñar, proclamar, testificar, declarar, como el Hijo lo había hecho. Ya sabemos que en el caso del Hijo este trabajo revelante descansaba sobre su unidad con el Padre. Precisamente del mismo modo, la obra del Espíritu está basada sobre su unidad con el Padre y con el Hijo, Juan 16: 14 y 15. Nótense las palabras de Jesús en este pasaje: "El me glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber. Todo lo que el Padre tiene, es mío; por eso dije que tomará de lo mío y os lo hará saber".

4. LA DEIDAD DEL ESPÍRITU SANTO. La deidad del Espíritu Santo debe fundarse en la Escritura, mediante una serie de pruebas muy parecida a la que empleamos con respecto al Hijo:
    a. Se le dan nombres divinos, Ex 17: 7 (compárese Heb. 3: 7 9); Hech. 5: 3 y 4; 1 Cor. 3: 16; II Tim. 3: 16 (compárese II Pedro 1: 21).
    b. Se le adjudican perfecciones divinas, como la omnipresencia, Sal 139: 7 10, omnisciencia, Is. 40: 13 y 14 (compárese Rom. 11: 34); 1 Cor. 2: 10 y 11, omnipotencia, 1 Coro 12: 11; Rom. 15: 19, y eternidad, Heb. 9: 14.
    c. El hace obras divinas, como la creación, Gen 1: 2; Job 26: 13; 33: 4, renovación providencial, Sal 104: 30, regeneración, Juan 3: 5 y 6; Tito 3: 5, y la resurrección de los muertos, Rom. 8: 11.
    d. Se le tributan también honores divinos, Mateo 28: 19; Rom. 9: 1; II Cor. 13: 13

5. EL TRABAJO DEL ESPÍRITU SANTO. Hay ciertas obras que más particularmente se atribuyen al Espíritu Santo, no sólo en la economía general de Dios, sino también en la economía especial de la redención. En general, puede decirse que es tarea especial del Espíritu Santo completar las cosas por medio de la actuación suya sobre y en la criatura. Precisamente así como El es la persona que completa la Trinidad, así también su trabajo es completar el contacto de Dios con sus criaturas y consumar la obra de Dios en todos los planos. Su trabajo es la continuación del trabajo del Hijo, precisamente como el trabajo del Hijo es la continuación del trabajo del Padre. Es importante conservar en la mente esto porque si divorciamos la obra del Espíritu Santo de la obra objetiva del Hijo, forzosamente resultará un falso misticismo. La obra del Espíritu Santo en la esfera natural incluye lo siguiente:
    a. La generación de la vida. Así como el ser viene del Padre, y el pensamiento por medio del Hijo, así la vida viene por la mediación del Espíritu, Gen 1: 3; Job 26: 13; Sal 33: 6; 104: 30. En este sentido El pone el toque final a la obra de creación.
    b. La inspiración general y la capacitación de los hombres. El Espíritu Santo inspira y capacita a los hombres para trabajos de responsabilidad tanto en las ciencias como en las artes, etc., Ex 28: 3; 31: 2, 3 Y 6; 35: 35; I Sam. 11: 6; 16: 13 y 14. De mayor importancia aún es la obra del Espíritu Santo en el plano de la redención. Aquí debemos mencionar los siguientes puntos:

