

Universidad Adventista del Plata

Facultad de Teología

OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA  
EN TOMÁS DE AQUINO Y JOHN SANDERS:  
UNA COMPARACIÓN EN CONTRASTE

Tesis presentada en cumplimiento parcial

de los requerimientos para el título

Licenciado en Teología

Por

Marcos Blanco

setiembre de 2000

**Omnisciencia divina y libertad humana  
en Tomás de Aquino y John Sanders:  
Una comparación en contraste**

**Tesista:** Marcos Gabriel Blanco

**Título al que accede:** Licenciado en Teología

**Nombre y título del consejero:** Raúl Kerbs, Doctor en Filosofía

**Fecha de terminación:** setiembre de 2000

**Propósito de la investigación**

El teísmo clásico y el teísmo abierto (nuevo movimiento teológico denominado *The Openness of God*) tienen concepciones totalmente opuestas con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. El propósito de esta investigación es realizar una exposición de cada postura y una explicitación de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de cada una, para luego poder hacer una comparación en contraste entre ellas, que denote sus ventajas y desventajas a la hora de resolver la tensión.

**Descripción de la investigación**

El primer capítulo presenta el desarrollo de la tensión en estudio a lo largo de la historia cristiana. En el segundo capítulo se analizan los presupuestos ontológicos y epistemológicos de Santo Tomás, haciendo un énfasis particular en la forma en que la atemporalidad griega ha moldeado dichos presupuestos. También se exponen los conceptos de Tomás en cuanto a la omnisciencia divina, la libertad humana, la providencia y la predestinación. El capítulo tres muestra que los presupuestos de John Sanders fueron moldeados por una presuposición primordial temporal de Dios y la

realidad, sobre todo unívoca a la del ser humano. Además, explica su concepción de la omnisciencia divina como anticipación, su comprensión de la profecía bíblica y su concepto fuertemente libertario del hombre. El capítulo cuatro hace una evaluación por medio de una comparación entre estas dos posturas, se hacen explícitas las semejanzas y diferencias entre ellas, para luego exponer las fortalezas y debilidades que cada una presenta; y se muestra cómo los presupuestos que cada uno adopta permiten explicar las semejanzas y diferencias, al igual que las fortalezas y debilidades. El quinto capítulo resume el trabajo y presenta las conclusiones.

## **Conclusiones**

Ambas posturas presentan serias dificultades a la hora de resolver la tensión en estudio. Mientras que Tomás de Aquino pareciera caer en un determinismo teológico, Sanders pareciera atenuar la omnisciencia divina. Es decir, resuelven la tensión eliminando un polo de ella (Tomás la libertad humana y Sanders la omnisciencia divina). Ninguno de los dos establece un claro equilibrio entre dichos conceptos, sino que hacen desaparecer la tensión al eliminar uno de sus extremos.

OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA  
EN TOMÁS DE AQUINO Y JOHN SANDERS:  
UNA COMPARACIÓN EN CONTRASTE

Tesis  
presentada en cumplimiento parcial  
de los requisitos para el título de  
Licenciado en Teología

por  
Marcos Gabriel Blanco

APROBADA POR LA COMISIÓN:

---

Consejero: Dr. Raúl Alberto Kerbs

---

Miembro Externo: Lic. Ricardo Bentancur Peña

---

Miembro: Ma. Daniel Oscar Plenc

---

Dr. Roberto Pereyra, Decano, Facultad de  
Teología

---

Miembro: Ma. Miguel Ángel Núñez

---

Fecha de aprobación

La aprobación significa que esta tesis satisface los requerimientos establecidos. Las ideas expresadas en ella son responsabilidad exclusiva del autor y no necesariamente reflejan el pensamiento sustentado por la Universidad.

## ÍNDICE

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUCCIÓN.....                                                           | 1  |
| Trasfondo del problema .....                                                | 1  |
| Enunciación del problema .....                                              | 11 |
| Propósito de la investigación .....                                         | 11 |
| Importancia de la investigación .....                                       | 12 |
| Delimitaciones del estudio .....                                            | 12 |
| Metodología .....                                                           | 13 |
| Análisis de la bibliografía .....                                           | 14 |
| Justificación del bosquejo .....                                            | 17 |
| Capítulo                                                                    |    |
| I. OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA:<br>UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA ..... | 22 |
| Omnisciencia divina y libertad humana en la iglesia primitiva .....         | 22 |
| Padres pre-nicenos .....                                                    | 23 |
| Tertuliano de Cartago .....                                                 | 24 |
| Orígenes de Alejandría .....                                                | 25 |
| Conclusión .....                                                            | 25 |
| Agustín de Hipona y Pelagio .....                                           | 27 |
| San Agustín .....                                                           | 27 |
| Pelagio .....                                                               | 32 |
| Conclusión .....                                                            | 33 |
| La Edad Media .....                                                         | 34 |
| Tomás de Aquino .....                                                       | 44 |
| Luis de Molina .....                                                        | 35 |
| Conclusión .....                                                            | 36 |
| El período de la Reforma .....                                              | 39 |
| Lutero y Erasmo .....                                                       | 39 |
| Juan Calvino .....                                                          | 41 |
| Arminio y Calvino .....                                                     | 44 |

|                                                                              |                        |
|------------------------------------------------------------------------------|------------------------|
| Conclusión . . . . .                                                         | 58                     |
| La Edad Moderna . . . . .                                                    | 47                     |
| Charles Hartshorne . . . . .                                                 | 48                     |
| El teísmo abierto . . . . .                                                  | 51                     |
| Conclusión . . . . .                                                         | 52                     |
| <br>II. OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA<br>EN TOMÁS DE AQUINO . . . . . | <br><br><br><br><br>56 |
| Presupuestos fundamentales de Tomás de Aquino . . . . .                      | 57                     |
| Presupuestos ontológicos . . . . .                                           | 57                     |
| La analogía del ser . . . . .                                                | 58                     |
| Distinción acto-potencia . . . . .                                           | 62                     |
| Distinción entre materia-forma . . . . .                                     | 63                     |
| Presupuestos epistemológicos . . . . .                                       | 64                     |
| Distinción entre razón natural y razón sobrenatural . . . . .                | 65                     |
| Presupuestos teológicos . . . . .                                            | 68                     |
| Atemporalidad e invariabilidad . . . . .                                     | 70                     |
| Preconocimiento divino en Tomás de Aquino . . . . .                          | 73                     |
| Libertad humana en Tomás de Aquino . . . . .                                 | 78                     |
| Providencia y predestinación . . . . .                                       | 82                     |
| Conclusión . . . . .                                                         | 88                     |
| <br>III. OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA<br>EN JOHN SANDERS . . . . .   | <br><br><br><br><br>91 |
| Presupuestos fundamentales de John Sanders . . . . .                         | 94                     |
| Marco ontológico . . . . .                                                   | 95                     |
| El concepto de Dios: univocidad y temporalidad . . . . .                     | 96                     |
| El ser del hombre . . . . .                                                  | 111                    |
| Presupuestos epistemológicos . . . . .                                       | 113                    |
| Omniscencia divina en John Sanders . . . . .                                 | 120                    |
| Anticipación tentativa . . . . .                                             | 126                    |
| Preconocimiento y profecía . . . . .                                         | 127                    |
| Libertad humana en John Sanders . . . . .                                    | 130                    |
| Providencia divina . . . . .                                                 | 131                    |
| Conclusión . . . . .                                                         | 134                    |
| <br>IV. EVALUACIÓN: UNA COMPARACIÓN EN CONTRASTE . . . . .                   | <br><br><br>138        |
| Omniscencia divina: semejanzas y diferencias . . . . .                       | 139                    |
| Semejanzas . . . . .                                                         | 139                    |

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Diferencias . . . . .                                                                                     | 139 |
| Libertad humana: semejanzas y diferencias . . . . .                                                       | 143 |
| Semejanzas . . . . .                                                                                      | 143 |
| Diferencias . . . . .                                                                                     | 145 |
| Omnisciencia divina y libertad humana: ventajas<br>y desventajas en la resolución de la tensión . . . . . | 150 |
| Omnisciencia divina y libertad humana en Tomás:<br>ventajas y desventajas . . . . .                       | 150 |
| Ventajas . . . . .                                                                                        | 152 |
| Desventajas . . . . .                                                                                     | 154 |
| Omnisciencia divina y libertad humana en Tomás:<br>ventajas y desventajas . . . . .                       | 161 |
| Ventajas . . . . .                                                                                        | 163 |
| Desventajas . . . . .                                                                                     | 165 |
| El problema del lenguaje religioso . . . . .                                                              | 170 |
| CONCLUSIÓN . . . . .                                                                                      | 181 |
| APÉNDICES . . . . .                                                                                       | 189 |
| BIBLIOGRAFÍA . . . . .                                                                                    | 205 |

## INTRODUCCIÓN

### Trasfondo del problema

La doctrina de Dios, es decir, el estudio de sus características y atributos, es un elemento fundamental de la ciencia teológica.<sup>1</sup> Si bien a lo largo de la historia del pensamiento teológico el objeto o centro de la teología ha variado de acuerdo con las preocupaciones y desafíos de la época,<sup>2</sup> la doctrina de Dios ha desempeñado un papel primordial.<sup>3</sup> Tan importante es esta doctrina, que llega a afectar toda la estructura teológica. Es necesario, entonces, reflexionar brevemente en el proceso de constitución de dicha estructura teológica.

---

<sup>1</sup> Así lo han entendido muchos teólogos sistemáticos: “The basical theological question is the question of God” (Paul Tillich, *Systematic Theology* [Chicago, Ill : The University of Chicago Press, 1967], 163); “The concern of theology is God” (Karl Rahner, *Theological Investigation* [New York, NY: The Cross Road Publishing Company, 1988], 59); “The Word ‘theology’ seems to signify a special science, understanding, and speak of God” (Karl Barth, *Evangelical Theology, An Introduction* [Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963], 3).

<sup>2</sup> Ver el capítulo I de: Carl Raschke, *Theological Thinking* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), 4-9.

<sup>3</sup> Es innegable la trascendencia de esta doctrina: “Two subjects have dominated Western world views. One is theology, the study of God. Included under this topic have been debates over God’s existence, discussion of God’s attributes or characteristics and His relationships to the created order, and considerations of God’s relation to human beings”. W. Andrew Hoffecker, ed., *Building a Christian World View*, vol. 1, *God, Man, and Knowledge* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1986), 3.

Debido a que la teología es una tarea intelectual, se la puede ver como teo-logía, es decir, una reflexión (*logia*) acerca de Dios (*theos*).<sup>1</sup> Tal como Fernando Canale declara: “la *logia* es un elemento constitutivo de la teología. En otras palabras, sin *logia* no existe teología”.<sup>2</sup> Así, históricamente, la *logia* (la razón) ha sido el elemento esencial para la construcción de los significados teológicos, al igual que el fundamento desde el cual el *theos* cristiano ha sido criticado.<sup>3</sup> De esta manera, la razón se constituyó para la teología en el criterio de verdad utilizado en la construcción de la estructura doctrinal.<sup>4</sup>

Así se ha desarrollado la formación de los fundamentos de la tarea teológica durante

---

<sup>1</sup>Fernando Luis Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983), 1.

<sup>2</sup>Ibid.

<sup>3</sup>Si bien se ha elegido a Canale para fundamentar esta postura, cabe mencionar que no es el único que ha hecho ver cómo el entendimiento del ser (que condiciona la concepción epistemológica) ha desempeñado un papel primordial a la hora de hacer teología dentro del ámbito protestante y católico. Moltmann, por ejemplo, muestra cómo la concepción atemporal del ser de Dios ha influido sobre la percepción de la escatología en su libro *Teología de la esperanza* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969), 45-109. Desde una perspectiva cristológica, vista a través del pensamiento de Hegel, Hans Küng hace otro tanto en su libro *La encarnación de Dios* (Barcelona: Editorial Herder, 1974), 667-732.

<sup>4</sup>De acuerdo con Canale, al realizar un análisis fenomenológico de la estructura de la razón, se evidencia que el reino ontológico (el entendimiento del ser) es una parte constitutiva de su funcionamiento. O sea, no existe significado sin una estructura ontológica; ya que cada significado, en su constitución, permanece siempre en referencia a dicha estructura. Debido a la dependencia que tiene la razón del reino ontológico, la tarea teológica frecuentemente ha sido condicionada por la estructura ontológica que se ha adoptado. Pensando en esta particularidad, se la ha denominado: la estructura onto-teológica de la razón, ya que el *ontos* determina y condiciona todos los demás significados. Esta estructura ha sido utilizada en la formación de los significados teológicos de las dos grandes corrientes del cristianismo: el catolicismo y el protestantismo. Durante esta tarea, el *ontos* (hasta ahora definido por presupuestos filosóficos extra bíblicos) ha condicionado todo el proceso. (Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 24-38).

siglos. Sin embargo, el constante estudio de la doctrina de Dios presenta nuevos desafíos y maneras diferentes de plantear su concepción.

Como una consecuencia de estos nuevos planteamientos, existe en la actualidad un gran debate en el seno de la teología motivado desde el área de la filosofía de la religión. Este debate está centrado, principalmente, en los fundamentos mismos de la teología.<sup>1</sup> Dentro del marco, pero no fruto, del pluralismo religioso<sup>2</sup> y del cambio de paradigma propuesto por el posmodernismo,<sup>3</sup> ha surgido un nuevo movimiento denominado teísmo abierto<sup>4</sup> o teísmo relacional.

---

<sup>1</sup>Este debate estaría en torno de lo que se ha dado en denominar la “epistemología reformada”. Ver, por ejemplo, William Hasker, “The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate”, *Faith and Philosophy* 15 (January 1998): 52-67.

<sup>2</sup>Este movimiento hace de la experiencia el fundamento para la creencia en Dios, además de considerar como verdaderas todas las corrientes religiosas; véase: John Hick, “The Epistemological Challenge of Religious Pluralism”, *Faith and Philosophy* 14 (July 1997): 277-286; *Ibid*, “Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief”, *Faith and Philosophy* 10 (April 1993): 242-249; Owen C. Thomas, “Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey”, *Harvard Theological Review* 2 (1994): 197-213; Jerome Gellman, “Religious Diversity and the Epistemic Justification of religious Belief”, *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 345-363.

<sup>3</sup>Greg Johnson, “Process Philosophy as Postmodern? A Reading of David Griffin”, *American Journal of Theology & Philosophy* 19 (September 1998): 255-273.

<sup>4</sup>La siguiente definición fue tomada de la página de Internet de este movimiento: “Open Theism (also called Free Will Theism) connects with the spirituality of many Christians throughout the history of the church especially when it comes to prayer. Many Christians feel that our prayers or lack of them can make a difference as to what God does in history. The Openness of God is an attempt to think out more consistently what it means that God enters into personal relationships with humanity. We want to develop an understanding of the triune God and God's relationship to the world that is Biblically faithful, finds consonance with the tradition, is theologically coherent and which enhances the way we live our Christian lives. On the core tenets of the Christian faith, we agree, but we believe that some aspects of the tradition need reforming, particularly when it comes to what is called ‘Classical Theism’. We believe that some aspects of this model of God

Este tipo de teísmo promueve un nuevo método para la teología filosófica, rechazando la metafísica clásica y su interpretación de la estructura ontoteológica antes mencionada.<sup>1</sup> El nuevo método estaría basado fundamentalmente en la intersubjetividad,<sup>2</sup> entre otros elementos constitutivos. Este método, que propone poner un fundamento más

---

have led Christians to misread certain Scriptures and develop some serious problems in our understanding of God which affect the way we live, pray and answer the problem of evil". (John Sanders, *Open Theism* [<http://www.opentheism.org/information.htm>], septiembre 1999).

<sup>1</sup> Joseph A. Bracken señala que: "For this new approach to philosophical theology does not seem to share the limitations of classical metaphysics with respect to ontotheology and totalizing forms of thought. Not only is the transcendence of God respect in this scheme, but likewise the transcendence of every finite subject of experience to its objective manifestations. Similarly, while classical metaphysics may be said to have implicitly succumbed to totalizing modes of thought through its presuppositions of an all-encompassing causal scheme in which even God is included, a philosophical theology based on universal intersubjectivity is by definition open and incomplete". (Bracken, "Toward a New Philosophical Theology Based on Intersubjectivity", *Theological Studies* 59 [1998]: 719).

<sup>2</sup>Esta intersubjetividad estaría basada en la concepción de que todo en este mundo, incluido Dios, es o un sujeto de experiencia en sí o está integrado por sujetos de experiencia en una interrelación dinámica. Por supuesto, esta concepción parte de la filosofía del proceso, tal como lo declaran algunos de sus proponentes: "In these final paragraphs I will set forth reasons why I believe that the process-relational metaphysics of Alfred North Whitehead, albeit with some key modifications, is well suited to provide the paradigm or foundational way of thinking needed for developing further the reflections of Marion and Chauvet on the relations between God and creation at large" (Bracken, 716). Por su parte, Lloyd Taylor afirma: "But now to a characterization of this general consensus within contemporary theology itself. The first point of agreement is that theology cannot be undertaken in abstraction from the actual experience of human persons. In some sense, the existing human subject and her or his experience must form the starting point and basis for theological reflection. This means that theology, in its own way, must take the 'turn to the subject' characteristic of modern philosophy. [...] To illustrate what I mean by the turn to the subject, I want to appeal to the work of two twentieth century philosophers who have paid particular attention to the methodological implications of such a turn for philosophical reflection: Martin Heidegger and Alfred North Whitehead". (Mark Lloyd Taylor, *God is Love* [Atlanta, GR: Scholars Press, 1986], 5-6).

“creíble” para el teísmo, pareciera tener alguna deuda con la filosofía y la teología del proceso, puesto que muchos de los proponentes de este movimiento declaran abiertamente esta relación.<sup>1</sup>

El teísmo abierto, liderado en sus comienzos por el teólogo canadiense Clark Pinnock, desarrolló su postura en una obra escrita por varios autores titulada *The Openness of God*. En este libro se presentan los fundamentos del nuevo paradigma desde distintos ámbitos: bíblico, histórico, sistemático, filosófico y práctico.<sup>2</sup> Al analizar este movimiento, se ha afirmado que su tarea ha llevado al replantamiento de la concepción clásica de Dios.<sup>3</sup>

Uno de los presupuestos fundamentales de este movimiento es la relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Esta tensión, que lleva tantos años de discusión como la edad del cristianismo, es redefinida por el teísmo abierto. En esta redefinición, Dios no podría conocer el futuro tal como lo presenta la postura clásica,<sup>4</sup> ya

---

<sup>1</sup>Por ejemplo, David Pailin confiesa que: “This study is an attempt to develop such a concept. It does so in the conviction that ideas put forward by so-called ‘process thought’—especially in the works of its dual founders, Alfred North Whitehead and Charles Harshorne-- provide important resources for the task” (Pailin, *God and the Processes of Reality. Foundations of a Credible Theism* [New York, NY: Routledge Religious Studies, 1989], ix). Véase, además, Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (New York, NY: Oxford University Press, 1988).

<sup>2</sup>Clark Pinnock y otros, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994).

<sup>3</sup>Samuel Sellars, “The Openness of God and the Problem of Evil” (<http://www.tstonramp.com/~sams/freewill.html>), junio de 1998.

<sup>4</sup>Esto es, mediante una sola mirada atemporal, donde Dios observa el pasado, el presente y el futuro a la misma vez. Al definir este tipo de conocimiento, el teísmo abierto declara que se trata de una espacialización del tiempo.

que el tiempo simplemente es la sucesión de hechos; y, por lo tanto, el futuro aún no ha llegado a ser, aún no existe. Para esta clase de teísmo, el conocimiento del futuro (a la manera del teísmo clásico) por parte de Dios significaría la pérdida de la libertad humana.

Actualmente, el mayor expositor del teísmo abierto es John Sanders,<sup>1</sup> co-autor de *The Openness of God*, quien realizó su tesis doctoral acerca de este tema. Como fruto de dicha tesis surgió el libro: *The God Who Risks: A Theology of Providence*.<sup>2</sup> En su libro, Sanders desarrolla más ampliamente los fundamentos bíblicos para el “teísmo relacional”, presenta el desenvolvimiento de esta discusión a lo largo de la historia y dialoga con algunas de las tendencias actuales; siempre en el marco de la búsqueda de una teología de la providencia.<sup>3</sup>

Es evidente que el teísmo abierto surgió en oposición a lo que sus promotores llaman la “postura clásica” acerca de la relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Esta postura está fundamentada en la concepción atemporal de Dios. Aunque la formación de la visión atemporal de Dios fue producto de un largo proceso, se

---

<sup>1</sup>Canale, [canale@andrews.edu], “Presentismo”, e-mail personal dirigido a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 30 julio de 1999.

<sup>2</sup>John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, ILL: InterVarsity Press, 1998).

<sup>3</sup>Tal es la intención del autor: “In Clark Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, my coauthors and I sought to lay out in programmatic fashion major issues and areas for further research. The present work represents another segment in the continuing development of this theological model. Several important questions and criticism that were raised in response to *Openness* are addressed here. This is the case with the biblical material, which represents a much fuller account of how proponents of this model read Scripture” (Ibid).

puede ver en Tomás de Aquino a su mejor representante:<sup>1</sup> “Es precisamente en Tomás de Aquino donde encontramos el más alto grado de atemporalidad expresada por medio de la estructura de la metafísica aristotélica”.<sup>2</sup> El tomismo, además, ha servido como fundamento para el preconocimiento absoluto, propuesto en un principio por la Iglesia Católica,<sup>3</sup> y luego heredado por los protestantes.<sup>4</sup>

El preconocimiento absoluto, que deriva del teísmo clásico, está fundado en la atemporalidad y considera que Dios es pura actualidad. Dios es perfecto, completo, verdadero y nunca cambia. De esta manera, desde una postura clásica, se considera que esta perfección es verdadera no sólo en una forma cuantitativa, sino también cualitativa. Cuantitativamente, Dios no puede incrementar en nada, a causa de su perfección; ni puede

---

<sup>1</sup>Así lo destaca Charles Kelly: “It is well known that Augustine, Boethius, Anselm and Aquinas participated in a tradition of philosophical theology which determined God to be simple, perfect, immutable and timelessly eternal”. (Kelly, “Classical Theism and the Doctrine of the Trinity”, *Religious Studies* 30 [March 1994]: 67).

<sup>2</sup>Canale, “Hacia el fundamento teológico de la misión cristiana”, *Misión de la Iglesia Adventista*, ed. Werner Vyhmeister (Brasilia: Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1980), 192.

<sup>3</sup>John Moskop indica este proceso: “Aquina’s theory is likely the most well known and influential of the medieval scholastic doctrines of God; it has become the semiofficial position of the Roman Catholic Church” (Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom: Thomas Aquinas and Charles Hartshorne* [Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984], xv).

<sup>4</sup>Aunque, según Canale, esto no indica que “todos los teólogos sean ‘Tomistas’ sino que la línea guía de la atemporalidad como fundamento metafísico y epistemológico está tácitamente supuesta en la mayoría de los sistemas teológicos y se deja ver –para el lector alertado– de muchas maneras distintas”. (Canale, “Hacia el Fundamento Teológico de la Misión Cristiana”, 193).

decrecer, ya que de ser así, cesaría de ser Dios.<sup>1</sup> Es más, esta perfección se extiende a cada área: Dios es perfecta y completamente poderoso (omnipotencia), conocedor (omnisciencia), bueno, santo, justo, amante, etc.<sup>2</sup>

La atemporalidad (presupuesto fundamental del teísmo clásico),<sup>3</sup> asegura que Dios es capaz de conocer el futuro del *continuum* espacio-temporal, ya que existe fuera del *continuum* espacio-temporal creado junto con el universo.<sup>4</sup> Este dogma es uno de los presupuestos fundamentales del preconocimiento perfecto o absoluto, que considera a Dios capaz de ver todo el pasado, el presente y el futuro en una sola mirada atemporal.<sup>5</sup>

Como fruto del surgimiento del teísmo abierto, es lógico que se originara una

---

<sup>1</sup>Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1983), 278.