c. La preparación y capacitación de Cristo para su obra mediatoria. El preparó a Cristo un cuerpo, y así lo capacitó para convertirse en sacrificio por el pecado, Luc. 1: 35; Heb. 10: 5 7. En las palabras "me preparaste un cuerpo", el escritor de Hebreos sigue a la Septuaginta. El significado es: Tú me capacitaste preparándome un cuerpo santo que se convirtiera en un verdadero sacrificio. En su bautismo Cristo fue ungido con el Espíritu Santo, Luc. 3: 22, y recibió de Ellos dones que lo capacitaban sin medida, Juan 3: 24.
d. La inspiración de la Escritura. El Espíritu Santo inspiró la Escritura y de esta manera trajo a los hombres la revelación especial de Dios, I Cor. 2: 13; 11 Pedro 1: 21, el conocimiento de la obra de redención que es en Cristo Jesús.
e. La formación y crecimiento de la Iglesia. El Espíritu Santo forma la Iglesia y la incrementa como el cuerpo místico de Jesucristo, mediante la regeneración y la Santificación, y habita en ella como el principio de la nueva vida, Ef. 1: 22 y 23; 2: 22; I Cor. 3: 16; 12: 4 y siguientes.
f. Enseñando y dirigiendo a la Iglesia. El Espíritu Santo da testimonio de Cristo y conduce a la Iglesia en toda la verdad. Haciendo esto manifiesta la gloria de Dios y de Cristo, aumenta el conocimiento acerca del Salvador, cuida de que la Iglesia no caiga en el error, y la prepara para su destino eterno, Juan 14: 26; 15: 26 ; 16: 13 y 14; Hech. 5:32; Heb. 10: 15; I Juan 2:27.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Contiene la literatura pagana algunas analogías de la doctrina de la Trinidad?
2. ¿Comenzó el desarrollo de la doctrina de la Trinidad partiendo de la Trinidad ontológica de la económica?
3. ¿Puede la Trinidad económica entenderse aparte de la ontológica?
4. ¿Por qué algunos discuten la doctrina de la trinidad considerándola introductoria a la doctrina de la redención?
5. ¿Cuál es el concepto Hegeliano de la Trinidad?
6. ¿Cómo la concibió Swedenborg?
7. ¿En qué campos de la moderna teología encontramos Sabelianismo?
8. ¿Por qué es objetable sostener que la Trinidad es puramente económica?
9. ¿Qué objeciones se hacen al moderno concepto humanitario de la Trinidad?

10. ¿Por qué Barth trata de la Trinidad en los Prolegómenos de la Teología
11. ¿Cuál es el significado práctico de la doctrina de la Trinidad?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Adeney, the Christian Conception of God. pp. 215 246
2. Bartlett, The Triune God
3. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 260 347
4. Clarke, The Chr. Doct. of God. pp. 227 248
5. Curtiss, The Christian Faith. pp. 483 510
6. Dabney, Syst. and Polem. Theol. pp. 174 211
7. Harris, God. Creator and Lord of An. I, pp. 194 407
8. Hodge, Syst Theol. I, pp. 442 534
9. Illingworth, The Doctrine of the Trinity
10. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo II, pp. 3 255
11. Kuyper, Het Werk van den Heiligen Geest, cf Index;
12. Liddon, The Divinity of our lord
13. Mackinstosh, The Doctrine of me Person of Jesus Christ;
14. Mastricht, Godgeleerclheit I, pp. S76 662
15. Owen, A Discourse Concerning the Holy Spirit, cf. Index
16. Smeaton, The Doct. of the Holy Spirit; Pohle Preuss, The Divine Trinity.
17. Steenstra, the Being of God as Unity and Trinity. pp. 159 269
18. Turretin, Opera. Locus Tertius
19. Vos, Geref. Dogm. 1, pp. 36 81
20. Warfield, The Lord of Glory; ibid, The Spirit of God in the Old Testament; and The Biblical Doctrine of the Trinity (both in Biblical Doctrines), pp. 101 Y siguientes; ibid, Calvin's Doctrine of the Trinity (in Calvin and Calvinism)

CAPITULO 9: LOS DECRETOS DIVINOS EN GENERAL

LA DOCTRINA DE LOS DECRETOS EN LA TEOLOGÍA

La teología reformada insiste en la soberanía de Dios en virtud de la cual él ha determinado soberanamente desde la eternidad todo lo que tiene que acontecer y ejecuta su soberana voluntad en toda su creación, tanto la natural como la espiritual, de acuerdo con su plan determinado. Esta teología concuerda plenamente con Pablo cuando dice que Dios "hace todas las cosas según el consejo de su voluntad", Ef. 1: 11. Esa es la razón perfectamente natural para que al pasar de la discusión del Ser de Dios a la de las obras de Dios comencemos con un estudio de los decretos divinos. Este es el único método teológico adecuado. Una discusión teológica de las obras de Dios debiera tener su punto de partida en Dios, tanto si se trata de la obra de creación como de la redención o recreación. Tenemos que considerar las obras de Dios como una parte del estudio de la teología sólo porque vienen de Él y tienen relación con El.