<sup>2</sup>El Dios presentado en el argumento de Anselmo, aquello que más grandemente se puede concebir (Alvin Plantinga, ed., *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers* [Garden City, NY: Doubleday & Company, 1965], 13).

<sup>3</sup>Este elemento es reconocido por muchos teólogos: “The tradition of classical theism (CT) from Augustine to Aquinas developed a philosophical theology which posited for God a knowledge of the world that Aristotle’s first unmoved mover arguably lacked. Yet this timelessly eternal God was still viewed as essentially simple and immutable”. (Charles J. Kelly, “The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation”, *Philosophy of Religion* 35 [1994]: 1).

<sup>4</sup>Así lo indica A. Tozer: “Because God lives in an everlasting now, He has no past and not future. When time-words occur in the Scriptures they refer to our time, not to His” (Tozer, *The Knowledge of the Holy* [San Francisco: Harper & Row, 1961], 39). Este concepto, se deriva evidentemente de Tomás de Aquino, que considera a los elementos temporales e históricos de las Sagradas Escrituras como un método pedagógico para poder comunicar en forma efectiva la verdad atemporal en una manera más sencilla y accesible para el hombre común. (Canale, “Hacia el fundamento teológico de la misión cristiana”, 192).

<sup>5</sup>Ver, por ejemplo, Tozer, 55-64.

discusión en el ámbito de la teología entre los proponentes de esta nueva tendencia y aquellos que se alinean dentro del teísmo clásico. Esta discusión se centró particularmente en la relación entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Y, como una consecuencia de esta discusión, resurgió una postura alternativa: el molinismo.

Si bien el pensamiento de Molina se originó en el ámbito de la Iglesia Católica y fue rechazado por ella, esta postura se ha unido a la discusión actual acerca de la tensión existente entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Es decir, actualmente existen tres diferentes posturas en dicha discusión: la clásica (preconocimiento absoluto o preconocimiento simple), el teísmo abierto (presentismo), y el Molinismo (conocimiento medio).<sup>1</sup>

La discusión entre el teísmo clásico y el teísmo abierto no es ajena a la teología adventista. El hecho de que uno de los proponentes del teísmo abierto sea un teólogo adventista,<sup>2</sup> y que su postura haya sido publicada por una editorial también adventista,<sup>3</sup> pone en evidencia la actualidad del problema<sup>4</sup> dentro de la teología sistemática

---

<sup>1</sup>Varios teólogos consideran a estas tres posturas como el centro del debate: “Thus understood, relational theism encompasses a number of views regarding divine omniscience. Views that affirm a degree of conditionality in God come under this heading. Thus proponents of ‘frewill theism’, simple foreknowledge, presentism (the openness of God) and some versions of middle knowledge may be called relational theists”. (Sanders, *The God Who Risks*, 12).

<sup>2</sup>Richard Rice, teólogo sistemático adventista, fue uno de los co-autores de *The Openness of God*.

<sup>3</sup>Richard Rice, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Nashville, TN: Review and Herald Publishing Association, 1980).

<sup>4</sup>Podría afirmarse que no es un problema actual dentro del adventismo, justificándose que el libro citado es de 1980. Sin embargo, la nueva edición del libro de teología

adventista.<sup>1</sup>

Aunque nuestros pioneros habían recibido “la influencia de la atemporalidad de los teólogos reformados”,<sup>2</sup> la influencia de los escritos de Elena de White proporcionaron un enfoque diferente para realizar tanto la teología bíblica como la sistemática, proveyendo la dimensión histórico-temporal. Sin embargo, a su juicio, la Iglesia Adventista en algunos casos ha “olvidado esta dimensión temporal histórica” y ha realizado “teología en el marco de la dimensión atemporal griega que ha recibido por herencia a partir de la erudición teológica-protestante”.<sup>3</sup>

---

sistemática de Rice, (*The Reign of God* [Berriens Springs, MI: Andrews University Press, 1997]) contiene todo un nuevo capítulo, titulado “The Nature of the Reign of God”, que presenta su postura. El hecho de que sea el único libro de teología sistemática que presenta la perspectiva adventista, y que se utilice en los seminarios de teología, demuestra el alcance de su postura. Por ejemplo, en las clases de teología del autor de esta investigación, esta discusión surgió en cuatro materias distintas, y se discutió el tema en un Ateneo. En todos los casos se planteó la necesidad de profundizar en el tema. Además, un artículo publicado en la revista de la Universidad Adventista del Plata menciona esta problemática, lo que indica que es un tema discutido (Enrique Espinosa, “La concepción del tiempo en el pensamiento hebreo antiguo”, *Enfoques* XI, Nos. 1 y 2 [1999]: 98).

<sup>1</sup>Para un estudio más detallado acerca de la discusión dentro del adventismo entre la postura clásica y el teísmo abierto, ver: Robert M. Johnston “Richard Rice. The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will. Nashville, Tenn: Review and Herald Publishing Association, 1980” Book’s Review, *Andrews University Seminary Studies* 20 (primavera 1982): 84-86; George Goodwin, “The Openness of God: A Compromised Position?”, *Spectrum* 12 (September 1981): 62-63; Hollibert Phillips, “The Openness of God, A Logical Position?”, *Spectrum* 12 (September 1981): 64-65; Carlos Steger, “An Analisis of Richard Rice’s Concept of God’s Foreknowledge” (Monografía, Andrews University, 1990); Alberto R. Timm, “A Presciencia Divina -Relativa ou Absoluta?”, *O Ministerio Adventista*, Noviembre-Diciembre 1984, 13-22.

<sup>2</sup>Canale, “Hacia el fundamento teológico de la misión cristiana”, 194.

<sup>3</sup>Ibid.

Por el otro lado, aunque en una línea diferente de pensamiento, Rice en su obra sugiere “una alternativa al entendimiento tradicional cristiano [y adventista] de la relación de Dios con el mundo”.<sup>1</sup> Parece claro, al leer su obra, que este autor propone dejar a un lado los elementos del teísmo clásico, y aceptar los del teísmo abierto. Aunque esta postura ha recibido fuerte oposición por parte de los teólogos adventistas, una buena parte no conoce cuáles son los presupuestos en juego para poder hacer una evaluación más objetiva de dicha postura.

Esta disparidad de opiniones en cuanto a la comprensión de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y libertad humana ha llevado a teólogos de muchas denominaciones a replantearse algunos supuestos filosófico-teológicos subyacentes en los significados teológicos que utilizan para realizar su teología. Es muy significativo que, como se presentó anteriormente, se evidencia un co-relato de este replanteamiento aún dentro de la Iglesia Adventista.

### **Enunciación del problema**

En medio del análisis de las diferentes posturas, es necesario preguntarse ¿Qué fortalezas y debilidades tienen el teísmo clásico y el teísmo abierto al tratar de resolver la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana, y de qué manera los presupuestos ontológicos y epistemológicos ayudan a explicar esas ventajas y desventajas?

### **Propósito de la investigación**

---

<sup>1</sup>Rice, *The Openness of God*, 8.

El propósito de este estudio será realizar una exposición de cada postura y una explicitación de sus presupuestos ontológicos y epistemológicos, en los aspectos que afectan directamente a la formulación de la tensión en estudio, para luego poder hacer una comparación en contraste entre ellas. Esta metodología tratará de brindar una exposición clara de las fortalezas y debilidades de cada postura.

### **Importancia de la investigación**

Ya que la discusión se ha presentado también en la Iglesia Adventista, y debido a las consecuencias que la aceptación de alguna de estas posturas puede traer a todo el aparato teológico; es fundamental para esta tarea exponer los presupuestos que sostienen cada postura. La importancia de este estudio, por lo tanto, reside en la exposición y comparación que hará entre el teísmo clásico y el teísmo abierto. Por lo dicho, esta investigación no sólo aportará los presupuestos subyacentes en cada postura, paso fundamental para poder comprenderlas, sino que la comparación en contraste que se hará entre ellas evidenciará los aspectos fuertes y débiles de cada una. Debido a que la comparación siempre es un paso previo a la adopción o rechazo de cualquier postura, esta investigación brindará un aporte al debate con respecto a tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

### **Delimitaciones del estudio**

Este trabajo no discute en extensión la postura del teólogo Luis de Molina, ya que su pensamiento no está presente en la discusión adventista acerca de la omnisciencia divina y la libertad humana. Por lo tanto, sólo se presentará la posición que este teólogo

tiene con respecto a la tensión en estudio en el desarrollo histórico. Además, en este estudio no se expondrá todo el pensamiento de los autores mencionados, sino sólo su posición en cuanto a la tensión existente entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

El análisis del pensamiento de los autores se limitará a aquellas obras en que los autores desarrollan la problemática investigada, indicadas en la recensión bibliográfica. Tampoco es el objetivo de esta investigación presentar completamente el estado de discusión que en la actualidad existe con respecto al pensamiento de Tomás de Aquino (que en sí es muy abundante) o de John Sanders. Sólo se citará bibliografía secundaria en la manera que ayude a comprender mejor el pensamiento de los autores.

Por otra parte, en el análisis de los presupuestos ontológicos y epistemológicos, sólo se tendrán en cuenta los aspectos que luego determinan la comprensión de la tensión en estudio, y de las fortalezas y debilidades. Por lo tanto, no se hará una presentación exhaustiva de dichos presupuestos.

### **Metodología**

Debido a que la presente investigación es de carácter bibliográfico, es pertinente aclarar el uso de las fuentes. Puesto que se hará una comparación en contraste entre dos autores, la bibliografía primaria de esta investigación será tomada directamente de las obras de Tomás de Aquino y John Sanders. La fuente primaria para exponer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino se tomará de su *Suma Teológica*.<sup>1</sup> Aunque

---

<sup>1</sup>Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. trad. Leonardo Castellani. (Buenos Aires: Club de Lectores, 1944).

también se consultará a aquellos autores que han expuesto su pensamiento sobre este tópico.<sup>1</sup> Para exponer el pensamiento del teólogo sistemático John Sanders, la bibliografía principal será su último libro,<sup>2</sup> aunque también se tendrá en cuenta las obras anteriores en las cuales habla acerca de este tema.<sup>3</sup>

### **Análisis de la bibliografía**

En la búsqueda bibliográfica, no se ha encontrado algún trabajo que realice una comparación en contraste entre el pensamiento de Tomás de Aquino y John Sanders con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Sí, en cambio, existen obras que hacen una comparación entre algunos de los sistemas de pensamiento que estos autores representan.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>John C. Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom: Thomas Aquinas and Charles Hartshorne*; Thomas Sullivan, "Omniscience, Immutability and the Divine Mode of Knowing [Aquinas neglected proposal]", *Faith and Philosophy* 8 (January 1991): 21-35; Nathan Oaklander, "Time and Foreknowledge: A Critique of Zagzebski", *Religious Studies* 31 (1995): 101-103; Gregory Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", *Philosophy of Religion* 34 (1993): 171-180; David P. Hunt, "Prescience and Providence: A Reply to My Critics", *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 428-438; Elizabeth A. Johnson, "Does God Play Dice? Divine Providence and Chance" (<http://www.aaas.org/spp/dspp/dbsr/Evolut/JOHNSON.htm>), setiembre 1999; Thomistic Philosophy Page, "Aquinas and the Freedom of the Will" (<http://www.homestead.com/philofreligion/files/Aquinas1.htm>), setiembre 1999; Alfred Freddoso, "St. Thomas's Rejection of Ockham's Way Out" (<http://www.nd.edu/~afreddos/papers/anld.htm>), setiembre 1999.

<sup>2</sup>John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence*.

<sup>3</sup>En Clark Pinnock y otros, *The Openness of God*.

<sup>4</sup>David Basinger y Randall Basinger, *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); Kenneth Perszk, "Free Will Defence with and without Molinism", *International Journal for the Philosophy of Religion* 43 (July 1998): 29-64; Barry Bryant, "Molina, Arminius,

Se han realizado algunos estudios acerca de la providencia divina en la teología cristiana,<sup>1</sup> y algunos estudios que analizan el desarrollo histórico de las ideas acerca de la tensión que existe entre el preconocimiento divino y la libre voluntad humana.<sup>2</sup>

Existe, además, bastante bibliografía que discute la lógica interna y externa del teísmo abierto, que servirá para poder comprender y evaluar dicho sistema.<sup>3</sup>

---

Preifere, Goad and Wesley on Human Free Will, Divine Omniscience and Middle Knowledge”, *Wesley Theological Journal* 27 (Spring 1992): 93-103; E. Beker, “Was Arminius a Molinist”, *Sixteenth Century Journal* 27 (Summer 1996): 337-352; Mark D. Linville, “Ockhamists and Molinists in Search of a Way Out”, *Religious Studies* 31 (1995): 501-515.

<sup>1</sup>Horton Davies, *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth* (New York, NY: Peter Lang, 1992); Benjamin Wirt Farley, *The Providence of God* (Grand Rapids, MI: Baker, 1988); Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History* (New York, NY: Seabury, 1976), 159-238; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1975).

<sup>2</sup>Roger Forster and V. Paul Marston, *Gods Strategy in Human History* (Minneapolis: Bethany House, 1983), 243-295; The Spurgeon Archives (<http://www.cresourcei.org/arminianism.html>), Setiembre 1999; James J. O'Donnell, “Augustine's Idea of God” (<http://www.xenos.org/classes/principles/cpulw6.htm>), setiembre 1999; Gary DeLashmutt y otros, “Soteriology: Calvinism and Arminianisms” (<http://www.geocities.com/Athens/9754/pilgrim.htm>), setiembre 1999; Larry Taylor, “Calvinism vs. Arminianism” (<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAEvaluated.html>), setiembre 1999; John Murray, “The Reformed Faith and Arminianism” (<http://www.gty.org/~phil/arminian.htm>), setiembre 1999; Jonathan Duttweiler, “The Pelagian Boogie Man” (<http://www.geocities.com/Athens/9754/pelagius.htm>), setiembre 1999; Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology” (<http://www.geocities.com/Athens/9754/pilgrim.htm>), setiembre 1999; Dave Brown, “Whitfield and Wesley on Grace and Predestination” (<http://www.geocities.com/Athens/Forum/3505/WhitefieldWesleyGrace.html>), setiembre 1999; William Most, “St. Augustine on Grace and Predestination” (<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/AUGUSTIN.TXT>), setiembre 1999.

<sup>3</sup>David Basinger, “Practical implications”, en *The Openness of God*; Richard Rice, *The Openness of God*; Clark Pinock, “Between Classical and Process Theism”, en *Process Theism*, ed. Ronald Nash (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1987); David Neff,

Dentro de la bibliografía acerca de esta tensión, existe mucha literatura apologética que se opone a las nuevas posturas. Debido a su adhesión a la atemporalidad, el teísmo clásico tiene serios oponentes.<sup>1</sup> Por ser una propuesta que aporta nuevos contenidos e interpretaciones, el teísmo abierto también ha recibido algunas críticas de parte de los eruditos.<sup>2</sup>

Algunos autores, realizando un trabajo epistemológico, han analizado el teísmo abierto en busca de sus presupuestos filosóficos o bíblicos.<sup>3</sup> El objetivo de otros estudios,

---

“Has God Been Held Hostage by Philosophy? A Forum on Free-Will Theism, a New Paradigm for Understanding God”, *Christian Theology* 39 (January 1995): 30-34; Tomis Kapitan, “Acting and the Open Future: A Brief Rejoinder to Davis Hunt”, *Religious Studies* 33 (1997): 287-292; *Ibid*, “The Incompatibility of Omniscience and Intentional Action: A Reply to David Hunt”, *Religious Studies* (1994): 55-66; Henry Simoni, “Omniscience and the Problem of Radical Particularity: Does God Know to Ride a Bike?” *International Journal for Philosophy* 42 (1997): 1-22; John Sanders, “Why Simple Foreknowledge offers no more Providential Control than the Openness of God”, *Faith and Philosophy* 14 (January 1997): 26-40.

<sup>1</sup>Tomis Kapitan, “Providence, Foreknowledge and Decision Procedures”, *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 415-420; David Basinger, “Simple Foreknowledge and Providential Control: A Response to Hunt”, *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 421-427; Charles T. Hughes, “Belief, Foreknowledge and Theological Fatalism”, *Faith and Philosophy* 14 (July 1997): 378-387.

<sup>2</sup>Phylip Clayton, “Recent Classical/Process Dialogue on God and Change”, *Process Studies* 18 (Fall 1989): 194-203; Norman Geisler, “Neotheism: the Dangers of Making God in our Image”, *Christian Research Journal* 20 (April 1998): 28-35; David P. Hunt, “The Compatibility of Omniscience and Intentional Action: A Reply to Tomis Kapitan”, *Religious Studies* 32 (1996): 49-60; William L. Power, “*Imago Dei* - *Imitatio Dei*”, *International Journal for Philosophy* 42 (1997): 131-141; Theodore Gulserian, “Can God Change His Mind?” *Faith and Philosophy* 13 (July 1996): 329-357; Alfred J. Freddoso, “The Openness of God: A Reply to Willam Hasker” (<http://www.nd.edu/~afreddos/papers/openness.htm>), setiembre 1999.

<sup>3</sup>Darrel E. Christensen, “A Hegelian/Whiteheadian Critique of Whitehead’s Dipolar Theism”, *Philosophy & Theology* 7 (Autumn 1992):23-51; Daniel A. Dombrowsky, “Alston and Hartshorne on Concept of God”, *International Journal for Philosophy* 36

en cambio, ha sido sólo analizar el estado de la discusión, sin apoyar alguna de las posturas.<sup>1</sup>

### **Justificación del bosquejo**

Esta investigación tendrá dos elementos de análisis y comparación. Por un lado, se presentará en el primer capítulo de esta investigación el desarrollo de la tensión en estudio a lo largo de la historia cristiana. Este primer capítulo no sólo brindará un adecuado trasfondo histórico para poder comprender la postura de Santo Tomás y John Sanders, sino que también se harán explícitas las categorías o modelos de interpretación que serán deducidos de las tendencias a analizar.

Por otro lado, se utilizará una herramienta sistemática y formal, la ontoteología, como medio para poder analizar y comparar los presupuestos que determinan la tensión en estudio. Esta estructura de análisis, que se desprende de la naturaleza básica del conocimiento, requiere una relación entre un sujeto y un objeto, un conocedor y un conocido. Esta es la “expresión fundamental de la estructura de la razón”, ya que cualquier significado sólo puede ser posible desde la perspectiva de esta relación. Esto es debido a que si algún polo de la misma falta, no puede existir el conocimiento, y por lo tanto no se puede elaborar ningún significado. En otras palabras, esta relación es el centro

---

(1994): 129-146; Bowman L. Clarke, “Two Process Views of God”, *International Journal for Philosophy* 38 (1995): 61-74.

<sup>1</sup>David Basinger, “Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil: Is the Type of Knowledge God Possesses Relevant?”, *Religious Studies* 28 (1992): 1-18; Nelson Pike, “A latter-day look at the foreknowledge problem”, *Philosophy of Religion* 33 (1993): 140-178.

de acción donde se constituyen todos los significados.<sup>1</sup>

Es útil también aclarar que esta relación objeto-sujeto se da en el ámbito cognitivo, de lo que se desprende la importancia del “marco epistemológico” para la estructura de la razón. Este marco, además, se inclina más hacia la perspectiva del sujeto en la relación objeto-sujeto del conocimiento.<sup>2</sup>

Por otro lado, también se da el “marco ontológico”, que en cierta forma abarca y limita al epistemológico. El análisis fenomenológico mencionado, señala al marco ontológico como anterior a la relación del conocimiento, por supuesto que desde la perspectiva del objeto.<sup>3</sup> Es debido a la importancia que tienen tanto el marco epistemológico como el ontológico para la estructura de la razón que se ha decidido analizarlos en la búsqueda de los presupuestos tanto en Aquino como en Sanders.<sup>4</sup>

Esta importancia deriva de que “la actividad racional humana no puede funcionar sin presuposiciones, sin un punto de partida, el cual no puede ser fundamentado sino que es la base de toda fundamentación”.<sup>5</sup> Es decir, toda la actividad racional humana permanece en relación a esos supuestos, lo que la convierte esencialmente en una

---

<sup>1</sup>Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 29.

<sup>2</sup>Ibid, 33.

<sup>3</sup>Ibid, 34.

<sup>4</sup> Es importante señalar una delimitación fundamental aquí, ya que sólo se analizarán los aspectos del marco ontológico y del epistemológico que sirvan a los efectos del problema y los objetivos de esta investigación.

<sup>5</sup>Raúl Kerbs, “Observaciones epistemológicas e históricas preliminares sobre la relación fe-razón desde una perspectiva cristiana adventista”, *Enfoques* 4 (1994): 40.

actividad hipotética.

Además, existe lo que se ha dado en llamar la coherencia que la razón exige entre los contenidos. Es otras palabras, la razón extrae nuevos conocimientos en forma consecuente a partir de las presuposiciones. Dichas presuposiciones guían y fundamentan todo el proceso de la actividad racional. Luego, la razón se encarga de que todos los pensamientos, nuevos conocimientos y todas las reacciones ante la realidad, sean consecuentes con las presuposiciones y el conjunto de conocimientos ya adquiridos. Por lo tanto, la razón exige no pensar ni actuar en contra de las premisas fundamentales que dirigen el pensamiento y la acción.

De esta manera, el conocimiento ha sido definido como “una estructura sistemática formada por presuposiciones y consecuencias derivadas de ellas en forma coherente”.<sup>1</sup> Pensando justamente en la importancia de los presupuestos es que se ha decidido incluir el papel que desempeñan estos en el planteo de la tensión en estudio por parte de los dos teólogos mencionados.

En primer lugar, se analizará el presupuesto ontológico, ya que este es un elemento constitutivo primordial para la estructura de la razón.<sup>2</sup> Esta estructura implica e incluye la ontología como la comprensión del ser. Este elemento es importante debido a

---

<sup>1</sup>Kerbs, 41.

<sup>2</sup>Canale fundamenta su comprensión de la función de los presupuestos ontológicos y epistemológicos para el funcionamiento de la estructura de la razón en uno de los epistemólogos más reconocidos: Nicolai Hartman, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín: W. de Gruyter, 1941). “Hartman (1.40) points out that knowledge is that point in Being in which being itself reflects on itself and gives birth to a sphere of representations. That sphere of representations obviously is what we call ontology” (Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 36-37).

que no existe significado sin un correspondiente marco ontológico, es decir, cada significado permanece en referencia al marco ontológico.

En segundo lugar, se analizará el presupuesto epistemológico, que permanece en el comienzo mismo de cualquier relación objeto-sujeto de conocimiento.<sup>1</sup> El marco epistemológico hace posible el entendimiento de los significados y es una condición necesaria para su formación. El contenido de este marco es anterior a cualquier relación objeto-sujeto, ya que se manifiesta en categorías cuyos significados provienen desde el marco ontológico.<sup>2</sup>

En tercer lugar se analizará la comprensión de la realidad como un todo. El entendimiento de esta realidad provee a la razón el contexto o trasfondo necesario para la constitución de significados.<sup>3</sup> Este entendimiento de la realidad ha sido denominado generalmente como “cosmovisión” o “*Weltanschauung*”. Es dentro del reino de la metafísica que la razón encuentra la unidad de significado, y este fundamento proviene de la idea de Dios.<sup>4</sup>

De esta manera, en el segundo capítulo, se analizarán los presupuestos ontológicos

---

<sup>1</sup>Para que exista conocimiento, debe haber una relación entre un sujeto y un objeto. La función epistemológica es inmanente al sujeto como conocedor; si bien no forma parte del objeto conocido, sí tiene parte en el conocimiento que se adquiere de un objeto conocido. Karl Jaspers sostiene que el “lugar” en el que el marco epistemológico trabaja es el “espacio mental” que provee la razón. (Citado en Ibid., 38).

<sup>2</sup>Ibid., 40.

<sup>3</sup>Ibid., 47.

<sup>4</sup>En la idea de Dios la razón encuentra el fundamento último para su coherencia y sistema (Ibid.)

y epistemológicos de Santo Tomás, haciendo un énfasis particular en la forma en que la atemporalidad griega ha moldeado dichos presupuestos. También se expondrán los conceptos de Tomás en cuanto a la omnisciencia divina, la libertad humana, la providencia y la predestinación. Esto llevará a un entendimiento de la posición que adopta Santo Tomás en cuanto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

En el capítulo tres también se utilizará la ontoteología como herramienta de análisis. Se hará una exposición de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de John Sanders, esta vez moldeados desde una perspectiva temporal, teniendo en cuenta que pueden haber sido desarrollados desde una perspectiva de la teología del proceso. Al analizar la postura de Sanders se expondrá su concepción de la omnisciencia divina como anticipación, su comprensión de la profecía bíblica y el concepto fuertemente libertario del hombre muy relacionado con su visión de la providencia divina.

Por último, el cuarto capítulo hará una evaluación por medio de una comparación entre estas dos posturas. En primer lugar se harán explícitas las semejanzas y diferencias que se pueden percibir entre ellas. Luego se presentaran las fortalezas y debilidades que cada postura presenta en su comprensión de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana, y se mostrará cómo los presupuestos que cada uno adopta permiten explicar las semejanzas y diferencias, al igual que las fortalezas y debilidades. Finalmente, se hará un énfasis especial en un aspecto de sus posturas donde emergen varios de sus presupuestos: el lenguaje religioso.

## CAPÍTULO I

### OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA:

#### UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

La relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana, como se ha analizado, es uno de los temas fundamentales de la teología. Sin embargo, la comprensión de esta tensión ha variado con el transcurso de los siglos. De hecho, muchos de los planteos son tan disímiles que llevan a conclusiones totalmente diferentes. Una breve ilustración del desarrollo histórico del concepto de omnisciencia divina y libertad humana brindará el trasfondo necesario para el entendimiento de esta misma tensión en los escritos de Tomás de Aquino y John Sanders.<sup>1</sup>

#### **Omnisciencia divina y libertad humana en la iglesia primitiva**

La iglesia primitiva se enfrentó con la difícil tarea de interpretar los escritos del Nuevo Testamento. Durante este proceso se acuñaron nuevas palabras, tales como “trinidad”. Entre estas nuevas palabras y expresiones, una de las primeras en aparecer fue “libre albedrío”, que designa la libre voluntad del hombre.

---

<sup>1</sup>No es el propósito de este capítulo hacer una descripción o exposición detallada de cada postura teológica a través de la historia de la iglesia, sino sólo ilustrar dicho desarrollo histórico con las posturas más representativas. Asimismo, sólo se tendrán en cuenta las posturas teológicas en cuanto a la tensión en estudio y no las filosóficas.

La doctrina del libre albedrío parece haber sido aceptada casi universalmente por la iglesia primitiva. No existen indicios de que alguna de las figuras de la iglesia primitiva haya rechazado esta doctrina. Incluso muchos de los padres de la iglesia acusaban de heréticos a los que la negaban. La doctrina “herética” provenía principalmente del pensamiento gnóstico.<sup>1</sup> En este contexto se desarrolló el concepto de omnisciencia divina y libertad humana en los padres pre-nicenos.

#### Padres pre-nicenos

Debido a la preocupación de los primeros cristianos por cumplir el mandato apostólico, y principalmente a la persecución que estaban sufriendo por parte del estado romano, los primeros escritores cristianos no elaboraron demasiado su teología. Por supuesto, ése no era su mayor interés, sus preocupaciones eran otras. Esos tiempos eran “de heroísmo, no de palabras; una era no de escritores, sino de soldados.”<sup>2</sup>

A continuación se expondrá brevemente el pensamiento de los padres apostólicos. No es la intención de esta exposición presentar todo el pensamiento de los padres de la iglesia pre-nicenos con respecto a este tema, sino sólo ejemplificar su pensamiento.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Según Jaroslav Pelikan, ellos pensaban que “las teorías de la redención cósmica en el sistema gnóstico estaban basadas en un entendimiento de la situación humana desesperada, en la que era fundamental la incapacidad del hombre para abandonar el pecado o para evadir el destino”. (Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* [Chicago: The University of Chicago Press, 1971], 283).

<sup>2</sup>Roberts and J. Donaldson eds., *The Ante-Nicene Fathers* (Albany, OR: Books for the Ages, 1997) 1: 6.

<sup>3</sup>Para un tratamiento más detallado véase el Apéndice A. Es pertinente recordar que estudiar la perspectiva patrística de la tensión en estudio es importante debido a su cercanía cronológica con los escritos del Nuevo Testamento, hecho que capacita a los

### **Tertuliano de Cartago (145-220 d.C.)**

En los escritos de Tertuliano, la tensión entre la omnisciencia divina y la libertad humana está algo más desarrollada que en los padres que le precedieron. En sus *Cinco libros contra Marción*, reacciona contra el siguiente argumento presentado por Marción y sus seguidores: si Dios es bueno, y conocía de antemano que algo tan malo como el pecado entraría en el mundo, ¿por qué no lo impidió? Por lo tanto, o Dios no tiene presciencia, porque no pudo conocer la entrada del pecado hasta que ésta ocurrió, o no es todopoderoso, ya que no pudo evitarla.<sup>1</sup>

Tertuliano responde que el origen del pecado no se encuentra en Dios, sino en el hecho de que el ser humano posee libre albedrío.<sup>2</sup> Dios conocía la entrada del pecado en este mundo, pero aun así eligió crear al ser humano dotado con la libertad de elección. Sería ilógico, continúa Tertuliano, que Dios hubiera actuado impidiendo la entrada del pecado en este mundo. Hacer eso iría en contra del principio de libertad que Dios colocó en el ser humano:

La consecuencia necesaria, por lo tanto, fue que Dios debía separar de la libertad que Él había otorgado al hombre de una vez y para siempre (en otras palabras, mantener dentro de sí mismo) su preconocimiento y su poder, por medio de lo cual Él podría haber evitado que el hombre cayera en peligro cuando erróneamente intentaba disfrutar de su libertad. Ahora, si Él se hubiera interpuesto, habría rescindido la libertad de la voluntad humana, la cual Él había permitido con un propósito determinado, y de buena voluntad..

---

Padres de la Iglesia para entender mejor el contexto y el significado de los mismos. Además, presenta un trasfondo que ayuda a ver que Tomás y Sanders están pensando dentro de un contexto histórico muy rico sobre el problema.

<sup>1</sup>Tertuliano, *Cinco libros contra Marción*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 3: 541).

<sup>2</sup>Ibid., (*The Ante-Nicene Fathers*, 3: 542).

Pero, supóngase que Dios se hubiera interpuesto; supóngase que Él hubiera abrogado la libertad humana, advirtiéndole desde el árbol, y no permitiendo que la serpiente astuta tuviera su entrevista con la mujer; ¿Marción no hubiera exclamado entonces? ¡Qué Señor tan frívolo, inestable e infiel, que cancela los regalos (dones) que había otorgado! ¿Por qué permitió que existiera la libertad de elegir, si luego la quitó?<sup>1</sup>

### **Orígenes de Alejandría (185-254 d.C.)**

Orígenes fue el teólogo más famoso de la escuela de Alejandría y uno de los más grandes pensadores y eruditos de los primeros tres siglos.<sup>2</sup> Este autor también expone extensamente la tensión en estudio, siempre desde la perspectiva del libre albedrío.<sup>3</sup> De esta manera, Orígenes trató de defender el concepto de libre albedrío, según el cual el preconocimiento de Dios de los hechos futuros no determina nuestras decisiones,<sup>4</sup> sino que estas determinan el conocimiento de Dios:

Celso cree que un evento, predicho por medio del preconocimiento, ocurre porque fue predicho; pero nosotros no garantizamos esto, al mantener que quien lo predijo no fue la causa del acontecimiento, porque predijo que ocurriría; sino que el evento futuro en sí mismo, el cual habría tenido lugar aunque no fuera predicho, proporcionó a quien le fue otorgado el preconocimiento la ocasión de predecir el suceso.<sup>5</sup>

### **Conclusión**

Entre los escritos de los padres de la iglesia se pueden percibir cuatro conceptos

---

<sup>1</sup>Ibid., (*The Ante-Nicene Fathers*, 3: 546).

<sup>2</sup>Frederick Fyvie Bruce, citado Roger T. Forster y Paul Marston, *God's Strategy in Human History* (Wheaton, ILL: Tyndale House Publishers, 1973), 252.

<sup>3</sup> Orígenes, *De Principiis libro 3*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 4: 628).

<sup>4</sup>Ibid., (*The Ante-Nicene Fathers*, 4: 630)

<sup>5</sup>Ibid., (*The Ante-Nicene Fathers*, 4: 851).

recurrentes:<sup>1</sup> (1) El rechazo del libre albedrío pertenece a la doctrina de los herejes; (2) el libre albedrío es un don dado al hombre por Dios; (3) el hombre posee libre albedrío porque es creado a la imagen de Dios, y Dios tiene voluntad totalmente libre;<sup>2</sup> y (4) el hecho de que Dios tenga preconocimiento de los hechos futuros no determina que esos mismos hechos futuros ocurrirán, sino que los hechos futuros determinan el preconocimiento de Dios.

Puede verse claramente que los padres de la iglesia creían en un Dios omnipotente, inmortal e invariable, capaz de conocer todos los hechos futuros.<sup>3</sup> Sin embargo, estos atributos divinos no entraban en conflicto con la libre voluntad humana.

Puede decirse, entonces, que para los teólogos de la iglesia primitiva, la omnisciencia divina no impide el ejercicio de la libertad humana. Es decir, el conocimiento de Dios de los hechos futuros no determinaría las elecciones humanas, sino que este dependería de las elecciones libres de los seres humanos. Pensando en estas características a este modelo se lo denominará, en esta investigación, como preconocimiento no causativo.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Forster, 244.

<sup>2</sup>Jean Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine*, vol. 3, *The Origins of Latin Christianity* (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1977), 246.

<sup>3</sup>Justino, *Primera Apología*, *The Ante-Nicene Fathers*, 1: 300; Ireneo, *Contra las herejías*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 1: 821); Teófilo, *Teófilo a Autolico*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 163); Tertuliano, *Elucidaciones*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 3: 363).

<sup>4</sup>Esta denominación destaca el hecho de que son los mismos sucesos futuros quienes causan el conocimiento en Dios, y no es el conocimiento divino el que causa los hechos futuros. Por otro lado, al llamarlo “preconocimiento”, se resalta el hecho de que existe un conocimiento previo a los hechos.

### Agustín de Hipona y Pelagio

Los primeros cuatro siglos de la teología cristiana estuvieron marcados por intensas controversias acerca de la naturaleza de Dios y la persona de Cristo. No fue hasta que estos pilares fundamentales de la fe cristiana fueron establecidos que la iglesia puso su atención en algunos aspectos más subjetivos de la teología; aspectos tales como la naturaleza caída del hombre y la función de la gracia en la experiencia de salvación.<sup>1</sup>

Aunque todos los teólogos posteriores al Concilio de Nicea reconocían el libre albedrío, la consecuencias de la caída humana y la necesidad de la gracia de Dios para ser salvos, muchos enfatizaban sólo un aspecto en detrimento de los otros. De esta manera, la teología oriental dirigía el péndulo hacia el libre albedrío, mientras que la occidental lo hacía hacia la ruina humana absoluta y a la necesidad total de la gracia divina para poder alcanzar la salvación.<sup>2</sup>

### San Agustín

En San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) la iglesia primitiva alcanzó su más alta cumbre religiosa desde los tiempos apostólicos.<sup>3</sup> Agustín cambió radicalmente el concepto de los padres de la iglesia con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Pero, ¿cuál fue el fundamento para ese cambio?

---

<sup>1</sup>B. B. Warfield, "Introductory Essay on Agustin and the Pelagian Cotroversy", en *The Nicene and Post-Nicene Fathers First Series*, ed. Phillip Schaff (Abany, OR: Books for the Ages, 1997), 12.

<sup>2</sup>Ibid.

<sup>3</sup> Para una reseña de la biografía de Agustín véase, "Augustine's Life" (<http://www.geocities.com/Athens/Forum/5507/augustine.html>), setiembre de 1999.

Es indudable que el punto de partida para considerar todo su sistema de pensamiento es su perspectiva acerca del pecado original.<sup>1</sup>

Aunque la iglesia primitiva nunca dudó acerca de la seriedad del pecado de Adán, Agustín le da una interpretación totalmente nueva. Este pensaba que cuando Adán pecó, todos sus descendientes pecaron *en él*.

Según Agustín, Adán gozaba del libre albedrío antes de la caída. Pero la caída cambió ese estado, ya que el pecado hizo que el hombre perdiera la libertad de no pecar. Adán continuó siendo libre, pero perdió el don de la gracia que le permitía no pecar, así que sólo era libre para pecar. Por medio de la transmisión del pecado de Adán, el “hombre natural” se encuentra en la misma situación.<sup>2</sup> Desde el pecado de Adán, toda la humanidad carga con el “pecado original”, y por este hecho todos están condenados al infierno.<sup>3</sup>

El problema se presenta al considerar la manera en que el hombre puede llegar a ser redimido, ya que el hombre natural no tiene la libertad para dar semejante paso. El fundamento de la doctrina agustiniana de la gracia es que el hombre no puede hacer bien alguno sin el auxilio de la misma.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Forster, 270.

<sup>2</sup>Agustín, *Enquiridion*, 35; citado en Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* (Buenos Aires: La Aurora, 1972), 49; Williston Walker, *Historia de la Iglesia Cristiana* (Buenos Aires: La Aurora, 1957), 184.

<sup>3</sup>William Most, “St. Augustine on Grace and Predestination” (<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/AUGUSTIN.TXT>), setiembre de 1999.

<sup>4</sup>Agustín, *Admonition and Grace*, trad. John Courtney Murray, en *Writings of Saint Augustine*, The Fathers of the Church series (Washington: The Catholic University of America Press, 1947), 5:245-66.

De esta manera, Agustín defiende la idea de que la conversión es imposible sin la gracia. Sin ella, el hombre no podría llegar a realizar bien alguno, ya que “con todo, si Él no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos”.<sup>1</sup>

De acuerdo con San Agustín, la gracia es irresistible. No se puede concebir que la voluntad se oponga a recibir la gracia que le ha sido dada, porque la gracia actúa en la voluntad, llevándola a querer el bien.<sup>2</sup>

La predestinación es una consecuencia lógica de este concepto, ya que la gracia viene a aquellos a quienes Dios escoge enviársela.<sup>3</sup> Por consiguiente, él predestina a quien quiere “para el castigo y para la salvación”.<sup>4</sup>

La doctrina agustiniana de la predestinación pareciera no surgir de consideraciones especulativas sobre la omnisciencia divina y la libertad humana, sino de consideraciones de orden soteriológico y existencial, al tratar de afirmar la primacía de Dios en la salvación humana y el carácter gratuito de esa salvación.<sup>5</sup> Al argumentar contra los maniqueos, Agustín llega a declarar que el conocimiento que Dios tiene de los hechos futuros no determina las libres elecciones humanas:

La conclusión es que de ningún modo estamos bajo coacción para abandonar

---

<sup>1</sup> Agustín, *De la gracia y del libre albedrío*, 17, citado en González, 51.

<sup>2</sup> Agustín, *Admonition and Grace* 8.13, en Hugh T. Kerr ed., *Readings in Christian Thought* (Nashville: Abingdon Press, 1979), 66

<sup>3</sup> Citado en Walker, 182.

<sup>4</sup> Agustín, *Predestination*, 3; citado en Ibid.

<sup>5</sup> González, 53.

el libre albedrío en favor del preconocimiento divino, ni necesitamos negar —¡Dios no lo permita!— que Dios conoce el futuro, como una condición para sustentar el libre albedrío. Aceptamos ambas. Como cristianos y filósofos, profesamos ambas —el preconocimiento, como condición de nuestra fe; el libre albedrío, como condición de vivir en forma responsable.<sup>1</sup>

Sin embargo, puede notarse una dualidad en el concepto de Dios que Agustín poseía. En la experiencia espiritual, creía en un Dios personal con quien se puede tener una experiencia relacional, pero “cuando meditaba en Dios filosóficamente, lo hacía en términos tomados del neo-platonismo”.<sup>2</sup>

Para Agustín, siguiendo al neo-platonismo, el atributo divino más importante es la inmutabilidad. Este atributo es tan necesario que no puede ser quitado sin amenazar toda la concepción de Dios: “Cualquier cosa que sea susceptible de cambio, no puede ser el Dios supremo”.<sup>3</sup> Esta inmutabilidad estaría definida por el hecho de que ni el conocimiento divino ni la voluntad divina están sujetos a cambio. Todos los pensamientos de Dios son inamovibles desde la eternidad, y Dios nunca puede alterar su voluntad.

Es más, la gracia de Dios es soberana debido a que Dios es soberano. Este concepto se desprende de que la doctrina de la gracia de Agustín es una mera consecuencia de su neoplatonismo, y del concepto de Dios que emerge de este, “en el cual la idea de causalidad y omnipotencia absoluta tiene más importancia incluso que el amor del Padre”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Agustín, *City of God*, 5.10 en Kerr, 61.

<sup>2</sup>Walker, 175.

<sup>3</sup>Agustín, *City of God* 8.6, en Augustine, *Confession and Enchiridion*, trad. Albert C. Outler, *Library of Christian Classics*, vol. 7 (Philadelphia: Westminster, 1955).

<sup>4</sup>Pelikan, 295.

Es aquí donde se presenta la dualidad en el pensamiento de Agustín. Recuérdese que él había argumentado contra los maniqueos que el conocimiento de los hechos futuros por parte de Dios no determina las libres decisiones de los seres humanos. Sin embargo, su idea de Dios lo llevó a declarar que la predestinación “es la disposición de Dios de sus obras futuras en su presciencia, las que no pueden ser burladas ni cambiadas”.<sup>1</sup>

Aunque Agustín buscó diferenciar su concepto de predestinación del fatalismo pagano, su idea de Dios siempre lo dirigía en una dirección contraria.<sup>2</sup> De tal manera que finalmente sacrificó la libertad humana en pro de la invariabilidad de la presciencia divina.

Puede verse una clara tensión en los escritos agustinianos en cuanto a la libertad humana. Por una parte, al argumentar contra los maniqueos, declara que la omnisciencia divina no determina las decisiones futuras de los seres humanos, sino que todas las acciones humanas dependen de su libre albedrío. Mientras que por otra parte declara la invariabilidad de la voluntad divina, predestinando por medio de su presciencia a unos para salvación y, por descarte, a otros para perdición.<sup>3</sup> Tal como lo declaran los anales de

---

<sup>1</sup>Agustín, *Persev.* 17-41 (*PL* 45: 1019), citado en *Ibid.*, 297.

<sup>2</sup>Pelikan señala que: “As part of the apologetics in his *City of God*, Augustine sought to distinguish the Christian-Pauline understanding of predestination from pagan fatalism, arguing that the decisions of the human will were part of the ‘order of causes’ included in the divine prescience. But even in this book he came eventually to include the human will in the order of effects of the divine predestination; for ‘according to that will of his [God’s] which is as eternal as his prescience, certainly he has already done in heaven and on earth all the things that he has willed—not only things past and present, but even things still future” (Pelikan, 192).

<sup>3</sup>Agustín, *Predestinación de los santos* 8 & 16, citado en Forster, 258. Forster ve aquí que “Agustín cambia de perspectiva”, y la perspectiva con la que había trabajado anteriormente era la visión ortodoxa de la iglesia primitiva, pero Agustín llegó a “pasar

la historia, y como se verá más adelante, la perspectiva agustiniana que predominó fue la de un Dios con absoluta omnisciencia y omnipotencia, cuya voluntad invariable está por encima de la libertad humana.

Hacer referencia al concepto de la tensión con respecto a la libertad humana en San Agustín y no mencionar, aunque sea brevemente, sus disputas con Pelagio sería dejar un capítulo de la historia inconcluso. De esta manera, se brindarán algunos aspectos significativos de la discusión entre estos dos personajes.

### **Pelagio**

La relación entre gracia y perfección fue fundamental para la doctrina pelagiana del hombre.<sup>1</sup> Pelagio declaraba que la enunciación de un mandamiento implica una habilidad por parte del oidor para guardar ese mandamiento.<sup>2</sup> Su actitud podría expresarse bien de esta manera: “Si debo, puedo”.<sup>3</sup>

La posición de Pelagio fue formulada primariamente como una respuesta a Agustín, cuya doctrina de la gracia y la predestinación, sentía él, amenazaban tanto la responsabilidad como la libertad humana. Pelagio quería desterrar el concepto del pecado original imputado a todos los hombres, que era tomado como excusa para pecar libremente. El aseguraba que Dios hizo al hombre libre, y que la potencialidad de poder por alto” con su nueva perspectiva la visión de los padres de la iglesia.

---

<sup>1</sup>Albert Herhard, *Las Iglesias Griega y Latina* (Madrid: Ediciones RIALP, 1962), 203.

<sup>2</sup>Pelikan, 313.

<sup>3</sup>González, *ibid.*

no pecar estaba en la naturaleza del hombre. Mantenía, además, que cada hombre peca por sí mismo, por su propia libre voluntad.<sup>1</sup>

Para Pelagio, existe una “gracia original” o “gracia de la creación” que es dada por igual a todos los hombres. Esta gracia no es una acción especial de Dios dentro del ser humano, sino más bien un poder externo.

Por último, Pelagio enseñaba que la predestinación de la que habla Pablo no es un decreto soberano de Dios en virtud del cual los hombres se salvan o se pierden, sino “que es la presciencia divina actuando en vista de lo que sabe que han de ser las decisiones humanas. Predestinar es lo mismo que saber de antemano”.<sup>2</sup>

Pelagio, aunque no negaba el conocimiento de Dios de los hechos futuros, puso fuertemente el énfasis en la libertad humana. Como se ha visto en los párrafos anteriores, luchó contra la idea de un Dios que designa el destino de los seres humanos por medio de su invariable y eterna voluntad y que lleva a cabo sus planes por medio de su gracia irresistible.

## **Conclusión**

A pesar del fuerte rechazo que sufrió Agustín por parte de Pelagio, el pensamiento de aquél predominó al finalizar el período de la iglesia primitiva. Finalmente, las ideas de Pelagio fueron declaradas nulas y predominó el concepto de Agustín acerca de la gracia

---

<sup>1</sup>Jonathan Duttweiler, “The Pelagian Boogie Man” (<http://www.geocities.com/Athens/9754/pelagius.htm>), setiembre de 1999.

<sup>2</sup>González, 34.

irresistible.<sup>1</sup>

Aunque, como se ha visto, la Iglesia Católica no aceptó todos los presupuestos de San Agustín, o los mitigó mediante una reformulación más “aceptable”, el camino estaba allanado para que el nuevo paradigma se desarrollara. Esta vez será el otro gran teólogo de la Iglesia Católica quien termine de dar forma a este nuevo planteamiento: Santo Tomás de Aquino. Pero, al tratar con este teólogo, es necesario aproximarse a la siguiente época histórica, la Edad Media.

### **La Edad Media**

La recuperación de la obra de Aristóteles, el surgimiento de las universidades y la consagración de las órdenes mendicantes al estudio, desembocaron en el siglo XIII para dar origen a un nuevo período del escolasticismo y señalar el punto más alto de los logros intelectuales de la Edad Media.<sup>2</sup> Esta “nueva teología”, como se la denominaba, tuvo su desarrollo culminante en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Su pensamiento fue fundamental para el escolasticismo, y marcó un nuevo hito en cuanto al concepto de Dios

---

<sup>1</sup>Luego de la muerte de San Agustín, tuvo lugar un distanciamiento de su doctrina, distanciamiento que fue ratificado por el Concilio de Orange (529). Mediante el consenso, este concilio llegó a aceptar el pensamiento de Agustín, aunque trató de evitar ciertos puntos de vista contradictorios “no sólo evitando ciertos términos agustinianos, como el de *praedestinatio*, sino que además situó en primer plano deliberadamente formulaciones más mitigadas de Agustín sobre la relación entre la gracia y el libre albedrío, y sobre la voluntad salvífica de Dios, que se hallan en sus escritos juntamente con aserciones del mayor rigor y que a veces dan un maticiz dialéctico a su doctrina sobre la gracia” (Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia: La iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII* [Barcelona: Editorial Herder, 1980], 255).