Sin embargo, a pesar de este hecho, la teología Reformada se yergue prácticamente solitaria en su insistencia sobre la doctrina de los decretos. La teología luterana es menos teológica y más antropológica. Tiene su punto de partida en Dios y considera todas las cosas como predeterminadas; pero no procede consistentemente, sino que revela una tendencia a considerarlas desde abajo más bien que desde arriba. Y hasta donde llega su creencia en la predeterminación, se inclina a limitarla al bien que hay en el mundo, y más particularmente a las bendiciones de la Salvación. Es un hecho impresionante que muchos teólogos luteranos enmudecen o casi enmudecen respecto a la doctrina de los decretos de Dios en general discutiendo nada más la doctrina de la predestinación y considerándola como condicional más bien que absoluta. En la doctrina de la predestinación la teología luterana muestra grande afinidad con el arminianismo. Krauth (un influyente director de la Iglesia Luterana en los EE. UU.) dice: "Los conceptos de Arminio mismo con respecto a los cinco puntos fueron formados bajo influencias luteranas y no difieren esencialmente de los de la Iglesia Luterana; pero sobre muchos puntos correspondientes al sistema desarrollado, hoy conocido como Arminianismo, con ellos la Iglesia Luterana no tiene afinidad ninguna, y en su manera de considerarlos simpatizaría mucho más con el Calvinismo, aunque la Iglesia Luterana nunca ha creído que para escapar del Pelagianismo sea necesario refugiarse en la doctrina de la predestinación absoluta. La "Fórmula de Concordia" toca los cinco puntos casi nada más en sus aspectos prácticos, y fundándose en ellos se coloca en contra del Calvinismo, más bien por medio de la negación de las inferencias que resultan lógicamente de este sistema, que por una expresa condenación de su teoría fundamental en su forma

abstracta"[48]. Hasta donde los teólogos luteranos incluyen la doctrina de la predestinación en sus sistemas, generalmente la consideran en relación con la Soteriología.

Naturalmente, la teología arminiana no coloca los decretos en lugar prominente. Por lo general, se acostumbra que los decretos brillen por su ausencia. Pope presenta la doctrina de la predestinación solamente de paso, y Miley la introduce como asunto para discusión. Raymond discute solamente la doctrina de la elección, y Watson le dedica a ésta un considerable espacio al tratar de la extensión de la expiación. Uno y todos rechazan la doctrina de la absoluta predestinación sustituyéndola por la predestinación condicional. La moderna teología "ancha" no se preocupa de la doctrina de la predestinación, puesto que esa teología, es fundamentalmente antropológica. En la "teología de crisis" se le vuelve a reconocer; pero en una forma que no es histórica, ni escritural. No obstante que apela a los Reformadores, se aparta en gran manera de la doctrina de la predestinación tal cual la enseñaron Lutero y Calvino.

NOMBRES ESCRITURALES PARA LOS DECRETOS DIVINOS

Debemos distinguir las obras enteramente inmanentes de Dios (opera ad intra) de aquellas que tienen que ver directamente con las criaturas (open. ad extra). Algunos teólogos para evitar errores prefieren hablar de opera immanentia y opera exeuntia, y subdividen a la primera en dos clases, opera immanentia per se, que son las opera personalia (generación, filiación, espiración), y opera immanentia donec exeunt, que son opera essentiala, es decir, obras del Dios Trino, para distinguirlas de las hechas por alguna de las personas de la Deidad; pero están inmanentes en Dios hasta que son ejecutadas en las obras de creación, providencia y redención. Los decretos divinos constituyen esta clase de obras divinas. N o están descritas en forma abstracta en la Escritura, pero se nos presentan según su realización histórica. La Escritura usa diversos términos para referirse al decreto eterno de Dios.

TÉRMINOS USADOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Hay algunos términos que acentúan el elemento intelectual en el decreto, por ejemplo, 'estsah de ya'ats, aconsejar, decir, Job 38: 2; Is. 14: 26; 46: 11; sod de yasad, reunirse para deliberar (niphal), Jer. 23: 18 y 22; mezimmah de zamam, meditar, tener en mente,

[48] The Conservative Reformation and Its Theology, pp. 127 Y siguientes.

proponerse, Jer. 4: 28; SI: 12; Prov. 30: 32. Además de éstos hay términos que ponen énfasis sobre el elemento volicional, por ejemplo, chaphets, inclinación, voluntad, beneplácito, Is. 53: 10; y ratson, agradar, deleitarse, y por eso denota deleite, beneplácito, o voluntad soberana, Sal 51: 19; Is. 49: 8.

TÉRMINOS USADOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento también contiene muchos términos de significación. La palabra más común es boule para designar el decreto en general; pero también para señalar el hecho de que el propósito de Dios está basado sobre el consejo y la deliberación, Hech. 2: 23; 4: 28; Heb. 6: 17. Otra palabra de bastante uso es thelema, la cual cuando se aplica al consejo de Dios acentúa el elemento volicional más que el deliberativo, Ef. 1: 11. La palabra eudokia pone énfasis más particularmente sobre la libertad del propósito de Dios y del deleite que acompaña al propósito, aunque esta idea no siempre está presente, Mat. 11: 26; Luc. 2: 14; Ef. 1: 5 y 9. Otras palabras se usan más especialmente para designar aquella parte del decreto divino que pertenece en un sentido muy particular a las criaturas morales de Dios, y que se conoce como predestinación. Estos términos se considerarán en relación con la discusión de ese tema.

LA NATURALEZA DE LOS DECRETOS DIVINOS

El decreto de Dios puede definirse con el 'Catecismo Menor de Westminster, como: "Su propósito eterno, según el consejo de su propia voluntad, en virtud del cual ha pre ordenado para su propia gloria todo lo que sucede.

EL DECRETO DIVINO ES UNO

Aunque con frecuencia usamos el plural para hablar de los decretos de Dios, sin embargo, en su propia naturaleza, le decreto divino es un acto singular de Dios. Esto ya está sugerido por el hecho de que la Biblia habla de él como de una prothesis, un propósito o consejo. Lo mismo se deduce también de la mera naturaleza de Dios. Su conocimiento es todo inmediato y simultáneo, más bien que sucesivo como el nuestro, y su comprensión de ese conocimiento siempre está completa. El decreto fundado sobre ese conocimiento es un acto

también singular, todo comprensivo y simultáneo. Como un decreto eterno e inmutable, no podría ser de otro modo. No hay, pues, series de decretos en Dios, sino simplemente un plan que abarca todo lo que sucede. Nuestra compresión finita, sin embargo, nos constriñe a hacer distinciones, y esto es lo que explica el hecho de que con frecuencia hablemos en plural de los decretos de Dios. Esta manera de hablar es perfectamente legítima, siempre que no perdamos de vista la unidad del decreto divino y la inseparable conexión de los varios decretos tales como los concebimos.

LA RELACIÓN DEL DECRETO CON EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El decreto de Dios guarda la más estrecha relación con el conocimiento divino. Hay en Dios, como hemos visto, un conocimiento necesario que concluye todas las causas posibles sus resultados. Este conocimiento proporciona el material para el decreto, y es la fuente de donde Dios extrajo los pensamientos que deseaba objetivar. De entre este conocimiento de todas las cosas posibles y mediantes un acto de su perfecta voluntad dirigida por sabias consideraciones seleccionó lo que quería ejecutar, y de este modo formó su propósito eterno. El decreto de Dios es consecutivamente el fundamento de su libre conocimiento o Scientia libera. Es el conocimiento de las cosas tal como se realizan en el curso de la historia. Mientras que el conocimiento necesario de Dios lógicamente precede al decreto, a este lo sigue el conocimiento libre. Esto tiene que sostenerse en contra de todos aquellos que creen en una predestinación condicional (como los semipelagianos y arminianos) puesto que hacen desprender las predestinaciones de Dios de su presciencia. Algunas de las palabras que se usan para denotar el decreto divino apuntan a un elemento de deliberación en el propósito de Dios. Sería un error, sin embargo, inferir de esto que el plan de Dios es el resultado de alguna deliberación que implique escaso conocimiento o duda, porque simplemente indica lo contrario, es a saber, que en Dios no hay ningún decreto ciego, antes únicamente un propósito inteligente y deliberado.

EL DECRETO RELACIONA A DIOS Y AL HOMBRE

Ante todo, el decreto tiene referencia a las obras de Dios. Sin embargo, está limitado a las opera ad extra, o actos transitivos de Dios, y no pertenece a la esencia del Ser de Dios ni a las actividades inmanentes dentro del Ser Divino que desembocan en las distinciones trinitarias. Dios no decretó ser santo y Justo, ni existir en tres personas y una esencia, o generar al Hijo. Cosas como estas son necesarias y no depende de la voluntad opcional de