<sup>2</sup>Walker, 269.

y su relación con el orden creado.<sup>1</sup> De igual manera, su enseñanza afectó a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Debido a ello, se presentará brevemente su perspectiva en cuanto a dicha tensión.

### Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1206-1280) ha sido considerado como “uno de los grandes constructores de lo que hoy denominamos teología sistemática”,<sup>2</sup> y la influencia de su pensamiento y sistema teológico se ha dejado sentir poderosamente en todo el amplio espectro de la teología cristiana. Es importante, entonces, presentar brevemente su pensamiento.<sup>3</sup>

Con respecto a la predestinación, Aquino supone la visión de Agustín de que la elección de los individuos no depende del preconocimiento divino, puesto que este concepto haría a Dios dependiente de sus criaturas. De hecho, Dios es radicalmente tan independiente, que su conocimiento del mundo no es causado por el mundo. Es más, Dios simplemente elige a aquellos que serán salvos sin considerar el preconocimiento de sus vidas. Puede verse claramente, entonces, que Santo Tomás enfatiza más la elección y

---

<sup>1</sup>Evangelista Vilanova, *Historia de la Teología Cristiana: de los orígenes al siglo XV* (Barcelona: Editorial Herder, 1987), 761.

<sup>2</sup>Fernando Canale, “Análisis epistemológico del sistema teológico de Santo Tomás de Aquino” (Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 1985), 1.

<sup>3</sup>Hans Küng considera que al tratar con el pensamiento de Tomás, hay que tener en cuenta el hecho de que Tomás dio al saber de la razón humana una valoración muy diferente de la que se había dado en la tradición teológica. (Küng, *Grandes pensadores cristianos: una pequeña introducción a la teología* [Madrid: Editorial Trotta, 1995], 106-108).

determinación que el preconocimiento como causa de las acciones humanas.<sup>1</sup>

En resumen, Santo Tomás niega la libertad humana y hace a la salvación humana dependiente de la elección divina.<sup>2</sup> Aunque en varias partes de su obra intentó defender la libertad humana, en otras secciones más fuertes sacrificó la libertad humana en pro de la presciencia divina.<sup>3</sup> Tal como se fundamentará en el próximo capítulo, esto podría desprenderse del concepto atemporal e inmutable de Dios que adoptó de San Agustín y fundamentalmente del pensamiento de Aristóteles. Finalmente, el concepto de Dios y su relación con el mundo elaborado por Santo Tomás de Aquino llegó a ser el punto culminante de la teología medieval.

Luis de Molina

En la obra que trata la tensión en estudio,<sup>4</sup> la perspectiva de Molina (1535-1600) acerca de la gracia y la libertad pareciera amenazar la posición tradicional católica de que

<sup>1</sup>Santo Tomás de Aquino 1.23.2. (Castellani, 322). Además, agrega que: “Asimismo se ha demostrado (C. 14.6,9,11) que Dios conoce todas las cosas universales y particulares: y, siendo su conocimiento respecto de las cosas, lo que el conocimiento del arte respecto de los artefactos, es necesario que todo se someta a su orden, como los artefactos a las reglas de arte” (1.23.3).

<sup>2</sup>*ST*, I. 23.1.

<sup>3</sup>Tomás define la omnisciencia como: “todo lo que existe en el tiempo, está presente a Dios desde la eternidad, no sólo en el sentido de que tiene las razones de las cosas como presentes, según algunos pretenden, sino porque su mirada abarca *ab aeterno* todas las cosas, tales como son en su actualidad presencial”. *ST*, I.14.13.

<sup>4</sup>*Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (Una reconciliación de la libre elección con los dones de la gracia, el preconocimiento divino, la providencia, la predestinación y el rechazo). Esta obra, comúnmente conocida como *Concordia*, fue extraída mayormente del *Commentariain primam divi Thomae partem* (Comentarios acerca de la primera parte de la Suma Teológica de Santo Tomás). Alfred Freddoso, “Molina, Luis de” (<http://www.nd.edu/~afreddos/papers/molina.htm>), setiembre 1999.

Dios tiene un control perfecto providencial, a la vez que rechaza el conocimiento divino infalible y comprensivo de los futuros contingentes.<sup>1</sup>

Para Molina, el conocimiento de Dios se puede dividir en tres etapas no temporales: (a) el conocimiento natural: Dios conoce cada detalle de cada esencia de la criatura, y lo que una criatura que encarna esa esencia podría hacer en cada situación posible; (b) el conocimiento medio: Dios conoce qué pasaría (no sólo lo que podría pasar) en cualquier estado de una situación; es decir, el conocimiento de lo que cualquier ser humano haría si se lo coloca en cualquier situación posible; y (c) el conocimiento libre: Dios analiza las posibilidades conociendo las consecuencias contingentes, más allá de cualquier criatura o circunstancia particular que podría elegir crear. Por un acto libre de su voluntad, entonces, Dios decreta que existe un mundo que contiene un conjunto específico de circunstancias y criaturas.<sup>2</sup>

De esta manera, Molina afirma que por su conocimiento pre-volitivo, Dios conoce qué efectos resultarían, directa o indirectamente, de cualquier contribución causal que él podría elegir realizar en la esfera creada. Por su libre voluntad, Dios elige una de entre la infinidad de secuencias totales de efectos creados que están en su poder causar y, concomitantemente, desea hacer una contribución causal que conoce con certeza que resultará en la concreción del plan elegido por él hasta en sus últimos detalles.<sup>3</sup>

Consecuentemente, Dios no fuerza la libertad humana, ni siquiera la voluntad de aquellos

---

<sup>1</sup>Ibid.

<sup>2</sup>Nelson Pike, "A latter-day look at the foreknowledge problem", *Philosophy of Religion* 33 (1993): 150-151.

<sup>3</sup>Freddoso, Ibid.

a quienes el decide salvar, dado que la gracia no es irresistible, y el ser humano tiene la plena capacidad de rechazar la gracia de Dios.<sup>1</sup>

Mediante esta teoría acerca del conocimiento de Dios de los futuros contingentes, llamado también conocimiento medio (*scientia media*), el molinismo intentó reconciliar la libertad humana con la gracia y la providencia de Dios.<sup>2</sup> En resumen, Molina rechaza vigorosamente cualquier antecedente de elección absoluta para la salvación del ser humano. Sólo si el ser humano coopera con la gracia, esta llega a ser eficaz.<sup>3</sup>

### **Conclusión**

Aunque el conocimiento medio no fue condenado como herejía, el molinismo fue prontamente olvidado. Esto se debió a que el concepto de Santo Tomás estaba en pleno proceso de consolidarse como el oficial de la Iglesia Católica.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>“Errors Concerning Grace” (<http://catholic-church.org/grace/western/caution.html>), setiembre de 1999.

<sup>2</sup>Alfred Freddoso, “Molinism” (<http://www.nd.edu/~afreddos/papers/molism.htm>), setiembre de 1999. En este sentido, Molina sigue a Guillermo de Ockham, ya que este último consideraba que no existe contradicción lógica entre el preconocimiento divino y la libertad humana, aunque admitió que es imposible expresar claramente la forma en la que Dios conoce los futuros contingentes.

<sup>3</sup>William C. Placher, *A History of Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 211.

<sup>4</sup>De hecho, la perspectiva acerca de este tema que prevaleció en la controversia fue la de Santo Tomás. Ver “Error Concerning Grace”, Ibid.

### El período de la Reforma

Aunque la teología de Lutero surgió en reacción a la teología católica,<sup>1</sup> su concepto de la tensión en estudio fue desarrollado en medio del fragor de la discusión que tuvo en cuanto al valor de la libertad humana con el humanista Erasmo de Rotterdam. Si bien es cierto que su posición parte de presupuestos fundamentales que siguen la línea de Agustín, esta se intensificó con la disputa que tuvo con Erasmo.<sup>2</sup>

#### Lutero y Erasmo

La diferencia entre Lutero y Erasmo se centraba en las bases mismas del nuevo paradigma luterano: la afirmación de la total perversión del hombre y la negación de que pudiera hacer o querer nada para su salvación.<sup>3</sup> Puede verse claramente el origen de este presupuesto en Lutero si se considera que pertenecía a la orden de San Agustín. Así que, en gran medida, Lutero no formuló un nuevo concepto en cuanto a la tensión en estudio, sino que se limitó a repetir lo que San Agustín había enseñado hace siglos.

Luego de haberse producido la ruptura entre Lutero y Erasmo, este último escribió

---

<sup>1</sup>Para una historia detallada del comienzo y desarrollo de la reforma protestante, ver: J. H. Merle D'Aubigné, *History of the Reformation of the Sixteenth Century*, 6 vols. (Nassau Street, NY: American Tract Society, s/f).

<sup>2</sup>No puede reproducirse aquí el diálogo fructífero que tuvieron estos dos grandes pensadores de la reforma. Erasmo fue el primero que publicó un libro a este respecto, atacando la posición de Lutero. Lutero respondió con su libro *De servo arbitrio*. La discusión se prolongó por años, por medio de folletines y libros. Lucas Mateo resalta que: “El *De servo arbitrio* es una réplica de la *Diatriba* de Erasmo. En este libro, Erasmo ha salido en defensa de la libertad humana, de su existencia, de su capacidad para obrar el bien” (Mateo Seco, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava* [Madrid: Editorial Magisterio Español, 1978], 14).

<sup>3</sup>Citado en Émile G. Léonard, *Historia general del protestantismo: La Reforma* (Madrid: Ediciones Península, 1967), 129.

la obra *De Libero Arbitrio* (Del Libre Albedrío, 1524). En esta obra, Erasmo manifestaba que no podía penetrar en el misterio de la libertad moral ni conciliarlo con la omnisciencia y omnipotencia divinas. “Ningún humanista”, mencionó, “podía aceptar las doctrinas de la predestinación y el determinismo sin sacrificar la dignidad y el valor del hombre y la vida humana al rechazar su libertad”.<sup>1</sup> En el razonamiento de Erasmo, el preconocimiento divino no fuerza las libres decisiones de los seres humanos, sino que las libres acciones humanas son el origen del preconocimiento de Dios.<sup>2</sup>

A esta presentación siguió una respuesta tardía de Lutero, en la que defendía intransigentemente la predestinación: “Dios prevé, preordena y cumple todas las cosas mediante una voluntad invariable, eterna y eficaz. Herido por tal rayo, el libre albedrío cae y se deshace en el polvo”.<sup>3</sup>

Tal como se ha anticipado, el concepto de predestinación en Lutero proviene del presupuesto de las consecuencias del pecado original formulado por San Agustín.<sup>4</sup> De esta manera, Lutero declara que el ser humano sólo tiene la libertad para elegir lo malo, y que

---

<sup>1</sup>Will Durant, *La Reforma: historia de la civilización europea desde Wiclef a Calvino (1300-1564)* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960), 646.

<sup>2</sup>Así, declara que: “Ellos [los pasajes antes citados] explican bastante la dificultad que existe acerca del preconocimiento diciendo que éste no impone necesidad a nuestra voluntad [...]. Porque la presciencia no es la causa de las cosas que suceden. Ocurre que preconocemos muchas cosas que no suceden porque las preconocemos, sino más bien las preconocemos porque van a suceder. Así el eclipse de sol no ocurre porque los astrólogos predicen este acontecimiento, sino que lo predicen porque es seguro que ocurrirá” (Erasmo, *De Libero Arbitrio*, en *Luther and Erasmus: Free will and Salvation* [Philadelphia: The Westminster Press, 1980], 66).

<sup>3</sup>Lutero, *De Servo Arbitrio*, citado en Durant, 648.

<sup>4</sup>Lutero, *De Servo Arbitrio*, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, 332.

el deseo de hacer lo bueno sólo proviene de la gracia irresistible de Dios. De lo que se desprende que Dios predestina a algunos para la salvación por medio de la gracia irresistible.<sup>1</sup> Lutero mismo, al considerar el problema de la libertad humana, declara que la predestinación y el preconocimiento de Dios niegan a esta.<sup>2</sup>

En resumen, para Lutero “la omnipotencia y el preconocimiento de Dios, anulan completamente el dogma de la libre elección”.<sup>3</sup>

#### Juan Calvino

Al hablar de Dios, Calvino prefirió utilizar la terminología bíblica: eterno, sabio, misericordioso, bondadoso, poderoso y fiel. Sin embargo, al igual que San Agustín y Santo Tomás, entendió que el conocimiento y la voluntad de Dios son absolutamente

---

<sup>1</sup>Oswald Bayer afirma que: “Luther contradicts the position represented by Erasmus with utmost sharpness. The will’s capacity to be turned toward salvation and faith in no way is the work of the human being. It is solely God’s work, just as the divine promise that creates faith is solely God’s work. No one can hinder the divine work of fulfilling and consummating the divine promise, because God is omnipotent. God merely desires to fulfill promises; God can also keep promises” (Bayer, “Freedom? The Anthropological Concepts in Luther and Melancthon Compared”, *Harvard Theological Review* 91, n° 4 [1998]: 383).

<sup>2</sup>Por ejemplo, Lutero menciona que: “al dar por hecho el preconocimiento y la omnipotencia, se deduce naturalmente por una lógica irrefutable que no hemos sido hechos por nosotros mismos, ni vivimos o realizamos ninguna acción por nosotros mismos, sino por su omnipotencia. Y al ver que él sabía de antemano que seríamos la clase de personas que somos, y ahora nos hace, nos mueve y nos gobierna como tales, qué cosa imaginable existe en nosotros, pregunto, que esté libre de llegar a ser de alguna manera diferente de lo que él ha preconocido o está efectuando. Así el preconocimiento de Dios y su omnipotencia son diametralmente opuestas a nuestro libre albedrío, porque o Dios se puede equivocar en preconocer e incluso errar en la acción (lo cual es imposible) o debemos actuar y dejar que actúe en nosotros de acuerdo con su preconocimiento y su actividad” (Lutero, *De Servo Arbitrio*, [Luther and Erasmus: Free Will and Salvation, 243]).

<sup>3</sup>Ibíd, (Luther and Erasmus: Free Will and Salvation, 244).

independientes del orden creado. Para Calvino, todo lo que Dios conoce y desea no está en relación con sus criaturas, sino con su propia voluntad:

Por tanto, el que no quiera caer en esta infidelidad tenga siempre en la memoria que la potencia, la acción, y el movimiento de las criaturas no es algo que se mueve a su placer, sino que Dios gobierna de tal manera todas las cosas con su secreto consejo, que nada acontece en el mundo que Él no lo haya determinado y querido a propósito.<sup>1</sup>

Una de las primeras etapas en la concepción de la predestinación en el pensamiento de Calvino se puede encontrar en *El Catecismo* francés, que escribió en Ginebra en el año 1537. El punto que analiza la predestinación en este tratado se sitúa después de los artículos de la Ley, y antes del desarrollo de los artículos que tratan acerca de la redención.<sup>2</sup> El punto de partida en su razonamiento es el hecho de que la palabra de Dios no causa los mismos efectos sobre los elegidos, quienes son movidos a la salvación, y los destinados a la perdición, para quienes la palabra de Dios sólo es causa de muerte.

La próxima etapa se relaciona con la revisión de la obra *Institución de la Religión Cristiana* que Calvino realizó en el año 1559. Allí, Calvino sitúa la discusión de la providencia al fin de la doctrina de Dios, y la predestinación después de desarrollar la

---

<sup>1</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.16.3, Cipriano de Valera trad. y ed. (Grand Rapids, MI: Nueva Creación, 1968), 127. La traducción inglesa dice: “Nothing happens except what is knowingly and willingly decreed by him”.

<sup>2</sup>Calvino introduce este tema con las siguientes declaraciones: “La semilla de la palabra de Dios echa raíces y crece fructífera sólo en aquellos a quienes el Señor, por su elección eterna, ha predestinado para que sean sus hijos y herederos del reino celestial. Para todos los otros que, por el mismo consejo de Dios antes de la creación del mundo, son reprobados, la predicación clara y evidente de la verdad no puede ser otra cosa sino olor de muerte en la muerte”. Calvino, *El Catecismo* 22,46. Citado en François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought* (New York, NY: Harper & Row Publishers, 1963), 266.

santificación y la justificación. Se ha resaltado que la comparación establecida entre la predestinación y la providencia en 1559 “puede haber estado basada sobre la convicción de que la predestinación y la providencia proceden de una decisión de la voluntad divina, una decisión eterna situada fuera del tiempo”.<sup>1</sup>

Es interesante notar también la distinción que Calvino hace entre predestinación y preconocimiento. Esta separación fue hecha aparentemente para argumentar en contra de quienes pretendían que la presciencia es la causa de la predestinación.<sup>2</sup> Debe resaltarse también que para Calvino la predestinación es doble, es decir, que predestina a algunos para salvación y a otros para perdición. Además, la predestinación para vida eterna no puede ser rechazada, ya que la elección divina no depende de las criaturas<sup>3</sup>. Es decir, la elección ha sido decidida de una vez y para siempre y la voluntad divina no puede ser

---

<sup>1</sup>Wendel, 267. Este mismo autor declara que San Agustín también relacionó fuertemente estos dos conceptos, y que Calvino puede haberse dejado llevar por el concepto agustiniano, ya que para esa fecha la influencia del pensamiento de San Agustín sobre Calvino era aparentemente muy marcada.

<sup>2</sup>A estos, Calvino contesta que “nosotros admitimos ambas cosas en Dios [la presciencia y la predestinación], pero lo que ahora afirmamos es que es del todo infundado hacer depender la una de la otra, como si la presciencia fuese la causa y la predestinación el efecto. Cuando atribuimos a Dios la presciencia queremos decir que todas las cosas han estado y estarán siempre delante de sus ojos, de manera que en su conocimiento no hay pretérito ni futuro, sino que todas las cosas le son presentes. . .” (Calvino, *Institución de la Religión Cristiana* 3.21.5 [Cipriano de Valera, 728]).

<sup>3</sup>Esto es evidente al observar la definición que Calvino brinda acerca de predestinación: “Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios por el que ha determinado lo que quiere hacer con cada uno de los hombres. Porque él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o a muerte” (Ibid.).

burlada ni cambiada.<sup>1</sup>

En resumen, para Calvino no existe tensión entre la omnisciencia divina y la libertad humana, ya que rotundamente niega el libre albedrío. Esto es claro al considerar que, según Calvino, los seres ya nacen con un destino invariablemente decretado por Dios: para salvación o perdición eterna.

### **Arminio y Calvino**

La teología de Arminio enseña que el hombre tiene libre albedrío, que la voluntad de Dios nunca viola ese libre albedrío, y que Dios se restringe a sí mismo para respetar las decisiones morales libres y la capacidad de elección de los hombres con la que fueron creados.<sup>2</sup> El calvinismo, por otro lado, enfatiza que Dios está en el control de cada cosa, y que nada puede suceder sin que él lo haya planeado y dirigido, incluyendo la salvación del ser humano.<sup>3</sup> En esta controversia, puede notarse un marcado contraste:

El calvinismo enfatiza la soberanía y la gracia libre, el arminianismo enfatiza la responsabilidad humana. Uno restringe la gracia salvífica a los elegidos, el otro la extiende a todos los hombres bajo la condición de fe. Ambos están en lo correcto en lo que aseveran, y equivocados en lo que niegan.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Wendel, 278.

<sup>2</sup>Para una exposición más detallada de la posición de Arminio, al igual que una transcripción de los Remonstrans véase el apéndice B de esta investigación.

<sup>3</sup>Larry Taylor, "Calvinism vs. Arminianism: An Evaluations of Doctrines" (<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAFrCal.html>), setiembre de 1999. Véase el "apendice C" de este trabajo, que contiene un cuadro comparativo de los cinco artículos de Arminio con los cinco artículos de Calvino.

<sup>4</sup>Phillip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1960), 8: 815.

Al considerar la providencia divina, Arminio piensa que Dios es la causa de todo lo que ocurre en este mundo, ya que expresa que “nada ocurre en este mundo fortuitamente”.<sup>1</sup> Sin embargo, nunca llega a renunciar al concepto de libre albedrío en el ser humano.<sup>2</sup>

Para concluir, se dirá que aunque Arminio defiende con firmeza el libre albedrío del ser humano, no lo hace desde un cambio de paradigma en cuanto al concepto de Dios, sino que en este sentido sigue el concepto de San Agustín y Santo Tomás. Para Arminio, Dios es un Dios eterno, que abarca el pasado, el presente y el futuro en una sola mirada

---

<sup>1</sup>Así, Arminio considera que “Divine Providence to be that solicitous, continued, and universally present inspection and oversight of God, according to which he exercises a general care over the whole world, but evinces a particular concern for all his [intelligent] creatures without any exception, with the design of preserving and governing them in their own essence, qualities, actions, and passions, in a manner that is at once worthy of himself and suitable to them, to the praise of his name and the salvation of believers. In this definition of Divine Providence, I by no means deprive it of any particle of those properties which agree with it or belong to it; but I declare that it preserves, regulates, governs and directs all things and that nothing in the world happens fortuitously or by chance”. (Arminio, *A Declaration of the Sentiments of Arminius on Predestination, Divine Providence, the freedom of the will, the grace of God, the Divinity of the Son of God, and the justification of man before God* [<http://wesley.nnc.edu/Arminius/F.htm#I>], 227, setiembre de 1999).

<sup>2</sup>La opinión de Arminio con respecto al libre albedrío es la siguiente: “In his primitive condition as he came out of the hands of his creator, man was endowed with such a portion of knowledge, holiness and power, as enabled him to understand, esteem, consider, will, and to perform the true good, according to the commandment delivered to him. Yet none of these acts could he do, except through the assistance of Divine Grace. But in his lapsed and sinful state, man is not capable, of and by himself, either to think, to will, or to do that which is really good; but it is necessary for him to be regenerated and renewed in his intellect, affections or will, and in all his powers, by God in Christ through the Holy Spirit, that he may be qualified rightly to understand, esteem, consider, will, and perform whatever is truly good. When he is made a partaker of this regeneration or renovation, I consider that, since he is delivered from sin, he is capable of thinking, willing and doing that which is good, but yet not without the continued aids of Divine Grace” (Ibíd, 228).

atemporal.<sup>1</sup> Tampoco modifica la idea de un Dios invariable, llegando a decir que Dios es incapaz de experimentar el sufrimiento.<sup>2</sup> Sin embargo, aunque Arminio sigue conservando el concepto clásico acerca de Dios, trata de hacer un balance entre los atributos de Dios, tales como el preconocimiento y su omnipotencia, y la libertad humana que Dios mismo ha decidido que el ser humano ejerza.

## Conclusión

Aunque la Reforma evidenció un esfuerzo significativo para volver a la verdad tal cual está revelada en la Biblia, al igual que un retorno a las fuentes del cristianismo, esta nueva perspectiva no alcanzó a afectar significativamente la doctrina de Dios. De hecho, ninguno de los reformadores revisó los presupuestos griegos de la doctrina de Dios heredada de los teólogos católicos, por lo que la mayoría aceptó la doctrina de la

---

<sup>1</sup>De hecho, Arminio pareciera no alejarse de la postura de Tomás en cuanto a este tema: “Eternity is a pre-eminent mode of the Essence of God, by which it is devoid of time with regard to the term or limits of beginning and end, because it is of infinite being; it is also devoid of time with regard to the succession of former and latter, of past and future, because it is of simple being, which is never in capability, but always in act, (Genesis 21:33; Psalm 90:9; Isaiah 44:6; 2 Timothy 1:9.) According to this mode, therefore, the Being of God is always the universal, the whole, the plentitude of his essence, closely, fixedly, and at every instant present with it, resembling a moment which is also devoid of intelligible parts, and never flows onward progressively, but always continues within itself” (Arminio, *Public Disputations* [<http://wesley.nnc.edu/Arminius/Ze.htm>], setiembre de 1999).

<sup>2</sup>Por ejemplo, Arminio dice que: “Immutability is a pre-eminent mode of the Essence of God, by which it is void of all change; of being transferred from place to place, because it is itself its own end and good, and because it is immense; of generation and corruption; of alteration; of increase and decrease; for the same reason as that by which it is incapable of suffering” (Ibid.).

predestinación formulada por San Agustín y Santo Tomás.<sup>1</sup> La excepción la constituyó Arminio, quien aunque conservó el concepto clásico de Dios, restableció el concepto patrístico del libre albedrío.