Dios. Aquello que es esencial al Ser íntimo de Dios no puede formar parte del contenido del decreto. Esto incluye solamente la opera ad extra o exeuntia. Pero en tanto que el decreto pertenece fundamentalmente a los actos de Dios mismo, no está limitado a estos, sino que también abarca las acciones de sus criaturas libres. Y el hecho de que esas acciones están incluidas en el decreto las convierte en absolutamente seguras, aunque no todas se efectúan de la misma manera. Tratándose de algunas de ellas Dios decidió no solamente que acontecieran; sino que El mismo haría que acontecieran, ya fuera inmediatamente como en la obra de creación, o por medio de causas secundarias que continuamente son mantenidas por el poder divino. Dios mismo se hace responsable de que acontezcan. Sin embargo, hay otras cosas que Dios incluyó en su decreto y por tanto las convirtió en seguras; pero que no decidió efectuarlas El mismo, como son los actos pecaminosos de sus criaturas racionales. El decreto donde incluye semejantes actos, generalmente se llama decreto permisivo de Dios. Este nombre no implica que el futuro de estos actos no sea seguro para Dios, sino simplemente que El permita que tales actos acontezcan por medio de la libre agencia de sus criaturas racionales. Dios no se hace responsable en forma alguna de tales actos pecaminosos.

EL DECRETO PARA ACTUAR NO ES EL ACTO MISMO

Los decretos son manifestaciones y ejercicios internos de los atributos divinos, que convierten en seguro el futuro de las cosas; pero este ejercicio de la volición inteligente de Dios no debe confundirse con la realización de sus objetos en la creación, providencia y redención. El decreto para crear, no es la creación misma, ni el decreto para Justificar es la justificación misma. Se debe hacer distinción entre el decreto y su ejecución. Que Dios esté ordenando en tal forma el universo que el hombre tenga que seguir determinado curso de acción, es cosa enteramente distinta de que El le ordene que lo haga así. Los decretos no están dirigidos al hombre, ni son de la naturaleza de una medida legal, ni tampoco ejercen compulsión u obligación sobre las voluntades de los hombres.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL DECRETO DIVINO

ESTA FUNDADO EN LA SABIDURÍA DIVINA

La palabra "consejo", que es uno de los términos por medio de los cuales se designa el decreto, sugiere cuidadosa deliberación y consulta. Puede contener una sugerencia respecto a una intercomunicación entre las tres personas de la Deidad. Hablando de la revelación de Dios, del misterio que primeramente estuvo escondido con El, Pablo dice que esto fue para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la iglesia a los principados y potestades en los lugares celestiales, conforme al propósito eterno que hizo en Cristo Jesús, nuestro Señor", Ef. 3: 10 y 11. La sabiduría del decreto se deduce también de la sabiduría desplegada en la realización del propósito eterno de Dios. El poeta canta en el Salmo 104: 24, "Cuán innumerables son tus obras, oh Jehová. Hiciste todas ellas con sabiduría". La misma idea está expresada en Prov. 3: 19, "Jehová con sabiduría fundó la tierra; afirmó los cielos con inteligencia". Compárense también Jer. 10: 12; 51: 15. La sabiduría del consejo de Jehová puede también inferirse del hecho de que permanece firme para siempre, Sal 33: 11; Prov. 19: 21. Habrá mucho en el decreto que sobrepasa al entendimiento humano y sea inexplicable para la mente finita; pero nada se hallará en él que sea irracional o arbitrario. Dios formó su determinación con sabia visión y conocimiento.

ES ETERNO

El decreto divino es eterno en el sentido de que descansa completamente en la eternidad. En un sentido verdadero puede decirse que todos los actos de Dios son eternos, puesto que en el Ser Divino no existe la sucesión de momentos. Pero algunos de esos actos terminan en el tiempo, como por ejemplo, la creación y la justificación. De aquí que no los llamemos actos eternos de Dios, sino temporales. El decreto, sin embargo, en tanto que se relaciona con cosas externas a Dios, permanece en sí mismo un acto interno del Ser Divino y es por tanto eterno en el más estricto sentido de la palabra. Por tanto, también participa de la simultaneidad y de la falta de correlatividad de lo eterno, Hech. 15: 18; Ef. 1: 4; II Tim. 1: 9. La eternidad del decreto implica también que el orden que los diferentes elementos de él guardan recíprocamente no debe considerarse como temporal, sino solamente como lógico. Hay un verdadero orden cronológico en los eventos ya efectuados; pero en el decreto no existe tal cosa respecto a ellos.

ES EFICAZ

Esto no quiere decir que Dios ha determinado hacer El mismo que acontezcan mediante una aplicación directa de su poder, todas las cosas incluidas en su decreto; sino solamente

que El ha decretado que ciertamente acontecerán, es decir, que nada frustrará su propósito. Dice el Dr. A. A. Hodge: "El decreto mismo previene en cada caso que el evento se efectuará mediante causas que actúen en una forma perfectamente consistente con la naturaleza del evento de que se trate.

1. De esta manera, en el caso de cada acto libre de un agente moral el decreto previene al mismo tiempo que el agente será libre.

2. Que los antecedentes de este y todos los antecedentes del acto de que se trate serán tal como son.

3. Que todas las condiciones presentes del acto serán tal cual son

4. Que el acto será enteramente espontáneo y libre de parte del agente.

5. Y que con toda seguridad el acto será el que tiene que ser, Sal 33: 11; Prov. 19: 21; Is. 46: 10."[49]

ES INMUTABLE

Atendiendo a diversas razones, el hombre puede y con frecuencia altera sus planes. Posiblemente al planear le faltó seriedad de propósito, o no entendió bien todo lo que el plan alcanzaba. o le faltaba poder para realizarlo. Pero en Dios nada que se parezca a esto es concebible. No le falta conocimiento, veracidad, ni poder. Por tanto, Dios no necesita cambiar su decreto debido a un error motivado por la ignorancia, ni debido a incapacidad para ejecutarlo. Y tampoco tendrá por qué cambiarlo, puesto que El es Dios inmutable, fiel y verdadero, Job 23: 13 y 14; Sal 33: 11; Is. 46: 10; Luc. 22: 22; Hech. 2: 23.

ES INCONDICIONAL O ABSOLUTO

Esto significa que no depende en ninguno de sus detalles de ninguna cosa que no sea parte de él y esté agrupada en el decreto mismo. Los diversos elementos del decreto ciertamente se sostienen mutuamente, pero nada hay en el plan que esté condicionado por alguna cosa que no esté incluida en el decreto. La ejecución del plan puede requerir medios, o depender de ciertas condiciones; pero entonces estos medios o condiciones también han sido

[49] Outlines of theology, p. 203

determinados en el decreto. Dios no simplemente decretó salvar a los pecadores; sino que también determinó los medios para efectuar su decreto. Los medios conducentes al fin predeterminado fueron decretados también, Hech. 2: 23; Ef. 2: 8; I Pedro 1: 2. El carácter absoluto del decreto se deduce de su eternidad, su inmutabilidad y su exclusiva dependencia del beneplácito de Dios. Esto lo niegan los semipelagianos y los arminianos.

ES UNIVERSAL O QUE LO ABARCA TODO

El decreto incluye todo lo que tiene que suceder en el mundo, sea que corresponda al reino físico o al moral, sea que se trate del bien o del mal, Ef. 1: 11.

1. Incluye las buenas acciones de los hombres, Ef. 2: 10
2. Sus actos malvados, Prov. 16: 4; Hech. 2: 23; 4: 27 y 28
3. Los eventos contingentes, Gen 45: 8; 50: 20; Prov. 16: 33
4. Los medios tanto como el fin, Sal 119: 89 91; II Tes. 2: 13; Ef. 1: 4
5. La duración de la vida del hombre, Job 14: 5; Sal 39: 4
6. El lugar de su habitación, Hech. 17: 26.

EN LO QUE AL PEGADO SE REFIERE, ESTE SE CONSIDERA PERMISIVO

Se acostumbra hablar del decreto de Dios como permisivo, en cuanto al mal moral se refiere. Mediante su decreto Dios volvió las acciones malvadas de los hombres en infaliblemente seguras, sin que decida efectuarlas por medio de acción inmediata sobre y en la voluntad finita. Esto significa que Dios no obra positivamente "tanto el querer como el hacer", cuando el hombre va en contra de la divina voluntad revelada. Debería notarse cuidadosamente, sin embargo, que este decreto permisivo no implica un permiso pasivo de algo que no está bajo el control de la voluntad divina. Es un decreto que vuelve absolutamente seguros los futuros actos pecaminosos, pero en los cuales Dios determina:

1. No estorbar la propia determinación pecaminosa de una voluntad finita

2. Conducir y sujetar los resultados de esta propia determinación pecaminosa. Sal 78: 29; 106: 15; Hech. 14: 16; 17: 30.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LOS DECRETOS

Como ya apuntamos arriba, solamente la teología Reformada hace plena justicia a la doctrina de los decretos. Los teólogos luteranos como regla no construyen esta doctrina teológicamente, sino soteriológicamente, con el propósito de enseñar de qué manera los creyentes pueden derivar consuelo de ella. Los Pelagianos y los Socinianos la rechazan como ajena a la Escritura; y los semipelagianos y los arminianos le muestran escaso favor: algunos ignorándola por completo; otros presentándola solamente para combatirla, y algunos más, sosteniendo únicamente un decreto condicionado por la presciencia de Dios. Las objeciones que se levantan contra ella, en sustancia, son siempre las mismas.