Sin embargo, la historia ha demostrado fehacientemente que el concepto de la predestinación fue el que prevaleció, por lo que esta tendencia continuó siendo predominante dentro de la teología protestante y católica. Tal fue el impacto de esta perspectiva acerca de Dios y su relación con el orden creado, que este concepto no se modificó sensiblemente sino hasta el siglo XX.<sup>2</sup>

### **La Edad Moderna**

A comienzos del siglo XX comenzó a desarrollarse un movimiento que estuvo fuertemente influenciado por las filosofías de Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne. La perspectiva que ellos mantenían en común es ampliamente conocida como “filosofía del proceso” y el movimiento teológico influenciado por esta es

---

<sup>1</sup> Así lo declara Schaff: “All the Reformers of the sixteenth century, following the lead of Augustin and of the Apostle Paul,—as they understood him,—adopted, under a controlling sense of human depravity and saving grace, and in antagonism to self-righteous legalism, the doctrine of a double predestination which decides the eternal destiny of all men” (Schaff, *History of the Christian Church* [Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1960], 8: 546).

<sup>2</sup> Aunque desde principios del siglo XVIII se ha desarrollado lo que se ha dado en denominar “el criticismo”, que provocó una verdadera revolución en el ámbito teológico, esta nueva perspectiva no revisó los presupuestos de la doctrina de Dios, particularmente su atemporalidad e inmutabilidad. Es más, el nuevo paradigma epistemológico de Kant, en el que se fundamenta la perspectiva del criticismo, no hizo más que reafirmar esos atributos divinos. Si bien se desarrollaron algunos puntos de vista en cuanto a la tensión en estudio, estos no prevalecieron con el tiempo, ni son considerados como significativos en la actualidad.

consecuentemente llamado “teología del proceso”.

### Charles Hartshorne

El concepto de Dios de Charles Hartshorne está desarrollado en oposición al concepto clásico. Hartshorne no puede concebir la idea de un Dios invariable y atemporal. Este, para Hartshorne, es un Dios demasiado abstracto, ya que permanece fuera del mundo y sus criaturas.

En la discusión acerca de este Dios abstracto, el problema clave fue la eternidad. No es sorprendente, entonces, que la solución al problema del teísmo clásico intentara solucionarse con la temporalidad de Dios. De esta manera, Hartshorne propone pensar acerca de Dios en términos “concretos”. El Dios concreto, a diferencia de su predecesor clásico, es histórico. Para Hartshorne, Dios varía junto con los cambios de la historia aún cuando los cambios históricos involucren el sufrimiento.<sup>1</sup>

En realidad, Hartshorne propone un Dios bipolar, en donde un aspecto del ser de Dios está totalmente involucrado con el mundo, y el otro aspecto es totalmente independiente de este.<sup>2</sup> De esta manera, Dios sufre en su naturaleza contingente, pero permanece intocable por el mundo en su naturaleza trascendente. Así, Hartshorne se asegura de que Dios “guarda las reglas” del universo y no está exento de sufrir, mientras que al mismo tiempo permanece fuera del mundo como la Mente Suprema que lo sostiene todo.

---

<sup>1</sup>Ralph E. James, *The Concrete God: A New Beginning for Theology—The Thought of Charles Hartshorne* (New York, NY: The Bobbs - Merrill Company, 1967), 125.

<sup>2</sup>Fiddes, *The Creative Suffering of God*, 124.

En su aspecto relacionado con el mundo, al que Hartshorne denomina “estado concreto”, Dios es influenciado por el mundo y crece y se desarrolla en respuesta a lo que el mundo realiza.<sup>1</sup> Pero en el otro estado del ser de Dios, el que Hartshorne denomina “esencia abstracta”, lejos de ser afectado por el mundo, él permanece inconsciente de este, es “la causa incausada, impasible, inmutable y todo lo demás”.<sup>2</sup>

Sin embargo, debido a que la esencia abstracta de Dios en el pensamiento de Hartshorne necesita del mundo para poder manifestar su potencialidad indefinida en forma definida, Dios necesita de este mundo.<sup>3</sup> En otras palabras, en la relación del ser humano con Dios sólo se puede pensar en un Dios concreto que vive en la historia. Cuando la historia cambia, Dios cambia con cada evento. Limitado por lo incierto del futuro y la realidad de la libertad, Dios está relacionado con cada suceso. Dios acepta las decisiones históricas como reales, y las “contiene” eternamente en sí mismo. De esta forma, Dios ama al mundo por participar realmente del tiempo.<sup>4</sup>

La aproximación propuesta por Charles Hartshorne a la tensión en estudio sitúa inequívocamente a Dios en el tiempo,<sup>5</sup> a la relación temporal le agrega la relación causal

<sup>1</sup>Hartshorne, *Man's Vision of God*, 239; citado en Fides, Ibid.

<sup>2</sup>Ibid., *A Natural Theology for Our Time*, 44; citado en Ibid.

<sup>3</sup>En este sentido, Fides declara que: “The point is that in process thought, God needs the world in the sense that it adds a dimension to his being which would otherwise be entirely absent, namely actuality. God needs the world to actualize himself, either realizing his conceptual feelings (Whitehead) or expressing his vague potentiality in definite forms (Hartshorne)” (Ibid.).

<sup>4</sup>James, 107.

<sup>5</sup>Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (New Haven: Yale University Press, 1948), 8-15; y *Creative Synthesis and Philosophic Method* (LaSalle, IL: Open Court, 1970), 227-243.

entre el conocimiento divino y la acción humana, y hace que la acción humana sea temporal y causalmente *previa* al conocimiento divino de esa acción. Los dos enfoques tienen una característica en común: ambas niegan que Dios conoce *de antemano* lo que una persona hará con su libre albedrío.

Para negar el preconocimiento de las acciones libres mientras afirma la existencia de Dios en el tiempo, Hartshorne abandona la inmutabilidad del conocimiento divino y modifica la concepción tradicional de la omnisciencia.<sup>1</sup> Hartshorne sostiene que Dios llega a conocer la acciones humanas (y otros eventos) al experimentarlos, y su presencia, que lo permea todo, experimenta cada evento a medida que éste ocurre. Su conocimiento es acumulativo; continuamente experimenta nuevas acciones y eventos mientras va reteniendo todas las experiencias previas.<sup>2</sup>

Así, para Hartshorne, Dios conoce el presente como presente y el pasado como pasado con sus particularidades; conoce el futuro como futuro, es decir, como parcialmente indefinido e indeterminado. Este, dice Hartshorne, es el conocimiento ideal, dado que refleja completa y exactamente el desenvolvimiento de los eventos en el tiempo. El hecho de que Dios no tenga un conocimiento completamente determinado del futuro no es una imperfección, afirma Hartshorne, porque los aspectos libres del futuro, en principio, no son conocibles de antemano.

En resumen, Hartshorne, en un intento por defender la libertad humana, también

---

<sup>1</sup>Esta exposición del pensamiento de Hartshorne acerca de la tensión en estudio está basada en: Moskop, *Divine Omniscience and Human Freedom: Thomas Aquinas And Charles Hartshorne*, 28.

<sup>2</sup>Hartshorne, *Reality as Social Process* (Glencoe, IL: Free Press, 1953), 41-42.

niega la compatibilidad entre la omnisciencia divina y la libertad humana, declarando que Dios no puede conocer los hechos futuros. Esto se debe a que Dios participa de la naturaleza temporal en una manera similar que el ser humano. Por lo tanto, no puede conocer por anticipado el futuro, ya que por su propia naturaleza aún no ha llegado a ser, no existe. Sin embargo, Dios puede llegar a conocer el futuro por su conocimiento perfecto de todos los hechos pasados, y por su conocimiento perfecto de la naturaleza del ser humano, lo que le permite anticipar la respuesta de cada ser humano ante los diferentes estímulos exteriores.

### El teísmo abierto

El teísmo abierto, aunque ya anticipado por algunas obras que presentaban esta misma postura, tuvo su aparición formal con el libro *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Esta obra, que intenta presentar un nuevo “entendimiento de la naturaleza de Dios y su relación con las criaturas”, fue liderado por el teólogo sistemático Clark Pinnock, pero que a su vez estuvo acompañado por Richard Rice, John Sanders, William Hasker y David Basinger.<sup>1</sup>

En realidad, este movimiento no presenta una nueva perspectiva en cuanto a la tensión en estudio, sino que se limita a repetir lo que Hartshorne ya había planteado.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Richard Rice inicia el capítulo 1 presentando el “fundamento bíblico para una nueva perspectiva”, luego le sigue John Sanders con algunas “consideraciones históricas”, a continuación Clark Pinnock presenta el enfoque sistemático, luego William Hasker presenta la “perspectiva filosófica” y por último David Basinger analiza algunas “implicaciones prácticas”.

<sup>2</sup>Clark Pinnock, “Systematic Theology”, en *The Openness of God*, 123.

Si bien este movimiento presentó una concepción de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana muy similar a la de la teología del proceso, sería injusto catalogarlo dentro de este movimiento. En realidad, el teísmo abierto tiende a distanciarse de la teología del proceso en al menos dos presupuestos fundamentales de la doctrina de Dios.

Primero, el teísmo abierto considera que Dios es ontológicamente “otro” que el mundo. En términos técnicos, quiere decir que el teísmo abierto no es panteísta ni panenteísta. Por el contrario, el mundo existe sólo porque Dios lo desea. Es decir, Dios no es dependiente del mundo. En segundo lugar, Dios no sólo sostiene el mundo como el fundamento de su ser sino que también actúa en la historia humana para brindar salvación. Dios estuvo particularmente activo en la historia humana, culminando en la vida, muerte y resurrección de Jesús.<sup>1</sup>

Hasta aquí una breve descripción del teísmo abierto, con lo cual esta revisión llega hasta nuestros días. En el capítulo tres, se dará una descripción más detallada de la postura de este movimiento, tal como se presenta en John Sanders.

### **Conclusión**

El desarrollo histórico de la tensión en estudio marca una clara tendencia a interpretarla en el contexto del concepto de Dios adoptado. De esa manera, la iglesia

---

<sup>1</sup>Pinnock declara que: “In relation to the world, God the Creator is both transcendent and immanent. There are many polarities in theology: one and many, three persons and one essence, one person and two natures, and so forth. In a dialectical way, God both transcends the world and participates in it, is both high and lifted up and at the same very close it. God transcends and surpasses the world as its Maker but also indwells it and is active within it”. (Ibid., 111).

primitiva, que desarrolló su teología a partir de los presupuestos neotestamentarios, consideraba que aunque Dios puede conocer los hechos de antemano, ese conocimiento no violaría la libertad humana; por el contrario, las acciones humanas realizadas por medio del libre albedrío serían la causa del conocimiento de Dios de los hechos futuros. Dios tendría preconocimiento no causativo, lo que garantizaría una concepción libertaria del hombre, aunque no aclaró cómo es que ese preconocimiento funciona.

Sin embargo, ya al fin de la patrística, San Agustín comenzó a interpretar la doctrina de Dios en base a presupuestos griegos (el neo-platonismo). De esta manera sacrificó la libertad humana en pro del carácter invariable de la presciencia y la voluntad divinas, manifestadas mediante la gracia irresistible.

El proceso de interpretar la doctrina de Dios sobre la base de presupuestos extrabíblicos llegó a consolidarse mediante el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quien influenciado por San Agustín y en particular por el pensamiento de Aristóteles (ambos influidos a su vez por el concepto atemporal del ser elaborado por Parménides), coloca la elección y el preconocimiento invariable de Dios por encima de la libertad humana.<sup>1</sup>

La Reforma significó un retorno a la Escritura, y por lo tanto un replanteo acerca de la concepción de Dios, pero no trabajó a partir de nuevos presupuestos. Es más, intensificó la idea de la elección divina, llegando a su punto culminante en el concepto de predestinación calvinista.

Si bien es cierto que a lo largo de la historia existieron quienes se opusieron a esta

---

<sup>1</sup>Para una fundamentación de esta aseveración, véase el desarrollo del capítulo 2.

marcada tendencia de sobredimensionar el aspecto divino en detrimento de la libertad humana (tales como Pelagio, Luis de Molina, Erasmo de Rotterdam y Arminio), su opinión no prevaleció,<sup>1</sup> pronto cayeron en el olvido, y sus posiciones quedaron registradas en los anales de la historia como “herejías”. Además, es significativo remarcar el hecho de que todos estos intentos no presentaron nuevos presupuestos acerca de la doctrina de Dios para intentar solucionar la tensión, sino que siempre lo hicieron desde la concepción atemporal griega.

Finalmente, a comienzos del siglo XX, surgió la “teología del proceso” liderada por Charles Hartshorne. Este, que a su vez fue influenciado por el filósofo Alfred North Whitehead, partió desde un concepto bipolar de la naturaleza de Dios. En este concepto, Dios se relaciona con el mundo sólo en términos temporales. Por lo tanto, Dios no puede conocer el futuro atemporalmente como lo había presentado la postura clásica. Por el contrario, Dios sólo puede conocer el futuro por medio de la anticipación perfecta. De esta manera, Hartshorne niega la omnisciencia divina y se centra en la libertad humana.

Luego de haber expuesto la tensión en estudio desde una perspectiva histórica, exposición que ha brindado un marco adecuado para comprender las posturas de los

---

<sup>1</sup>Es cierto que existen movimientos con un fuerte énfasis en el pensamiento de Arminio, tales como la Iglesia Metodista, Bautista y otras. Sin embargo, la mayor parte del movimiento protestante adoptó la teoría de la predestinación. Esto se vió reflejado en el Sínodo de Dordrecht (13 de noviembre de 1618 al 9 de mayo de 1619), “al que fueron invitadas casi todas las iglesias nacionales reformadas”, y que fue “un concilio sin paralelo en la historia del protestantismo”. En dicho Sínodo, se elaboró un documento que “alcanza expresión adecuada el punto de vista reformado de la segunda generación. La predestinación es exaltada a la posición de dogma y sus oponentes son derrotados” (Reinhold Seeberg, *Manual de historia de las doctrinas, Historia de las doctrinas en la Edad Media y principio de la Edad Moderna*, Vol. 2, trad. José Míguez Bonino [El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1920], 407-412).

teólogos a analizar, el siguiente paso en esta investigación será presentar los presupuestos y la comprensión de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana en los escritos de Tomás de Aquino.

## CAPITULO II

### OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA

#### EN TOMÁS DE AQUINO

La importancia del pensamiento de Tomás de Aquino para el aparato teológico cristiano no puede subestimarse. Sus alcances no se limitan sólo a la Iglesia Católica,<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Según Canale (“Análisis epistemológico del sistema teológico de santo Tomás de Aquino”, 3), el sistema de Tomás de Aquino ha influenciado la estructura teológica actual. Este hecho puede verse claramente al tener en cuenta que su pensamiento sentó las bases de la declaración acerca de la razón del Concilio Vaticano I: (*Dogmatic Constitution Concerning the Catholic Faith*, cap. 4, en *The Sources of Catholic Dogma*, Henry Denzinger ed. [St. Louis: Herder Books Co., 1957], 1795-1800]. Con respecto al papel primordial que desempeña el sistema de Tomás en el pensamiento católico véase M. D. Chenu, *Is Theology a Science?* (NY: Hawthorn Books, 1959), 111-113; John Paul II “Discours de S. S. Jean-Paul II sur l’actualité de saint Thomas”, *Revue Thomiste* (1980): 9. Aunque es cierto que no se necesita ser tomista para ser considerado un teólogo católico, sí se debe concordar con los presupuestos planteados por Tomás (véase, por ej. a Robert Moloney, “Seeing and Knowing: Some Reflections on Karl Rahner’s Theory of Knowledge”, *Heythrop Journal* 18 (1977): 412; Hans Küng, *Does God Exist?* (Chico: California Scholars Press, 1982), 8-55; Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (NY: Harper & Row, 1975), 29 y Gustavo Gutiérrez, *Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* [NY: Orbis Books, 1973], 56-72].

sino que abarcan, también, gran parte de la tradición protestante.<sup>1</sup> Para poder comprender mejor el planteamiento que hace de la relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana es necesario, entonces, introducirse brevemente en los presupuestos que fundamentan todo su sistema filosófico-teológico.

### **Presupuestos fundamentales de Tomás de Aquino**

Esta sección, que está destinada a realizar una exposición de los presupuestos filosófico-teológicos del pensamiento de Santo Tomás, se centrará en tres aspectos principales. Ellos son los elementos esenciales de la estructura de análisis utilizada en esta investigación para poder determinar los principales presupuestos del pensamiento tanto de Santo Tomás como de John Sanders.<sup>2</sup>

El primer paso será realizar el análisis de los presupuestos ontológicos de Tomás de Aquino, para luego hacer lo propio con los presupuestos epistemológicos y su idea de Dios.

---

<sup>1</sup>Tanto los reformadores como la ortodoxia protestante moldearon su estructura teológica dentro de los presupuestos proporcionados por la escolástica católica: “A good portion of patristic theology was absorbed into medieval theology, and good portion of medieval theology was taken over by the Reformers. A great deal of the materials of a standard Protestant orthodoxy work on theology can be found, for example, in Thomas Aquinas’ *Summa Theologica*” (Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 2.) En este sentido, Canale cita a varios teólogos que concuerdan con lo expresado: Bernard L. Ramm, *The Evangelical Heritage* (Waco, TX: Word Books, 1973), 58; Adolf Harnack, *History of Dogma*, vol. 7 (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1977) 2:223-224 y Reinold Seeberg, *The History of Doctrines*, vol. 2 (NY: Vintage Books, 1980), 497-498.

<sup>2</sup>Esta estructura no ha sido elegida de manera arbitraria, sino que responde a un patrón de análisis fenomenológico que ha sido utilizado en otras investigaciones epistemológicas, tales como la de Fernando Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 24-26.

### Presupuestos ontológicos

Por ser uno de los teólogos que ha reflexionado con más insistencia en los presupuestos filosóficos, sobre todo en el papel que desempeña la ontología en la teología, Tomás de Aquino cuenta con una abundante bibliografía acerca de este tema. Reflexionar detalladamente en cada uno de sus presupuestos está fuera del alcance de esta investigación, por lo que sólo se presentarán los presupuestos ontológicos que definen su posición acerca de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

#### **La analogía del ser**

Tomás insiste siempre en el carácter análogo del ser. Esta es una consecuencia de su concepción de que el ser se puede predicar de diversas maneras.<sup>1</sup> A diferencia de Parménides, Tomás piensa que no existe un solo ser, compacto, inmóvil e indiferenciado. Es verdad que todos los seres convienen en el ser, es decir, todos ellos “son”. Pero ese denominador común no impide que sean múltiples y diversos, puesto que todos ellos se diferencian en mayor o en menor grado, de acuerdo con el escalafón que les corresponde en la escala ontológica.<sup>2</sup>

De acuerdo con Tomás, entonces, al hablar acerca de Dios, inevitablemente se tiene que

---

<sup>1</sup>Tomás piensa que: “Es imposible predicar unívocamente de Dios y de las criaturas un término cualquiera” (*ST*, I. 1. 5).

<sup>2</sup>Nicolás Abbagnano declara que: “Probablemente, esta fórmula es la más adecuada para expresar el principio de la reforma radical que Santo Tomás aportó al aristotelismo. El ser de Dios y el de las criaturas es distinto. Los dos significados de la palabra *ser* ni son idénticos ni completamente distintos; sino que se corresponden proporcionalmente” (Abbagnano, *Historia de la filosofía* [Barcelona: Monatner y Simón, S. A., 1964], 2:397).

utilizar el lenguaje desarrollado originalmente por criaturas finitas, es decir, el ser humano. El problema surge al considerar que ese lenguaje no puede ser utilizado para aplicarse a Dios de una manera precisa en su sentido original.<sup>1</sup> Aquí es donde entra en juego la analogía. Este es el fundamento de la analogía, que los seres concuerdan en algo, pero se diferencian en mucho. Es decir, toda analogía implica siempre alguna semejanza, un término común. Pero también implica alguna desemejanza, y por esto conviene precisar hasta dónde llega la semejanza y dónde comienza la disimilitud.<sup>2</sup>

Hay que tener en cuenta, además, que la analogía es una categoría relativa a lo que se aplica. En Dios, por ejemplo, esta puede ser aplicada a su ser, a la temporalidad, a su carácter, a su bondad, etc. Es decir que siempre existe un elemento objetivo con el cual se quiere comparar la relación que dos entes tienen hacia ese mismo elemento (por ejemplo el tiempo). En la analogía se compara la relación que tienen los dos analogados con ese elemento. La analogía simplemente hace una comparación de cómo estos dos analogados se relacionan con ese elemento en común.

Para Santo Tomás, la analogía implica cuatro cosas: Pluralidad, semejanza,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>ST, I. 13. 3.

<sup>2</sup>ST, I. 13. 5.

<sup>3</sup>Este término se aplica cuando una misma palabra se atribuye a diversos objetos, según una significación absolutamente idéntica. Hay identidad de palabra y del significado de la palabra.

desemejanza<sup>1</sup> y finalmente relación, porque toda proporción es relación.<sup>2</sup> Es decir, la analogía se da cuando una misma palabra se aplica a distintos objetos, con un significado en parte idéntico y en parte diferente. Existe identidad de palabra, pero en parte identidad y en parte diversidad de significado.

Santo Tomás considera que cuando se habla acerca de Dios, no se habla de una manera unívoca, que es la utilización del mismo término exactamente en el mismo sentido; tampoco se habla de una manera equívoca, que es utilizar el mismo término en dos sentidos inconexos.<sup>3</sup> La mejor forma de hablar acerca de Dios es hacerlo de manera analógica, que es la utilización del mismo término en un sentido similar o conexo.<sup>4</sup>

Tomás define dos tipos esenciales de analogías.<sup>5</sup> La analogía de atribución, “que utiliza un término originalmente empleado para una cosa y lo aplica a una segunda cosa, debido a una relación causal entre dos cosas”.<sup>6</sup> El otro tipo de analogía, el de

<sup>1</sup>Este término se aplica cuando una misma palabra se atribuye a diversos objetos con un significado completamente distinto. Hay identidad de palabra, pero diversidad absoluta de significado.

<sup>2</sup>Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía: El Judaísmo, el Cristianismo y la Filosofía*, vol. 2 (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1966), 839.

<sup>3</sup>ST, I, 13.

<sup>4</sup>C. Stephen Evans, *Filosofía de la Religión* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1990), 170.

<sup>5</sup>G. M. Manser considera que “esta misma distinción se encuentra en Sto. Tomás siempre que habla de la analogía con cierto detalle: I35, 5; C. G. I 34; Pot. 7, 7; Verit. 2, 11; 2, 3 ad 4; Met. V, lect. 8, Met. IV, lect. 1; I Sent. d. 19, q. 5, a. 2” (Manser, *La esencia del Tomismo* [Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953], 501).

<sup>6</sup>Evans, 171. Por ejemplo, se llama a una cierta localidad “saludable” porque provoca que las personas que residen allí sean sanas, y se llama “saludable” al aspecto sonrosado de alguien porque es el efecto de un cuerpo que goza de buena salud.

proporcionalidad, “emplea un término para referirse a alguna cosa proporcional a la clase de realidad que la cosa posee”.<sup>1</sup>

Pareciera que hubo un desarrollo en el pensamiento acerca de la analogía por parte de Tomás. En *de Veritate* sostiene que la única forma válida de analogía entre Dios y los hombres es la analogía de proporcionalidad. Sin embargo, en sus escritos posteriores Tomás describe la relación entre Dios y sus criaturas en términos de diferentes analogías, tales como la de referencia, la de proporción, la de imitación, la de prioridad y la de participación, aunque, en realidad, todas estas clases de analogía son fundamentadas en la relación causal de Dios y sus criaturas.<sup>2</sup> Es decir que, como su causa, Dios posee todas las perfecciones de sus criaturas en el grado más alto.<sup>3</sup>

Por otro lado, siguiendo esta línea de pensamiento, pero esta vez inclinándose por la analogía de proporcionalidad, Manser asevera que Tomás siempre defendió esta última,

---

<sup>1</sup>Ibid. Un perro es valiente en la manera en que los perros pueden ser valientes, en proporción a su realidad como perro. La valentía de un ser humano es proporcionalmente más rica porque su naturaleza es más rica.

<sup>2</sup>Moskop, 47-48. Existen algunos estudios que revisan la concepción del lenguaje analógico de Santo Tomás a la luz de filósofos modernos, como por ejemplo Paul Ricoeur (véase, por ejemplo: Juan Carlos Scannone, “Del símbolo a la práctica de la analogía”, *Stromata* 55 (1999): 19-51).

<sup>3</sup>De esta manera, Tomás piensa que: “Así es como atribuimos unos mismos nombres a Dios y a las criaturas en sentido análogo y no puramente equívoco, ni puramente unívoco. Porque, según ya hemos dicho, no podemos nombrar a Dios sino por las criaturas: y si nos servimos de las mismas palabras, para designar a uno y a otras, lo hacemos por razón de que existe algún orden de la criatura hacia Dios, como principio y causa, en la cual preexisten eminentemente todas las perfecciones de las cosas creadas”. *ST*, I, 13. 5.

aunque de diferentes maneras.<sup>1</sup>

Para Tomás, entonces, el ser de Dios debe ser predicado de manera analógica. Esto implica que el ser humano carece de un entendimiento claro y preciso de Dios y de sus características, pero puede llegar a algún conocimiento imperfecto predicando las virtudes de los seres humanos en una manera supereminente a Dios. Es decir, considera que Dios y el tiempo deben ser interpretados en forma analógica, en el sentido que a partir de la realidad temporal del ser humano, se puede llegar a una atemporalidad en Dios.

### **Distinción acto-potencia**

Para la filosofía de Santo Tomás, fundamentada como ya se ha dicho en la filosofía aristotélica,<sup>2</sup> e influenciada por los pensadores orientales que lo introdujeron,<sup>3</sup> el acto es uno de los modos en que se dice el ser.<sup>4</sup> Para el doctor angélico, la potencia y el acto se refieren principalmente a los seres que tienen movimiento, ya que el movimiento es el

<sup>1</sup>Manser considera que: “Sólo en el comentario a la Ética otorga abiertamente su preferencia a la analogía *secundum formam inhaerentem*, es decir, a la *proportionalitas*” (Manser, 543).

<sup>2</sup>Ismael Quiles, *La esencia de la filosofía tomista* [Buenos Aires: Editorial Verbum S. A., 1947] 122. Además, Jorge García Venturini piensa que: “El pensamiento de Tomás de Aquino representa la reintroducción plena del aristotelismo en el proceso de la filosofía” (García Venturini, *Historia general de la filosofía* [Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1973], 199).

<sup>3</sup>Esta tesis no es pura invención de Santo Tomás, ya que se encuentra tempranamente en pensadores tales como Alfarabí, Avicena y Maimónides, de quienes pasa al occidente (véase Fraile, 845).

<sup>4</sup>Gustavo Eloy Ponferrada, *Introducción al tomismo* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970), 188.

acto del ser en potencia.<sup>1</sup> Pero el acto no es solo movimiento, sino que se refiere también a toda perfección, es decir al fin de la acción propiamente dicha.<sup>2</sup> Entonces, para Santo Tomás, acto es lo mismo que perfección: “Cada cosa en tanto es perfecta, en cuanto está en acto”.<sup>3</sup> De lo que se desprende que acto es lo mismo que perfección, y potencia es capacidad de perfección.<sup>4</sup> Por otra parte, potencia es la capacidad de producir un acto o de recibirlo.<sup>5</sup>

La distinción entre acto y potencia afecta a todos los seres. Son conceptos universales que sirven para establecer la distinción entre Dios y los seres creados.<sup>6</sup> Solamente hay un ser que es acto puro, sin mezcla de potencialidad, necesario y eterno,

<sup>1</sup>*In Met.*, IX, lec.I; citado en Quiles, 125. Más adelante Tomás añade que “todas las potencias (y los actos) propiamente tales se reducen a algún principio del que toman todas su nombre. Y éste es el principio activo, que es en principio activo, que es principio del cambio obrado en otro ser, en cuanto éste es otro” (Ibid.).

<sup>2</sup>Por este proceso no solamente se llama acto a la acción de la cera que recibe el sello, sino también al sello mismo, o a la forma que se ha impreso en la cera.

<sup>3</sup>*ST*, I. 4; I. 6.

<sup>4</sup>“Puesto que algo puede ser aunque no lo sea, y algo ya es: aquello que puede ser y no es, se dice que es en potencia; y aquello que ya es, se dice que es en acto” (Quiles, 169).

<sup>5</sup>“La razón primaria de lo posible está en esto, que puede obrar o estar en acto; como llamamos constructor al que puede edificar y sabio al que puede investigar, y visible a lo que puede ser visto. Y así en otros casos. Y por esto Aristóteles declaró la potencia definiéndola con relación al acto; pero el acto no lo definió por otro, sino que lo declaró mediante una inducción” (Ibid.).

<sup>6</sup>Fraile, 841.

que es Dios.<sup>1</sup> Todos los demás seres vienen al acto después de haber sido en potencia.<sup>2</sup>

### **Distinción entre materia-forma**

Existe aún una distinción más que resaltar. Siguiendo a Santo Tomás, existen dos grandes clases de componentes de la sustancia que se expresan a través de los conceptos ontológicos de forma y materia. La forma tiene primacía sobre la materia, ya que es el principio del ser.<sup>3</sup> De la misma manera, la forma señala la atemporalidad,<sup>4</sup> mientras que la materia, la dimensión temporal de la realidad. Por lo tanto, en la interpretación del marco ontológico de Tomás, la atemporalidad prima por sobre la temporalidad.<sup>5</sup> Es pertinente mencionar, aunque más no sea de paso, que Tomás considera al ser humano como compuesto de materia y forma, que corresponden al cuerpo y al alma.<sup>6</sup>

### **Presupuestos epistemológicos**

En esta sección se tratarán de exponer brevemente las pautas que sugiere Santo

---

<sup>1</sup>“Pero se ha demostrado que Dios es el primer ser: luego es imposible que haya en Dios algo en potencia”. (*ST*, I. 3. 1).

<sup>2</sup>*ST*, I. 2. 3.

<sup>3</sup>*ST*, I. 3. 3.

<sup>4</sup>Tomás no utiliza explícitamente la idea de la atemporalidad para describir la forma. Sin embargo, es claro que usa la idea de “forma” en su sentido aristotélico (*El ser y la esencia*, 37, 38), significando la universalidad, necesidad, inteligibilidad y abstracción; al igual que la idea de acto puro (*ST*, I. 3. 2.). Todas estas ideas, en diferentes maneras, asumen la idea atemporal para su entendimiento.

<sup>5</sup>*ST*, I. 12. 1. (Véase Canale, “A Criticism of Theological Reason”, 172).

<sup>6</sup>*ST*, I. 75. 4.

Tomás de Aquino para la actividad cognoscente del sujeto que hace teología.<sup>1</sup> Para esto es necesario recordar que esta teoría se fundamenta en el principio filosófico por el cual el ser y el conocimiento se corresponden.<sup>2</sup>

Al igual que en el caso anterior, Tomás de Aquino desarrolló su marco epistemológico siguiendo el patrón aristotélico.<sup>3</sup> Por otro lado, esta misma teoría se desarrolló en concordancia con su ontología, de lo que resulta claro que tanto la ontología como la teoría del conocimiento tomista, al seguir la tradición aristotélica, se desarrollaron en el marco de una concepción atemporal del ser y el conocer.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>No es el propósito de esta sección presentar un análisis completo de la teoría del conocimiento de acuerdo con Santo Tomás, sino bosquejar sus aspectos más significativos. Al hacer esto se estaría fuera de los límites de los objetivos de este capítulo, además, una breve descripción es suficiente para poder entender la formulación de la tensión en estudio por parte de Santo Tomás.

<sup>2</sup>Así, Canale piensa que: “Esta correlación fue original y fundamentalmente expresada por Parménides quien afirmó que ‘ser y pensar es lo mismo’ (frag. 3)”. (Canale, “Análisis epistemológico del sistema teológico de Santo Tomás de Aquino”, 61).

<sup>3</sup>La teoría epistemológica de Tomás se fundamentó en el modelo científico o teoría del conocimiento desarrollado por Aristóteles. Étienne Gilson, *El ser y la esencia* (Buenos Aires: Desclée, de Brouwer, 1951), 77. Canale [“A Criticism of Theological Reason”, 188], menciona que “los motivos básicos que Tomás toma del modelo aristotélico son los siguientes: que la ciencia es conocimiento de la esencia, que la ciencia es conocimiento por las causas, que la ciencia es conocimiento de lo que es necesario, y que la ciencia usa el método argumentativo y demostrativo. Véase Tharcisse Tshibangu, *Théologie positive et théologie speculative: position traditionnelle et nouvelle problématique* (Louvain: Publications de l’Université de Louvain, 1965), 1-168”. García Venturini agrega que: “En materia de conocimiento, Tomás es plenamente aristotélico, y si algo queda de la tradición platónica, es lo que Aristóteles conservó de la misma” (*Historia general de la filosofía*, 203).

<sup>4</sup>Canale, “Análisis epistemológico del sistema teológico de Santo Tomás de Aquino”, 61.

### **Distinción entre razón natural y razón sobrenatural**

En primer lugar, se encuentra la *lumen rationis*,<sup>1</sup> que establece que el objeto del conocimiento humano es la naturaleza que se encuentra y se presenta en la materia.<sup>2</sup> Debido a la jerarquización ontológica que Santo Tomás realiza, el conocimiento natural tiene por objeto al ser atemporal. Es decir, el objeto del conocimiento sigue la forma y no la materia.<sup>3</sup>

Sin embargo, puesto que el ser humano se encuentra *in via*, el hombre no tiene acceso directo a las esencias sino por medio de las imágenes sensibles. Entonces, para poder producir un alejamiento de la materia y el tiempo, hay que realizar la abstracción.<sup>4</sup> Es decir, a fin de que la materia pueda ingresar al ámbito cognoscitivo, la razón debe primero eliminar, mediante la abstracción, sus características sensibles y mutables. La abstracción es quizá el elemento más original del concepto epistemológico de Santo Tomás, aunque ya presente en Aristóteles, ésta cobra una importancia fundamental para el ámbito epistemológico en el sistema de Tomás. Se considera que “la teoría del conocimiento tomista está calcada de la aristotélica. Su rasgo más original es el relieve

<sup>1</sup>Esta “presenta la base teórica sobre la cual se interpretarán coordinada y complementariamente las otras actividades del entendimiento humano, a saber, *lumen fidei*, *lumen prophetiae* y *lumen gloriae*”. (Ibid., 62).

<sup>2</sup>*ST*, I. 84. 7; I. 85. 1.

<sup>3</sup>Santo Tomás de Aquino, *El ente y la esencia* (Buenos Aires: Ediciones Aguilar, 1966), 64.

<sup>4</sup>Tomás define que: “conocer lo que está en materia individual, no según está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual que representan las imágenes, y por eso es preciso decir que nuestro intelecto entiende lo material abstrayendo de las imágenes”. *ST*, I. 85. 1.

que toma el carácter abstractivo del proceso del conocer y, por consiguiente, la teoría de la abstracción”.<sup>1</sup>

El proceso de abstracción es producido por el intelecto agente,<sup>2</sup> que es una potencia del alma, que como principio del acto cognoscitivo es “cierto principio incorpóreo y subsistente”.<sup>3</sup> El alcance de este intelecto agente se reduce primariamente al conocimiento de lo que se le presenta por medio de los sentidos, es decir, por medio de sustancias compuestas. Para poder aproximarse a seres más elevados en la jerarquía del ser, a las sustancias separadas o inclusive a Dios, sólo se puede tener un conocimiento que es proporcionado por la *via negativa* o por la *via analógica*.<sup>4</sup>

Sin embargo, y en segundo lugar, es posible que *en via* se de un conocimiento de orden sobrenatural para poder aproximarse a las escalas superiores de la jerarquización ontológica. Este conocimiento también se realiza por medio del intelecto agente, pero en el orden de la *lumen fidei*.

El ámbito de la *lumen fidei* es el ámbito de la sacra doctrina. Esta se basa en la

<sup>1</sup>Abbagnano, 401.

<sup>2</sup>El análisis de la teoría del conocimiento en Santo Tomás sigue tres principios fundamentales: el de “lo igual conoce lo igual” (*ST* Ia. 84. 2. ), el de que el modo del entendimiento depende de la naturaleza del sujeto cognoscente (*ST*, I. 84. 1.), y que la abstracción requiere una interpretación de las potencialidades cognoscitivas del sujeto que realiza el proceso de abstracción. (Ibid., 64) Véase, además, Édouard Jeuneau, *La filosofía medieval* (Buenos Aires: EUDEBA, 1965), 72).

<sup>3</sup>*ST*, I. 75

<sup>4</sup>*ST*, I. 84. 7. Es decir, aún por la *lumen rationis* se puede llegar a obtener algún conocimiento de Dios: “Al afirmar (Santo Tomás) que la filosofía primera está ordenada al conocimiento de Dios como a su fin, piensa en primer término en el conocimiento de Dios por la razón natural” (Gilson, 81).

*lumen rationis* que no es anulada, sino potenciada por medio de la infusión de la gracia.<sup>1</sup>

El objeto de la *lumen fidei* es el conocimiento de los artículos de la fe,<sup>2</sup> que proporcionan un resumen adecuado de la revelación de las Escrituras, facilitando así el acceso del hombre común al objeto de su fe. A partir de los artículos de la fe y por medio de un procedimiento estrictamente deductivo es que se desarrolla la ciencia teológica. Es así que la teología, en el pensamiento de Santo Tomás, proporciona un conocimiento que no es falso, sino provisional e imperfecto. Esto se debe a que la teología es una ciencia “subalternada”,<sup>3</sup> ya que no se basa en un conocimiento adquirido directamente, sino en un conocimiento indirecto, proporcionado por los ángeles y los bienaventurados.<sup>4</sup>

Es así que la teología, por medio de la *lumen rationis*, está obligada a trabajar con las realidades teológicas sobrenaturales por medio de la *via negativa* y la *via analógica*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup>ST, I-II. 109. 1. Se debe recordar que aquí se aplica el principio de que la gracia no destruye la naturaleza sino que por el contrario la perfecciona”. (Canale, “Análisis epistemológico del sistema teológico de Santo Tomás de Aquino”, 68). Es decir, la teología sobrenatural eleva a la teología natural a “la dignidad de fin de toda la especulación filosófica”. (Gilson, 82).

<sup>2</sup>Estos constituyen los primeros principios de la ciencia teológica y se encuentran en el fundamento del sistema teológico de Tomás. “Los artículos de la fe son, con relación a la enseñanza de la fe, lo que los principios evidentes a la ciencia que se adquiere naturalmente por medio de la razón” (ST, II-II. 1. 7).

<sup>3</sup>Fraile, 824.

<sup>4</sup>ST, II-II. 1. 5. Existe aún un tipo de conocimiento más, que es la *lumen gloriae*, que ya no será *in via* sino *in patria*, por la cual el sujeto recibirá la asistencia de la gracia para poder conocer y observar a Dios.

<sup>5</sup>Ponferrada declara que según Santo Tomás, “podemos, por *via negativa*, saber lo que Dios no es; también podemos saber, por analogía, que las perfecciones halladas en las criaturas también se hallan en Dios, aunque de modo diverso”. Ponferrada, 216.

Es interesante notar que en esta teoría, la interpretación ontológica condiciona a la epistemológica dentro de la tradición filosófica griega de que “lo igual conoce a lo igual”.<sup>1</sup> Ya que el sujeto y su capacidad cognoscitiva son interpretados como pertenecientes al orden atemporal, es lógico que la actividad cognoscitiva sea también atemporal.<sup>2</sup>

### Presupuestos teológicos

La investigación filosófica, en su búsqueda de las causas de las cosas, culmina en el descubrimiento de una causa primera, principio real de todo ser y por ello fundamento de toda la realidad.<sup>3</sup> De la misma manera, en teología<sup>4</sup> es la idea de Dios quien provee, dentro de la estructura general de la razón, el fundamento para la unidad y la coherencia del sistema teológico.<sup>5</sup>

Santo Tomás interpreta a Dios en el marco de sus categorías ontológicas como el ser (*ens*) cuya *essentia est suum esse*.<sup>6</sup> Al hablar de Dios como el ser cuya *essentia* es el acto

<sup>1</sup>Esta interpretación será significativa al analizar la relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana en Santo Tomás, particularmente en lo que se refiere al conocimiento de Dios de los futuros contingentes.

<sup>2</sup>Esto se da eminentemente en Dios: “porque su conocimiento, como su propio ser, no tiene más medida que la eternidad...” (*ST*, I. 14. 8).

<sup>3</sup>Ponferrada, 207. En la filosofía, esta causa última es el *UNO* que desempeña el papel del *theos* en la teología.

<sup>4</sup>Especialmente en Santo Tomás, quien consideró a Dios como el fundamento de su sistema teológico.

<sup>5</sup>Canale, “Criticism of Theological Reason”, 177.

<sup>6</sup>*ST*, I. 3. 4; *El ente y la esencia*, 50. Ponferrada, al hablar de la composición de los seres en contraposición de Dios, menciona: “Pero la composición implica, por una parte,

de existir mismo, Tomás menciona que es el *ens perfectissimum* cuya perfección incluye los patrones ontológicos de forma y actualidad,<sup>1</sup> no solo superiores a los del hombre, sino en su máxima expresión.<sup>2</sup>

En este sentido, Tomás va más allá del primer motor inmóvil de Aristóteles. Puesto que en Dios coinciden la esencia y la existencia, y no está compuesto de materia y forma sino que es forma por esencia, Él es lo que existe de por sí (*a se*), el ser mismo subsistente (*Ipsum esse per se subsistens*) en quien no puede haber accidentes, quien es absolutamente simple y suma de todas las perfecciones,<sup>3</sup> infinito, inmutable y eterno.<sup>4</sup>

### **Atemporalidad e invariabilidad**

De lo dicho, es claro que una de las presuposiciones primordiales para el sistema

---

limitación y finitud: la perfección participada está limitada por el sujeto participante; por otra parte exige un compositor: si todos los seres fueran finitos carecerían de explicación última; debe haber una causa que les participe el existir sin participarlo ella misma. El existir participado supone un ser que sea el existir mismo, en el que no haya composición, sino identidad entre el sujeto y el acto de existir, siendo, por ello, infinito y por tanto único. Ese ser es Dios” (Ponferrada, 178-179).

<sup>1</sup>“Se ha demostrado (C. 2. a. 3) que Dios es un acto puro, que nada tiene de potencialidad. Por lo tanto es imposible que esté compuesto de materia y forma”. (*ST*, I. 3. 2).

<sup>2</sup>Canale considera que esto implica que el ser de Dios, como *esse-essentia* (realidad máxima) se entiende atemporalmente, ya que excluye absolutamente tanto la materia (*SCG*, 1. 17. 1-5.) como la potencialidad (*SCG*, 1. 16. 1-7). (Canale, “Criticism of Theological Reason”, 180).

<sup>3</sup>*ST*, I. 3-4.

<sup>4</sup>*ST*, I. 7-10.

teológico de Tomás de Aquino es el de la atemporalidad de Dios.<sup>1</sup> En realidad, Santo Tomás considera que la eternidad y Dios son la misma cosa.<sup>2</sup> Para este, la idea atemporal de Dios está fundamentada en la idea de la inmutabilidad del ser.<sup>3</sup> Pareciera que esta idea, particularmente enfatizada por Santo Tomás, está basada sobre la presuposición primordial atemporal de Parménides.<sup>4</sup> Este último describe el fundamento del ser por

---

<sup>1</sup>Tomás define el tiempo y la atemporalidad al decir: “Porque, como en todo moto hay sucesión y una parte después de otra, en el mero hecho de numerar un antes y un después en el movimiento, aprehendemos el tiempo, que no es más que la numeración del antes y el después en el moto; pero en lo que no tiene movimiento, y se está en un mismo modo, no hay admitir antes ni después. Luego, así como la razón del tiempo consiste en numerar un antes y un después en el moto, del mismo modo la razón de la eternidad consiste en la aprehensión de la uniformidad de quien está absolutamente fuera del moto” (*ST*, I. 10 . 1). Es decir, para Santo Tomás el tiempo es la sucesión de los hechos, mientras que la eternidad puede definirse de dos maneras: (a) “en que lo que existe en la eternidad es interminable, es decir, carente de principio ni fin, como término referente a ambos”; y (b) “en que la misma eternidad carece de sucesión y existe simultáneamente toda” (*ST*, I. 10. 1).

<sup>2</sup>“No sólo es eterno, sino que es su eternidad. Mas ninguna otra cosa es su propia duración, toda vez que ninguna es su ser. Mas Dios es su ser uniforme. Y así como es su propia esencia, es su eternidad” (*ST*, I. 10. 2).

<sup>3</sup>“Hay que decir que sólo en Dios hay eternidad verdadera y propia, puesto que la eternidad es una consecuencia de la inmutabilidad; y que, como hemos demostrado, no hay más que Dios que sea del todo inmutable”. *ST*, I. 10. 3. En realidad, la idea de la atemporalidad como presuposición primordial es aparente, ya que Santo Tomás piensa que “debe decirse que la eternidad es consecutiva de la inmutabilidad, como el tiempo lo es del movimiento, según hemos manifestado”. *ST*, I. 10. 2.

<sup>4</sup>*A Criticism of Theological Reason*, 181. Por otro lado, Brian Shanley considera que el concepto de atemporalidad de Tomás revela una aproximación por medio de la *via negativa* presente en la tradición de Dionisio. Recalca, además, que Boetio desempeña un papel primordial: “The elements of the Boethian formula are the correlated with this basic analysis. The correlation is the same as the *Sentences* in the following respects: *interminabilis* signifies the lack of a beginning or end; *tota simul* signifies the lack of successive parts; and *possessio* implies the unshakable permanence of God’s eternity”. (“Eternity and Duration in Aquinas”, *The Thomist* 61 [1997]: 542).

medio de varios “significados” a los cuales llega utilizando la *via negativa*: el “no llegar a ser”, indestructibilidad, plenitud, inmovilidad, y “sin fin”. Finalmente, llega al punto central, al definir la atemporalidad como “aquello que nunca fue ni será, puesto que es ahora”.<sup>1</sup>

De esta manera, la comprensión tomista de la eternidad es fundamentalmente una noción negativa que describe la realidad perfecta de la existencia sin ninguna limitación (*ens extra terminos*). Existencia no originada, sin comienzo ni fin (*interminabilis*). Existencia indivisa, sin partes ni sucesión (*tota simul*). Existencia completamente realizada y duradera; nada de la vida de Dios todavía está por venir y nada de la vida de Dios ha dejado de ser. Por el contrario, los seres temporales se distienden en partes temporales sueltas a medida que se alejan de sus pasados y se esfuerzan por alcanzar alguna realidad o perfección futura.

Al considerar a Dios como acto puro, Tomás niega que en él pueda existir alguna potencia. Dado que el cambio es pasar de la potencia al acto, en Dios no puede haber cambio. Es decir, si Dios cambia, significa que puede adquirir o perder alguna perfección. Evidentemente se excluyen ambas posibilidades, ya que negaría que Dios es infinitamente perfecto. De este hecho se desprende la invariabilidad divina.<sup>2</sup>

Es interesante resaltar un aspecto más. Se ha dicho en los presupuestos epistemológicos que el conocimiento humano es causal, en el sentido de que depende del

---

<sup>1</sup>Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 81.