QUE ES INCONSISTENTE CON LA LIBERTAD MORAL DEL HOMBRE

El hombre es un agente libre con poder para hacer sus propias determinaciones racionales. Puede reflexionar, y en forma inteligente elegir ciertos fines, y también puede determinar su acción con respecto a ellos. Sin embargo, el decreto de Dios lleva inseparablemente la imposibilidad de evitarse. Dios ha decretado ejecutar todas las cosas, o si 1o ha decretado esas cosas, al menos ha determinado que deben acontecer. El ha decidido para el hombre el curso de su vida.[50] En respuesta a esta objeción puede decirse que la Biblia ciertamente no concuerda con la suposición de que el decreto divino es inconsistente con la libre agencia del hombre. Ella revela claramente que Dios ha decretado los actos libres del hombre; pero también que los actores, a pesar de eso, son libres y por tanto, responsables de sus actos, Gen 50: 19 y 20; Hech. 2: 23; 4: 27 y 28. Fue determinado que los judíos crucificaran a Jesús, y sin embargo fueron perfectamente libres en el curso de su inicua acción, y fueron tenidos por responsables de este crimen. No hay ni una sola indicación en la Biblia de que los escritores inspirados se den cuenta de una contradicción, en relación con estos asuntos. Nunca hacen el intento de armonizar el decreto de Dios con la libertad del hombre. Esto bien puede refrenamos para no tomar aquí la actitud de contradicción, aun cuando no podamos reconciliar ambas verdades.

[50] Cf. Watson, Theological Institutes, Parte II, Chap. XXVIII; Miley, Systematic Theology II, pp. 271 fl

Además, debe conservarse en mente que Dios no ha decretado efectuar por .su propia y directa acción todo lo que tiene que acontecer. El decreto divino trae únicamente la seguridad de los acontecimientos; pero ello no implica que Dios prácticamente los ejecutará; de manera que el problema realmente se reduce a esto: Saber si una previa seguridad es consistente con un agente libre. Ya la experiencia nos enseña que podemos estar razonablemente cierto respecto a la conducta que un hombre de carácter seguirá bajo determinadas circunstancias, sin que se infrinja en lo más mínimo su libertad. El Profeta Jeremías predijo que los Caldeos tomarían a Jerusalén. El conoció que el evento cercano se cumpliría, y sin embargo los Caldeos libremente siguieron sus propios deseos al cumplir la predicción. Semejante certidumbre en verdad es inconsistente con la libertad pelagiana de indiferencia, según la cual, la libertad del hombre no está determinada en ningún sentido, antes es completamente indeterminada, de tal modo que en cada volición puede decidirse en oposición, no sólo a todas nuestras influencias externas, sino también a todas nuestras íntimas consideraciones y juicios, inclinaciones y deseos y aun en contra de todo nuestro carácter y de la posición interna del hombre. Pero ahora ya, generalmente, se reconoce que tal libertad de la voluntad es una ficción psicológica. Sin embargo, el decreto no es necesariamente inconsistente con la libertad humana en el sentido de la racional determinación propia según la cual, el hombre actúa libremente en armonía con sus previos sentimientos y juicios, sus inclinaciones y deseos y todo su carácter. Esta libertad tiene también sus leyes, y a medida que las conozcamos mejor, estaremos más seguros de lo que un agente libre hará bajo determinadas circunstancias. Dios mismo ha establecido estas leyes. Naturalmente, debemos cuidamos de que en nuestros conceptos acerca de la libertad en el sentido de una propia determinación racional, influyen conceptos deterministas, materialistas, panteístas y racionalistas.

No puede ser el decreto más inconsistente con el libre agente que con la presciencia, y sin embargo, los objetores, que son casi siempre del tipo semi pelagiano o arminiano profesan creer en la divina presciencia. Por su presciencia Dios conoce desde toda la eternidad la realidad futura de todos los acontecimientos. Está basada en su pre ordenación por medio de la cual El determina la seguridad futura de esos eventos. El arminiano, de consiguiente dirá que él no cree en una presciencia basada sobre un decreto que hace que las cosas resulten seguras, sino en una presciencia de hechos y acontecimientos que actúan contingentemente sobre la libre voluntad del hombre, y por tanto, indeterminados. Ahora, semejante presciencia de las libres acciones del hombre puede ser posible si el hombre aun en su libertad actúa en armonía con leyes divinamente establecidas que una vez más introducen el elemento de seguridad; pero parecería imposible conocer de antemano los eventos que dependen enteramente' de la decisión casual de una voluntad sin principios, que puede en cualquier momento volverse en diferentes direcciones, sin considerar el

estado del alma, ni las condiciones existentes, ni los motivos que se presentan en la mente. Semejantes eventos solamente podrían conocerse de antemano como meras posibilidades.

DESALOJA TODOS LOS MOTIVOS PARA EL ESFUERZO HUMANO

Esta objeción es para hacer que la gente naturalmente diga: Si todas las cosas ya están ordenadas para que acontezcan como Dios las ha determinado, los hombres no deben preocuparse acerca del futuro y tampoco necesitan hacer ningunos esfuerzos para obtener salvación. Decir esto difícilmente puede resultar correcto. Si hay gente que hable de ese modo, acostumbrarán hacerlo como mera excusa a su indolencia y desobediencia. Los decretos divinos no están dirigidos a los hombres como una regla de acción, y no pueden ser una regla tal, puesto que su sustancia solamente se hace conocida por medio de su realización, y por tanto, después de ella. Hay sin embargo, una regla de acción que ha tomado cuerpo en la ley y el evangelio, y ésta coloca a los hombres bajo la obligación de emplear en su salvación los medios ordenados por Dios.

También ignora esta objeción la relación lógica determinada por el decreto de Dios entre los medios y el fin que se ha de obtener. El decreto incluye no sólo los diversos asuntos de la vida humana; sino también las libres acciones humanas que lógicamente tienen prioridad respecto de los resultados y que están destinadas para producirlos. Era absolutamente seguro que todos aquellos que estaban en el barco con Pablo (Hech. 27) iban a salvarse; pero era igualmente cierto que para asegurar aquel fin los marineros tenían que permanecer a bordo. Y puesto que el decreto establece una interrelación entre medios y fines, y los fines están decretados solamente como resultado de los medios, éstos animan al esfuerzo en lugar de desalentarlo. La firme creencia en el hecho de que según los decretos divinos el éxito será la recompensa de la faena, constituye una invitación a valerosos y perseverantes esfuerzos. Apoyada en la mera base del decreto, la Escritura nos apremia a ser diligentes en el uso de los medios designados, Fil 2: 13; Ef. 2: 10.

HACE A DIOS EL AUTOR DEL PECADO

Esto, si fuera verdad, naturalmente, sería una objeción insuperable, porque Dios no puede ser el autor del pecado. Esto se deduce igualmente de la Escritura, Sal 92: 15; Ec. 7: 29 ; Santo 1: 13; 1 Juan 1: 5, de la ley de Dios que prohíbe todo pecado, y de la santidad de

Dios. Pero el cargo no es verdadero; el decreto solamente hace a Dios el autor de seres morales libres, mismos que son los autores del pecado. Dios decreta mantener la libre agencia de éstos; regular las circunstancias de sus vidas, y permitir que la libre agencia se ocupe en multitud de actos de los cuales algunos son pecaminosos. Por buenas y santas razones Dios hace que estos actos pecaminosos acontezcan de seguro; pero El no decreta producir los malos deseos, ni decreta decidir eficientemente la preferencia en el hombre. El decreto respecto al pecado no es decreto eficiente sino permisivo, o decreto para permitir, a diferencia del decreto para producir, y Dios no puede aplicar su divina eficiencia para producir pecado. Ninguna dificultad compromete a un decreto que además no acompaña a un mero permiso pasivo de lo que Dios podría muy bien evitar, tal como lo toman los arminianos que son los que acostumbran levantar esta objeción. El problema de la relación de Dios con el pecado permanece como un misterio para nosotros, misterio que no somos capaces de resolver. Puede decirse, sin embargo, que su decreto que permite el pecado, en tanto que hizo segura la entrada del pecado en el mundo, no significa que Dios se deleite en la maldad; sino únicamente que El consideró sabio permitir el mal para el propósito de su propia revelación no obstante lo aborrecible que es el pecado a la naturaleza divina.