<sup>2</sup>*ST*, I. 9. 1.

mundo sensible (las imágenes) para aprehender.<sup>1</sup> Por otro lado es un conocimiento que se adquiere, pasa de la ignorancia al conocimiento, es decir, pasa de la potencia al acto. Por otro lado, en la relación cognoscitiva Dios-mundo, es imposible que estos dos aspectos puedan darse. En primer lugar, Dios es forma pura, que no contiene nada de materia, y por lo tanto no puede conocer por medio de imágenes sensibles (materia), sino por medio de su inteligencia. Por otro lado, Dios no puede aprehender nada, porque eso significaría para él pasar de la potencia al acto, y se ha visto que en él no hay nada en potencia.<sup>2</sup>

Es interesante notar que la presuposición atemporal (e invariable) de Dios, por medio del *ordo ad Deum* presentado por Santo Tomás, afecta toda la teología, ya que esta constituye sus significaciones basándose en la realidad última, es decir, Dios.<sup>3</sup> Este es el caso del planteamiento de Santo Tomás de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana, donde la idea de la atemporalidad y la invariabilidad desempeñan un papel fundamental.

### **Preconocimiento divino en Tomás de Aquino**

Antes de exponer la perspectiva de Tomás de Aquino en cuanto al preconocimiento

---

<sup>1</sup>ST, IV. 84. 6.

<sup>2</sup>“Es imposible que haya en Dios materia. Porque la materia es lo que existe en potencia. Se ha demostrado que Dios es acto puro, que nada tiene de potencialidad” (ST, I. 3. 2).

<sup>3</sup>Así, Canale piensa que: “Siendo que la teología basa su sistema de inteligibilidad y significación en el *ordo ad Deum*, y siendo que Dios es atemporal, la totalidad del sistema teológico Tomista tendrá que desenvolverse incluyendo constitutivamente esta dimensión que se expresa en la interpretación jerárquica del ser” (Canale, “Análisis epistemológico del sistema teológico de Tomás de Aquino”, 40).

de Dios, se debe aclarar que su primera intención al tratar con dicha tensión es defender la compatibilidad entre el preconocimiento divino y la libertad humana. De esta manera, Tomás trata un argumento que intenta negar el conocimiento de Dios de los futuros contingentes.<sup>1</sup> Este argumento, del que Santo Tomás tratará de demostrar su invalidez, intenta demostrar la incompatibilidad entre el preconocimiento divino y la libertad humana.<sup>2</sup> Por medio de las premisas, el argumento concluye en que cualquier acción futura, si es conocida por Dios por anticipado, no puede ser libre. Es decir, el preconocimiento de Dios de los hechos contingentes futuros imprime instantáneamente

---

<sup>1</sup>Lo futuro, aquí, se divide en necesario y contingente. Necesario es lo que no puede no ser. Contingente es lo que puede ser o no ser. Para Santo Tomás, todos los actos que dependen del libre albedrío son en sí mismos contingentes.

<sup>2</sup>El argumento dice: “En toda proposición condicional, cuyo antecedente es absolutamente necesario, el consecuente también lo es; porque el antecedente es al consecuente lo que los principios a la conclusión, y de principios necesarios no se puede deducir conclusión que no sea necesaria, como prueba en *Post.* 1. I. text. 18. Pero esta proposición condicional es verdadera: *Si Dios ha sabido que tal cosa contingente ha de existir, existirá la tal cosa*; porque la ciencia de Dios no puede tener por objeto más que la verdad. Siendo pues absolutamente necesario el antecedente de esta proposición condicional, ya porque es eterno, ya porque es considerado como pasado; el consecuente también lo es. Luego todo lo que Dios sabe, es necesario; y por lo tanto su ciencia no se refiere a lo contingente” (*ST*, I. 14. 13). El argumento está estructurado de la siguiente manera: (1) En una proposición condicional, si el antecedente es necesario absolutamente, el consecuente es necesario absolutamente. (2) Si Dios conoce que *x* pasará, *x* pasará. (3) “Dios conoce que *x* pasará” es necesario. Por lo tanto (4) “*x* pasará” es absolutamente necesario. La premisa (1) de este argumento se refiere a un principio enunciado por Aristóteles, que reclama que sólo una conclusión necesaria puede desprenderse de una premisa necesaria. La premisa (2) está fundamentada en el hecho de que “sólo se conoce lo verdadero”, es decir, “A conoce a p” implica que “p es verdadero”. Por último, la premisa (3) deriva del hecho de que el conocimiento de Dios de los eventos es eterno y expresa que el conocimiento ya está realmente adquirido, es decir, como pasado. Este conocimiento de los eventos antes de su realización es llamado “preconocimiento”. De acuerdo con el argumento presentado por Santo Tomás, el preconocimiento de cualquier evento futuro *x* implica que *x* sucederá. (Moskop, 3).

necesidad a dichos actos.<sup>1</sup>

Tomás de Aquino respondió a esos argumentos haciendo una distinción entre los dos modos de existencia de un futuro contingente. Distingue la existencia de este evento tal cual es en sí mismo, y su existencia en la mente del conocedor, en este caso, Dios.<sup>2</sup>

Es aquí donde Tomás introduce el aspecto fundamental de esta sección, a saber, el

---

<sup>1</sup>Los argumentos que opone Tomás a la premisa (3) son: “que la proposición ‘Dios sabe que  $x$  ocurrirá’ no es necesaria sino contingente, dado que se refiere al futuro. En respuesta, se señala que “el haber tenido relación al futuro es cosa necesaria, aun cuando el futuro alguna vez no se realice”. Con esta frase Tomás parece estar refiriéndose al hecho de que aunque su objeto es un evento futuro, el conocimiento de Dios es necesario en sí mismo en el sentido de que es pasado, por lo tanto ahora inevitable. En segundo lugar, otros rechazan la misma premisa (3) sobre la base de que “Dios sabía que  $x$  ocurrirá” es contingente ya que tiene una parte contingente, a saber, “ $x$  ocurrirá”. Pero, responde Tomás, la “parte principal” de esta proposición es “Dios sabía”. Esta parte es necesaria, y la necesidad de esta proposición completa deriva de ella, sin tener en cuenta lo que constituye el objeto de conocimiento de Dios. De esta manera, en sus respuestas a ambas objeciones, Tomás defiende la necesidad de la premisa (3). Fundamenta su necesidad en el hecho de que el conocimiento de Dios es eterno y se ubica en el pasado. En tercer lugar, otros aún desafían la premisa (2), manteniendo que incluso si el antecedente es absolutamente necesario, no significa que el consecuente es necesario, dado que el antecedente es solamente la causa remota del consecuente. Tomás, sin embargo, niega que la comparación entre la causalidad divina y las causas remotas en la naturaleza se apliquen en este caso. Señala que la premisa (2) no sólo no podría no ser necesaria, sino además falsa, dado que los efectos contingentes no siempre siguen a causas necesarias remotas, como se manifiesta en el ejemplo del condicional falso: “Si el sol se mueve, el pasto crecerá”. En efecto, Tomás tiene dos razones para negar esta tercera objeción: primero, su aseveración de una relación causal entre Dios y sus efectos no pueden establecer la contingencia de esos efectos, dado que la causalidad divina, a diferencia de las causas necesarias remotas en la naturaleza, es universalmente eficaz; y segundo, no existe razón alguna para apelar a la causalidad aquí, dado que la relación epistemológica entre Dios y sus criaturas es suficiente en sí misma como para fundamentar la premisa (2). (Moskop, 5-6).

<sup>2</sup>*ST*, I. 14, 13. Al mirar el objeto desde la perspectiva de su existencia en la mente de Dios, este siempre es necesario, ya que la necesidad proviene de la actualidad (tiempo presente) del objeto en la mente de Dios, que no acepta otro tiempo que el presente. La necesidad del objeto por su actualidad en la mente de Dios proviene del principio aristotélico “Lo que existe, cuando existe, debe existir necesariamente” (Ibid.).

conocimiento de Dios de los hechos futuros. El punto que quiere resaltar es que el conocimiento de Dios es eterno y abarca simultáneamente todo sin que esto imprima causalidad a los futuros contingentes:

Así pues todo lo que existe en el tiempo, está presente a Dios desde la eternidad, no sólo en el sentido de que tiene las razones de las cosas como presentes, según algunos pretenden, sino porque su mirada abarca *ab aeterno* todas las cosas, tales como son en su actualidad presencial. Donde se ve que Dios conoce de un modo infalible las cosas contingentes, en cuanto están siempre presentes a su vista según su presencialidad, sin que por eso dejen de ser futuros contingentes por relación a sus causas.<sup>1</sup>

Al afirmar que Dios conoce los eventos por tenerlos eternamente presentes en él, Tomás rechaza la premisa (3) del argumento, ya que esta atribuye un estado mental pasado a Dios junto con una existencia futura de los eventos: “Dios conoció que *x* sucederá”. Según John Moskop, Tomás reemplaza la premisa (3) con el tiempo presente: “Si Dios conoce algo, esto existe”.<sup>2</sup>

Con esta réplica, Tomás trata de negar que Dios tenga algún conocimiento de los hechos futuros, ya que todos los eventos están eternamente presentes a su mirada atemporal.<sup>3</sup> Aquí empieza a verse la importancia de la presuposición primordial atemporal del ser de Dios en Tomás, y cómo depende su concepción de la tensión en estudio de sus

---

<sup>1</sup>*ST*, I. 14. 13.

<sup>2</sup>*De Verit.* II. 12. 7, en *Quaestiones Disputatae* (Turín: Marietti, 1953) 1:55. Citado en Moskop, 7. Moskop añade que el conocimiento de Dios pone necesidad a los eventos sólo en el sentido oscuro por el que todos los eventos presentes son necesarios.

<sup>3</sup>Tobías Chapman asevera que: “Aquinas holds (following Boethius) that strictly speaking God does not possess foreknowledge, rather He ‘sees’ the whole time-series at once; so that the future contingent events, are, to Him, present”. (“Determinism and omniscience”, *Dialogue* 9, N° 3 [1970]: 369).

presupuestos ontológicos. Al afirmarlo, Tomás niega que el conocimiento divino imponga necesidad al objeto. Por lo tanto, a primera vista, pareciera que en la visión de Tomás de Aquino, el conocimiento de Dios de los hechos futuros no imprime necesidad a lo contingente.

Sin embargo, antes de llegar a una conclusión, es necesario prestar más atención a la teoría del conocimiento divino expuesta por Santo Tomás. Aquí, precisamente, se nota como su concepción epistemológica está condicionada por la ontológica, ya que Tomás resalta el hecho de que en el acto del conocimiento humano, tanto el objeto a conocer como el intelecto que conocerá permanecen en potencia antes del acto mismo del conocimiento.<sup>1</sup> Sin embargo, en Dios no es así, ya que esto implicaría que en Dios existe alguna potencialidad.<sup>2</sup>

De lo expuesto, se deduce que el conocimiento de Dios no depende de algún objeto externo, sino que, de acuerdo con la aseveración de que Dios es la primera causa,<sup>3</sup> él es completamente independiente y autosuficiente. Es más, Santo Tomás llega a declarar que el conocimiento divino del objeto a crear está acompañado por una inclinación a

---

<sup>1</sup>ST, I. 14. 2.

<sup>2</sup>“Pero no teniendo Dios nada de potencial, y siendo acto puro, es fuerza que en Él lo entendido y el entendimiento sean una misma cosa enteramente; de manera que ni carezca de la especie inteligible, como nuestro entendimiento, cuando entiende en potencia; ni la especie inteligible se diferencie de la sustancia del entendimiento divino, cual sucede a nuestro mismo entendimiento, cuando actualmente entiende; sino que la especie inteligible es el mismo entendimiento divino, y así se conoce a sí mismo por sí mismo” (Ibid.).

<sup>3</sup>ST, I. 14. 5.

realizarlo,<sup>1</sup> deseo que es provisto por su voluntad.<sup>2</sup>

Aquí es donde entra en juego el concepto de analogía para el conocimiento divino expuesto en la primera sección de este capítulo. Es decir, hay una relación análoga entre el conocimiento humano y el conocimiento divino. Mientras que el conocimiento humano es incompleto, discursivo y dependiente de los objetos externos; el conocimiento divino es completo, intuitivo y autosuficiente.<sup>3</sup> Si bien esta predicación es por medio de la *vía negativa*, esta es supuesta por la analogía, e intenta salvar la distancia que establece dicho método.

En resumen, Tomás expone que Dios conoce todas las cosas en sí mismo de manera perfecta, eterna e inmutable. Sin embargo, se enfrenta ante el mismo dilema del argumento presentado con anterioridad. Este argumento declara que si Dios conoce los hechos futuros contingentes de una manera infalible y necesaria, esos mismos hechos dejarían de ser contingentes para convertirse en necesarios. Como ya se ha expuesto, Tomás salió de este aprieto al declarar que el conocimiento de Dios contiene sus objetos eternamente<sup>4</sup> presentes, y no en una forma temporal como pasado o futuro.

Es decir, Tomás plantea la omnisciencia divina como una relación directa de sujeto

<sup>1</sup>“Debe decirse que la ciencia de Dios es causa de las cosas”. (*ST*, I. 14. 8).

<sup>2</sup>Así, expresa que: “Ahora bien, es evidente que Dios produce los seres por su inteligencia, puesto que su entender es su ser; por consiguiente es necesario que su ciencia sea la causa de lo que existe, según está unida a su voluntad, de donde provino la costumbre de darle el nombre de *ciencia de aprobación*, según que es causa de las cosas” (*Ibid.*).

<sup>3</sup>Moskop, 48.

<sup>4</sup>Aquí la eternidad está interpretada como atemporalidad.

conocedor y objeto conocido. En esta relación, el objeto está presente, abierto a la visión o conocimiento divino desde toda la eternidad y por toda la eternidad. La presciencia divina está concebida aquí en los términos de visión en el marco de la atemporalidad. Para Tomás de Aquino, entonces, el conocimiento con certeza del futuro por parte de Dios implica dos elementos: visión y atemporalidad.

Expuesto el concepto de omnisciencia divina en el pensamiento de Santo Tomás, resta presentar aún un elemento importante de la tensión en estudio, la libertad humana.

### **Libertad humana en Tomás de Aquino**

Para introducir el tema, podría decirse que, en un concepto amplio, la libertad en Santo Tomás es el querer el bien.<sup>1</sup> En esta definición, sin embargo, se señalan dos elementos esenciales de la misma. Con el término “querer” se implica que el principio intrínseco de la libertad es la voluntad. Con el de “bien”, que otro igualmente imprescindible es su ordenación a ese fin último.<sup>2</sup>

Santo Tomás entiende la voluntad<sup>3</sup> como un sinónimo del libre albedrío.<sup>4</sup> Esta

---

<sup>1</sup>Abelardo Lobato, Armando Segura y Eduardo Formet, *El hombre en cuerpo y alma*, en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. 1 (Valencia: EDICEP, 1994), 786.

<sup>2</sup>El “fin último” o la “felicidad última”. El objetivo de ese fin último es el conocimiento de Dios

<sup>3</sup>Tomás distingue entre la “voluntad como naturaleza” (*voluntas ut natura*) y la “voluntad como razón” (*voluntas ut ratio*). “La voluntad versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. Al fin tiende simplemente por la bondad que encierra en sí mismo, mientras que a los medios relacionados con este fin de una manera condicionada, a saber, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin”. *ST*, III. 18. 3. En el mismo párrafo, Tomás añade que “el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por sí mismo [...] es simple voluntad [...]”

relación se desprende del hecho de que el libre albedrío, para Santo Tomás, sería la capacidad de poder elegir entre dos o más posibilidades de acción.<sup>1</sup> De hecho que considera que el ser humano tiene libre albedrío, no como un instinto natural,<sup>2</sup> sino como una acción de su capacidad de raciocinio.<sup>3</sup> Es decir, la raíz de la libertad está en la razón,<sup>4</sup> aunque algunos intentan ver en la voluntad el primer paso en el proceso del acto libre.<sup>5</sup> Es

---

voluntad como naturaleza, es de naturaleza distinta que el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por orden a otro [...] esto es voluntad consultiva [...] voluntad como razón”. Además, García de Haro considera que según Santo Tomás: “La *voluntas ut natura* tiende ciega pero necesariamente al bien, con necesidad física, y no cualquier bien sino a un bien que la sacie. La *voluntas ut ratio* es la concreción de esa inclinación, gracias a la luz de la inteligencia, por la voluntad goza de su actuar libre: tiene, por eso, una inclinación igualmente necesaria al bien; pero ya no es necesidad física sino moral, y puede seguirla o no: hacer el bien o ese bien aparente que es el mal”. (Roberto García de Haro, “La libertad creadora, manifestación de la omnipotencia divina”, en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale* [El Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1981], 67).

<sup>4</sup>ST, IV. 83. 4.

<sup>1</sup>ST, IV. 83. 1.

<sup>2</sup>Ibíd.

<sup>3</sup>Ibíd.

<sup>4</sup>Ponferrada considera que un texto que afirma esta aseveración dice que “la elección sigue a la deliberación que realiza razonando, lo que acaece en cuanto la elección, es propia de la naturaleza racional, que capta la verdad por razonamiento”. (*De veritate*, 22. 1) y agrega que “la raíz de la libertad está en la razón, por ella se niega a la verdad. De modo que es la verdad la que da sentido a la libertad”, en *Verdad y Libertad: XXIV semana tomista* (Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 1999), 8.

<sup>5</sup>No se entrará en la discusión, estéril a los fines de esta investigación, acerca del proceso del acto libre. Quizá el esquema hipotético presentado por Jesús Muñoz sea el más adecuado: “Reuniendo los elementos de ambos esquemas y disponiéndolos conforme al pensamiento de su autor [Tomás] encontramos el siguiente proceso intelectual-volitivo en la formación del acto libre: (1) Conocimiento (*apprehensio*) del fin por excelencia. (2) Apetición de ese fin (acto necesario, “*naturalis*”). (3) Inquisición y deliberación sobre lo conducente al fin por excelencia (*consilium*). (4) Juicio de la razón, fruto de la

por este motivo que algunos han dado en llamar a la teoría de Tomás de Aquino con respecto a la libertad la “teoría intelectualista”.<sup>1</sup>

Sin embargo, hay que resaltar que para Santo Tomás el libre albedrío no es la perfección de la libertad. Es decir, el libre arbitrio contiene alguna imperfección. Esto se debe a que el libre albedrío funciona por medio de la inteligencia; y ya que esta puede equivocarse al tratar de pesar los argumentos para la elección, puede apartarse del fin último.<sup>2</sup> En este sentido, Tomás considera que la libertad es más perfecta cuanto más

---

deliberación (*determinatio consilii, iudicium rationis*). (5) Consentimiento y elección; actos libres de la voluntad (*consensus, electio*); volición libre, con diversos matices, de lo conducente o fin particular. (6) Imperio de la razón a las potencias ejecutivas (*imperium rationis*). (7) Actividad de la voluntad en orden a la ejecución de lo imperado: uso de las diversas potencias del sujeto para esa ejecución, siendo ella la primera y principal en esa actividad (*usus*). (8) Resultado del *usus* será la obtención del fin particular conducente al fin por excelencia”. Para una descripción detallada acerca de la discusión con respecto al proceso del acto libre véase: Jesús Muñoz, *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P.; Santo Tomás y F. Suárez, S. J.* (Balencia: Universidad Pontificia de Comillas, 1948), 384-437 y Arnold L. Rzadkiewica, *The Philosophical Bases of Human Liberty According to Sto. Thomas Aquinas, The Catholic University of America Philosophical Series*, vol. 105 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1949), 79-122. Incluso desde lo que se ha dado en llamar “tomismo analítico” se ha propuesto la teoría intelectualista (o al menos compartida con la voluntad) de la libertad: Brian Shanley, “Analytical Thomism”, *The Thomist* 63 (1999): 125-37; aunque también hay quienes piensan que: “The most essential point to grasp is that reason and will do not work in sequence but in harmony, at the same time” (Daniel Westberg, “Did Aquinas Change His Mind about the Will?”, *The Thomist* 58 [January 1994]: 51).

<sup>1</sup>M. Verweyen, quien también trata extensamente el asunto del proceso del acto libre, considera que “para Tomás de Aquino, pues, la razón es la raíz de la libertad. Por eso su teoría tiene un carácter “intelectualista”. (Verweyen, *Historia de la filosofía medieval*, trad. Emilio Estiú, [Buenos Aires: Editorial Nova, 1957], 218).

<sup>2</sup>“El libre albedrío en orden a elegir lo que es al fin, se ha como el intelecto a las conclusiones. Es indudable que pertenece a la virtud del intelecto el poder deducir de principios dados diversas conclusiones; mas el deducir alguna, sin atenerse al orden de los principios, eso es imputable a defecto suyo. Según esto, pues, el que el libre albedrío

perfecta es su causa, que es la inteligencia. Es decir, a mayor inteligencia, mayor libertad.<sup>1</sup>

Pareciera también que Tomás concibe la libertad en su sentido libertario, esto es, la elección del ser humano determina lo que previamente estaba indeterminado. Esto se deduce de la defensa (estudiada en la sección anterior de este capítulo) que Tomás de Aquino realiza de los hechos futuros contingentes.<sup>2</sup> Aunque es cierto también que en otras secciones de su obra teológica pareciera negar esa misma concepción.<sup>3</sup> La idea de que

---

pueda elegir diversas cosas salvo el orden al fin, pertenece a la perfección de su libertad; pero arguye defecto de ésta al elegir algo, desviándose del orden del fin, en lo cual consiste el pecar. Por tanto, mayor libertad de arbitrio tienen los ángeles horros del pecar, que nosotros, que podemos pecar” (*ST*, III. 62. 8).

<sup>1</sup>En este sentido puede haber dos interpretaciones posibles, que dependen de cual aspecto se enfatice más, la raíz del libre albedrío, que es la espontaneidad del querer, o la causa, que es la razón. Así, Calvino, “al plantear la cuestión en un terreno exclusivamente religioso, [...] no pudo interesarse sino en el poder del libre albedrío, y como el libre albedrío no puede nada sin la gracia, no le queda más remedio que negarlo” (Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* [Buenos Aires: Emecé Editores, 1981], 294).

<sup>2</sup>Moskop tiene el mismo parecer: “If my interpretation of Thomas’s reply to Argument A is correct, his position appears to depend on a libertarian view of human freedom. Thomas concludes that contingent events, including human free actions, cannot be determined by divine knowledge as a prior condition. This is precisely what the libertarian claims regarding all prior condition of a free act: ‘... under the conditions then and theretofore prevailing, [the agent] was able to perform that act *and* he was also able to refrain from performing it’. Richard Taylor, “Prevention, Postvention and the Will”, in *Freedom and Determinism*, ed. Keith Lehrer (New York: Random House, 1966), 83.” (Moskop, 8).

<sup>3</sup>“Debe decirse que la ciencia de Dios es causa de las cosas. En efecto, la ciencia de Dios es respecto de todas las criaturas, lo que la ciencia del artífice respecto de lo artificiado. La ciencia del artífice es la causa de todo lo que artificia, pues él opera por su inteligencia”. *ST*, I. 14. 8. De igual manera asevera que todas las criaturas deben tener su modelo en Dios (quizás pueda notarse aquí alguna matriz platónica): “es preciso que todas ellas preexistan en el Verbo de Dios antes de existir en su propia naturaleza. Ahora bien, lo que está en una cosa está en ella según el modo de esa cosa y no según el suyo propio: la casa existe en el arquitecto inteligiblemente e inmaterialmente; por consiguiente, hay que comprender que las cosas preexisten en el Verbo según el modo de

Tomás toma dos direcciones opuestas, por un lado defendiendo los futuros contingentes, y por el otro resaltando el determinismo providencial, ha sido discutida tanto por los mismos tomistas<sup>1</sup> como por aquellos que intentan demostrar la inconsistencia del pensamiento de Tomás.<sup>2</sup> Para poder dilucidar qué aspecto tiene mayor peso en el pensamiento de Santo Tomás, deben considerarse aún dos elementos más, a saber, la providencia y la predestinación.

### **Providencia y predestinación**

Santo Tomás comienza a considerar este tema afirmando que “se debe reconocer necesariamente en Dios la providencia”.<sup>3</sup> Esto, en primer lugar, se desprende del hecho de que Dios es el creador y Señor de todo el universo, es decir, el principio primero de todos los seres.<sup>4</sup>

---

ser del Verbo; pero ese modo es ser uno, simple, inmaterial, y no sólo vivo, sino vida. Es preciso, pues, que las cosas hechas por Dios preexistan en su Verbo de toda eternidad, inmaterialmente y sin ninguna composición”. (CG, IV. 23; citado en Émile Bréhier, *La filosofía en la Edad Media*, trad. José López Pérez [México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana, 1959], 222).

<sup>1</sup>Manser (*La esencia del tomismo*, 693-699), destaca que existen tres diferentes interpretaciones dentro del tomismo actual: la que defiende la libertad humana, la que intenta compatibilizar las dos, y la que defiende el determinismo providencial.

<sup>2</sup>Véase, por ejemplo, Robert C. Coburn, “Professor Malcom on God”, *Australasian Journal of Philosophy* 41 (1963): 155;

<sup>3</sup>ST, I. 22. 1.

<sup>4</sup>Así, llega a expresar que: “Que existe un ser primero de todos, poseyendo la perfección plena del ser, y que llamamos Dios, es cosa demostrada; y también que, de la abundancia de su perfección, dispensa el ser a todo cuanto existe, de modo que sea menester reconocerlo no sólo como primero, sino como principio primero de todos los seres. Ahora bien: ese ser no lo concede a los demás por necesidad de esencia, sino por un

Es más, la providencia divina se deriva del hecho de que el entendimiento de Dios es la causa de las cosas, por lo tanto, en Él preexiste la razón de cada uno de sus efectos.<sup>1</sup> El solo hecho de participar del ser ya establece que el ser humano está bajo la providencia divina, que no es otra cosa que la voluntad de Dios para llegar al fin supremo.<sup>2</sup>

A partir de la providencia divina, Tomás construye su concepto de predestinación, ya que deriva de ella.<sup>3</sup> La predestinación, por tanto, sería “cierta razón del orden de algunos a la salvación eterna, preexistente en la mente divina”.<sup>4</sup> Es más, esta razón del orden para la salvación eterna es una decisión hecha por Dios *ab aeterno*.<sup>5</sup>

Con respecto a la predestinación, Aquino supone la visión de Agustín de que la elección de los individuos no depende de su preconocimiento, puesto que este concepto implicaría que en Dios existe primero la ignorancia y luego el conocimiento.<sup>6</sup> Esto significaría que en Dios existe algo de potencialidad, pero en Dios, según Tomás, no puede haber nada en potencia. Por otro lado, no puede haber tampoco una relación

---

decreto de su voluntad. Por consiguiente, Dios es el dueño de sus obras, como somos dueños de lo que depende de nuestra voluntad. Aún más: ese dominio de Dios sobre las cosas hechas por él es absoluto, pues ya que las produjo sin la ayuda de un agente exterior y aun sin que se le diera materia, es el productor universal de la totalidad del ser” (*SCG*, III, 64; citado en Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 172).

<sup>1</sup>ST, I. 22. 1.

<sup>2</sup>ST, I. 22. 2.

<sup>3</sup>ST, I. 23. 1.

<sup>4</sup>ST, I. 23. 2.

<sup>5</sup>Ibid.

<sup>6</sup>Benjamín Wirt Farley, *The Providence of God* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1988), 127-130.

recíproca entre Dios y el mundo, ya que lo divino es forma pura, sin materia, y el ser humano se maneja en sus relaciones por medio de la materia. De aquí la importancia de los presupuestos establecidos en la primera sección, que determinan la posición de Tomás.

Además, Dios simplemente elige a aquellos que serán salvos sin considerar el preconocimiento de sus vidas. Para Tomás, el preconocimiento de Dios es una consecuencia de su conducción providencial del mundo, de acuerdo con el cual él elige y ejecuta su plan para el mundo desde la eternidad.<sup>1</sup> Dios llega a determinar incluso el número de los elegidos, independientemente de su preconocimiento, por su propia elección y determinación.<sup>2</sup> Aún llega a decir que la reprobación (es decir la perdición eterna) también es parte constitutiva de la providencia, donde Dios desea que algunos caigan en pecado y reciban su correspondiente castigo.<sup>3</sup>

Puede verse claramente, entonces, que Santo Tomás enfatiza más la elección y

---

<sup>1</sup>“Divine Attributes: Foreknowledge”  
(<http://www.homestead.com/philofreligion/files/Aquinas1.htm>), setiembre de 1999.

<sup>2</sup>“Debe, por tanto, decirse que para Dios el número de los predestinados es cierto, no sólo formal sino aun materialmente. Es de advertir, sin embargo, que este número es cierto para Dios, no sólo por razón del conocimiento, es decir, porque sabe cuántos han de salvarse, pues de este modo es también conocido por Él el número de gotas de lluvia, y el de arenas de mar; sino en razón de su elección y determinación de cada uno” (*ST*, I. 23. 7).

<sup>3</sup>“La reprobación pues no indica solamente presciencia, sino que añade algo según la razón, como la providencia misma, según lo dicho (C. 22, a.1). Porque, así como la predestinación implica la voluntad de conferir la gracia y gloria, igualmente la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguno caiga en pecado, y de imponerle por él castigo de condenación” (*ST*, I. 23. 3).

determinación que el preconocimiento como causa de las acciones humanas.<sup>1</sup> De esta manera llega a decir que todo debe someterse al orden impuesto por Dios.<sup>2</sup>

Aún queda un aspecto que resaltar, que es la interrelación que existe entre la ciencia (el conocimiento de Dios) y su voluntad. En el pensamiento de Santo Tomás tanto la ciencia de Dios como su voluntad son inmutables.<sup>3</sup> Ya que la voluntad de Dios es soberana, y esta a su vez se fundamenta en su conocimiento inmutable, no queda menos que asegurar que todo está bajo el control de Dios.<sup>4</sup> Para Abbagnano, “en Dios, el *ser* y el *entender* coinciden: conocer las cosas significa, en Dios, comunicarles el ser, siempre que al entender esté unida la voluntad creadora”.<sup>5</sup> En concordancia, Gilson, citando a Tomás,<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup>Esto es una tesis fuerte en la exposición de Jaroslav Pelikan: “Aquina’s emphasis on election and determination rather than on foreknowledge had been anticipated in the teaching that the cause of justification was not what God had known from eternity in his mind but what he had planned from eternity in his mercy, and in the Augustinian teaching that Christ Jesus is the brightest light of predestination”. (Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* [Chicago: The University of Chicago Press, 1978], 274).

<sup>2</sup>ST. I. 23. 2. Santo Tomás (ST, I. 23. 3) llega a decir que: “Asimismo se ha demostrado (C. 14.6,9,11) que Dios conoce todas las cosas universales y particulares: y, siendo su conocimiento respecto de las cosas, lo que el conocimiento del arte respecto de los artefactos, es necesario que todo se someta a su orden, como los artefactos a las reglas de arte”.

<sup>3</sup>“La ciencia de Dios es la causa de las cosas, en unión con su voluntad” (ST, I. 14. 9). Véase además: ST, I. 19. 6. Esto es una conclusión lógica de la aseveración de Santo Tomás de que todos los atributos divinos son idénticos a la esencia divina [SCG, I. 65. 5; I. 73. 1].

<sup>4</sup>“Mas siendo la voluntad divina soberanamente eficaz, síguese que no solamente lo que Dios quiere sucede, sino que además sucede del modo como él quiere”. (ST, I. 19. 8).

<sup>5</sup>*Historia de la filosofía*, 403.

<sup>6</sup>CG, III. 64.

considera que cuando éste dice que Dios rige al mundo por su providencia “es, pues, decir sencillamente que ordena todas las cosas en vista de sí mismo por su ciencia y su voluntad”.<sup>1</sup> Así, por ejemplo, al considerar la predicción de muerte al profeta Ezequías, Tomás menciona que:

cuando el Señor predijo a Ezequías (*Is. 38, 1*): *Dispón tu casa, porque morirás y no vivirás*, el suceso no confirmó esta predicción; porque *ab aeterno* había decidido en esto de distinto modo la ciencia y voluntad de Dios, que es inmutable.<sup>2</sup>

Puede notarse aquí, nuevamente, cómo la fuerte influencia de los presupuestos fundamentales del ser y el conocer (principalmente la atemporalidad e invariabilidad) definen la concepción de la tensión en estudio. Así precisamente, en la predestinación, Dios decide lo que va a conocer y, al decidir, porque es atemporal y soberano, lo decidido existe o mejor dicho preexiste en su mente.<sup>3</sup>

Es cierto que Tomás explica esta contradicción al definir la teoría de la *praemotio* (premoción). Esta concepción se fundamenta en el hecho de que Dios es la causa primera de todo ser, que mueve a todas las demás criaturas conforme a la naturaleza que le es propia, sin comprometer su actividad peculiar. Por lo tanto, Dios también debe tener poder para *mover* la voluntad libre según su propia naturaleza, es decir, libremente.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 172.

<sup>2</sup>Ibid.

<sup>3</sup>Canale, “Omnisciencia divina y libertad humana”.

<sup>4</sup>“El libre albedrío es causa de su moverse, porque por él se mueve el hombre a obrar. Sin embargo, no es esencial a la libertad que el ser libre sea su propia primera causa, como no es esencial para que una cosa sea causa de otra que sea su causa primera. Dios es la causa primera, que mueve todas las naturales y voluntarias; y así como, al poner en

Es decir que a Dios, como creador de la voluntad, le corresponde la efectividad sobre la voluntad como causa primera, a la cual está sometida la voluntad como causa segunda.<sup>1</sup> Debido a que la voluntad no es más que causa segunda de su actividad, necesita como causa intermedia (la *causa instrumental* de la que se habló anteriormente) la ayuda de Dios, causa principal, sin la cual no puede ejercer su actividad.<sup>2</sup>

Sin embargo, esta explicación de Tomás pareciera no abandonar por completo la predestinación, ya que, como lo han interpretado todos los seguidores de Tomás, la premoción significa un cambio en “la voluntad en cuanto que es sacada del *no querer al querer*, es decir, es llevada *hic et nunc* de la potencia para la volición a la volición actual”.<sup>3</sup> Es decir, sin la premoción, el ser humano no puede querer cosa alguna: “Dios mueve la voluntad del hombre como motor al universal objeto de ella, que es el bien; y sin esta moción universal el hombre no puede querer cosa”.<sup>4</sup>

Esto es lo que se ha dado en llamar la tesis de “la instrumentalidad universal”, al considerar la aseveración de Tomás de que Dios es la causa suficiente de todos los eventos, acciones y objetos.<sup>5</sup>

moción las causas naturales, no impide que sus actos sean naturales; así al mover a las voluntarias, antes bien él las constituye tales, porque obra en cada ser conforme a lo propio de él” (*ST*, IV. 83. 2).

<sup>1</sup>*De Malo*, III. 3; *SCG*, III. 88; *De Veritate*, 22. 9.

<sup>2</sup>*ST*, V. 9. 6.

<sup>3</sup>Manser, 684.

<sup>4</sup>*ST*, V. 9. 6.

<sup>5</sup>Bernard Lonergan, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Patout Burns, ed. (London: Darton, Longman, and Todd, 1971), 123.

Lonergan nota que en su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* y sus partes de *De Veritate*, Tomás todavía no ha abrazado el determinismo providencial. Los atributos divinos aún no se traducen en la gracia irresistible. Al comenzar en forma consistente con *Summa contra Gentiles*, sin embargo, Tomás piensa que debe alinear la omnipotencia de Dios con su omnisciencia; así interpreta que la voluntad de Dios es omnipotente incluso mientras había estado interpretando el intelecto de Dios como totalmente omnisciente. Esta doctrina “instrumentalmente universal” se desarrolla en su totalidad en la *Summa Theologiae*.<sup>1</sup>

### Conclusión

El análisis realizado de los presupuestos ontológicos y epistemológicos del sistema filosófico-teológico de Santo Tomás de Aquino evidenció que estos fueron desarrollados dentro de la comprensión atemporal del ser, presupuesto primordial tomado de la tradición filosófica elaborada por Parménides, Platón y Aristóteles. En realidad, Santo Tomás no se preocupó por elaborar sus presupuestos ontológicos y epistemológicos, sino que dio por sentada la presuposición atemporal del ser y el conocer. La gran tarea de Tomás fue, por tanto, exponer las consecuencias que esta presuposición primordial acarrea para todo el pensamiento teológico.

Es así que esta visión del ser y la realidad afectó la comprensión de Tomás con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. En primer lugar afecta la concepción del conocimiento y la omnisciencia divina. Santo

---

<sup>1</sup>Timothy P. Jackson, “Must Job Live Forever? A Reply to Aquinas on Providence”, *The Thomist* 62 (1998): 12.

Tomás considera que el conocimiento de Dios es eterno y abarca simultáneamente toda la realidad en una sola mirada atemporal. Es decir, Dios conoce los eventos por tenerlos eternamente presentes en él. Tomás, entonces, declara que Dios conoce todas las cosas en sí mismo de manera perfecta, eterna e inmutable.

En resumen, la presciencia divina está concebida aquí en los términos de visión en el marco de la atemporalidad. Para Tomás de Aquino, entonces, el conocimiento infalible del futuro por parte de Dios implica dos elementos fundamentales: visión y atemporalidad.

Por otro lado, la concepción atemporal del ser y la realidad afecta también la percepción de la libertad humana. Aunque en varias secciones de sus escritos Tomás parece defender el concepto de libertad en su sentido libertario, como se evidencia en su defensa de los eventos futuros contingentes, el concepto atemporal e invariable de la ciencia y la voluntad de Dios parecen dirigirlo en un sentido totalmente opuesto.

Así, por ejemplo, la providencia divina se deriva del hecho de que el entendimiento de Dios es la causa de las cosas, por lo tanto, en Dios preexiste la razón de cada uno de sus efectos. Así también está estructurado el concepto de predestinación, ya que Tomás la define como “cierta razón del orden de algunos a la salvación eterna, preexistente en la mente de divina”. La presuposición primordial se encuentra en el hecho de que esta razón del orden para la salvación eterna es una decisión hecha por Dios *ab aeterno*. Por lo tanto, en la predestinación, Dios decide lo que va a conocer y, al decidir, porque es atemporal y soberano, lo decidido existe o mejor dicho preexiste en su mente.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Aunque Tomás explica este determinismo por medio de la premoción.

Luego de haber planteado los presupuestos y la concepción de Tomás con respecto a la tensión en estudio, el próximo capítulo estará destinado a realizar lo propio con John Sanders.

### CAPÍTULO III

#### OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA

EN JOHN SANDERS

La relevancia del teísmo abierto para la teología evangélica no debiera ser pasada por alto. Es claro que está presentando un serio desafío a la comprensión que los cristianos han tenido de Dios y su relación con el mundo.<sup>1</sup> La discusión entre el teísmo clásico y el teísmo abierto (o teísmo relacional como ellos se autodenominan) ha afectado a varias denominaciones. Un hecho específico, por ejemplo, es la enmienda que la Asociación General de la Iglesia Bautista tuvo que incluir en su Declaración de Fe de 1951 con respecto al “preconocimiento exhaustivo”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Así, se menciona que: “Called ‘openness of God’ theology, the challenge has threatened to split at least one denomination” (Editorial, “God Vs. God”, *Christianity Today*, 7 de febrero de 2000, 34; o también, “God Vs God”, *Christianity Today*, [<http://www.christianityonline.com/ct/current/0222/0222a.html>], febrero de 2000). Greg Boyd’s señala que “when I initially came to embrace the Open view of God, there was little controversy surrounding it. I knew it was an untraditional view, but neither I nor those I shared it with considered it anything like a ‘heresy.’ How quickly things change! Today the controversy over the Open view of God is a hot topic within evangelical circles. And, unfortunately, the alarmist label ‘heresy’ is beginning to be tossed around by some”. (Boyd’s, Introducción a *The God of the Possible*, [<http://www.bgc.bethel.edu/4know/BYDBK.HTM>], febrero de 2000).

<sup>2</sup> Esta enmienda agrega que “God foreknows infallibly all that shall come to pass” (Baptist General Conference, “Explanation and Rationale for the Proposed Amendment to

Este capítulo tratará con los presupuestos ontológicos y epistemológicos que condicionan la concepción de la tensión en estudio de uno de los mayores representantes del teísmo abierto. Aunque el teólogo canadiense C. Pinnock ha sido considerado como uno de los líderes en los comienzos de este movimiento, el último libro de John Sanders, *The God Who Risks*, es el intento más abarcante y completo de presentar esta visión de Dios. Si bien es cierto que el libro *The Openness of God* presenta esta posición desde diferentes perspectivas, también es cierto que representa el pensamiento de cinco autores que hablan desde diferentes perspectivas de la teología.<sup>1</sup>

El material presente en el libro *The God Who Risks*, por otra parte, fue originalmente presentado para cumplir con los requisitos de la tesis de doctorado de Sanders.<sup>2</sup> Representa, además, el desarrollo de esta visión a la luz de las críticas que se le han ido presentando a lo largo de cinco años desde que esta postura se presentó formalmente. Ya que el teísmo abierto ha ido evolucionando desde sus comienzos, al analizar el libro más reciente que intenta presentar esta posición, se tiene la seguridad de

---

the Affirmation of Faith of the Baptist General Conference” [<http://www.opentheism.org/resolution.htm>], febrero de 2000). Esta aclaración tuvo que ser incluida a raíz de un debate que se instaló en el seno de la Iglesia Bautista con respecto a una “vista abierta acerca del futuro”. Esta perspectiva fue presentada por el Dr. Boyd, uno de los fundadores del teísmo abierto. Al ser presentada esta enmienda, hubo una gran oposición por parte de varios pastores de la Iglesia Bautista (Véase Ron Saari, “Preserving Civility and Piety in BGC” [[http://www.opentheism.org/ron\\_sorri.htm](http://www.opentheism.org/ron_sorri.htm)], febrero de 2000).

<sup>1</sup> Así, por ejemplo, Richard Rice presenta la perspectiva bíblica, William Hasker la perspectiva filosófica, etc. Esto representa un desafío al estudio exhaustivo, ya que los autores han desarrollado su pensamiento independientemente, y no coinciden en todos los aspectos presentados por los demás autores.

<sup>2</sup> Esto representa un estudio más sistemático y completo que el que se puede encontrar en algunos capítulos aislados de un libro.

que no se está analizando una postura que ya no se sostiene. Otro motivo para su elección es que el libro de Sanders representa el intento más completo de presentar la evidencia bíblica que estaría apoyando una perspectiva “abierta” de Dios. Esto se ve reflejado en los dos amplios capítulos que Sanders dedica a analizar la evidencia tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento que apoyarían la visión de un teísmo “relacional”.

El libro de Sanders representa, sin embargo, un desafío metodológico para la presente investigación. Este desafío se hace evidente a la hora de exponer los presupuestos que fundamentan la perspectiva de Sanders con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Tres hechos ilustran esta dificultad. Por un lado, la obra de Sanders con respecto a este tema tiene poco menos de 300 páginas, a diferencia de Santo Tomás, cuya obra principal tiene más de veinte volúmenes. Otra dificultad se presenta al considerar que Sanders no es un filósofo, ni presenta su postura desde una perspectiva filosófica, lo cual lo lleva a no exponer explícitamente sus presuposiciones hermenéuticas. Por último, hay que considerar que debido a que el libro de Sanders es muy reciente, no han habido demasiadas reacciones a éste, a diferencia de Tomás de Aquino, donde la bibliografía acerca de su pensamiento es muy abundante.

Luego de estas aclaraciones, se analizarán los aspectos de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de Sanders que se relacionan con su comprensión de la tensión en estudio.

### **Presupuestos fundamentales de John Sanders**

Al analizar los presupuestos fundamentales de John Sanders hay que tener en cuenta que su pensamiento se desarrolló en un ámbito apologético, particularmente en oposición a la concepción clásica de Dios y su relación con el mundo.<sup>1</sup> Además, aunque Sanders ha tendido a distanciarse de sus compañeros con respecto a su relación con la teología del proceso,<sup>2</sup> su pensamiento pareciera operar dentro de algunos de los presupuestos metafísicos de la filosofía del proceso en “una forma involuntaria inevitable por la lógica del discurso, pero no por la intención del autor”.<sup>3</sup> Esto se debe quizás en parte a que Sanders no trabaja dentro de categorías filosóficas, ni adopta explícitamente

---

<sup>1</sup>Cobb y Griffin, 8.

<sup>2</sup>Es evidente, al mencionar que: “I came to this view long before I ever heard of process theology--I developed it in Bible College. Process thought had no impact on my thinking. When I read process I thought, “I agree with many of the criticisms of classical theism, but they don't care about the Bible and there is nothing here to help the Christian life.” It felt tasteless to me. Although some proponents of openness did come to this view via process theology, it had nothing to do with my pilgrimage” (John Sanders [jsanders@huntington.edu], “RE: Question”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 27 de enero de 2000).

<sup>3</sup>Fernando Canale [canale@andrews.edu], “Acerca de Sanders”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 26 de enero de 2000. Varios han señalado que aunque Sanders fundamenta su postura desde las Escrituras, “ha sido influenciado por la filosofía del proceso” (Editorial, “God Vs. God”, 34). El mismo Hasker reconoce que aunque existe innegables diferencias entre la teología del proceso y “the openness of God”, también tienen sendas semejanzas: “Our present concern is to compare the understanding of God in process theism with the view associated with the phrase, ‘the openness of God.’ But before we pursue the undeniable differences, I want to speak of some important areas of agreement between the two views” (Hasker, “And Adequate God”, artículo no publicado incluido en [whasker@huntington.edu], “Some Further Replies”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 28 de enero de 2000).

dichas categorías.<sup>1</sup> Este hecho se verá claramente en el análisis de la comprensión que adopta acerca del ser.

### Marco ontológico

Pareciera que Sanders no está totalmente consciente del papel que la ontología desempeña en la constitución de los significados en general y de los significados teológicos en particular. Aunque está dispuesto a aceptar que el ser humano acarrea una serie de presuposiciones al estudiar el texto bíblico, considera que la “apertura” (openness)<sup>2</sup> no depende de una metafísica particular, sino que depende de algunas pocas ideas metafísicas básicas más que de un específico sistema metafísico.<sup>3</sup> Es más, llega a afirmar que su sistema de pensamiento no necesita un marco ontológico particular.<sup>4</sup> Sin

---

<sup>1</sup>Esta es una característica de los teólogos norteamericanos. Pareciera que en América la filosofía que el protestantismo ha seguido se mueve en la tradición del empiricismo. “Es como si la filosofía de los franceses y los Alemanes no existiera. Platón, Aristóteles y Tomás no son conocidos como sistemas de pensamiento, de tal forma que la idea de sistema y por lo tanto de filosofía no ha llegado al consciente de estos teólogos. Esto explica muchas cosas respecto de la teología que desarrollan” (Fernando Canale [canale@andrews.edu], “Sistemas de pensamiento”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 3 de febrero de 2000).

<sup>2</sup>Así autodenomina Sanders su sistema de pensamiento, haciendo referencia a “la apertura de Dios”.

<sup>3</sup>Aquí Sanders menciona como ejemplos de esas “pocas ideas metafísicas”: “God is a personal creator distinct from the creation who gets involved in the affairs of the creation, is affected by creatures—which implies temporality, etc” (John Sanders [jsanders@huntington.edu], “Reflections”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 2 de febrero de 2000).

<sup>4</sup>En un mensaje que John Sanders envió al autor de esta investigación, en el cual respondía a la pregunta específica por su marco ontológico, éste mencionó que aunque podía concordar con algún presupuesto ontológico, dijo que “I remind you that I do not believe openness necessitates any particular ontology”. (John Sanders

embargo, el análisis fenomenológico de la razón expuesto en el segundo capítulo ha demostrado que la estructura de la razón no puede funcionar sin presupuestos ontológicos. Por lo tanto, ya que John Sanders no presenta explícitamente esos presupuestos, en esta sección se intentará llegar a los presupuestos ontológicos implícitos en el pensamiento de Sanders.<sup>1</sup>

Debido a que Sanders reconoce la importancia que tiene la idea de Dios para la construcción de los significados teológicos, se tratará primero con el concepto del ser de Dios en la determinación del trasfondo ontológico, para luego pasar a presentar algunos aspectos de su concepción del ser del hombre, sobre todo en relación con la manera en que elabora su concepto de realidad.<sup>2</sup>

### **El concepto de Dios: univocidad y temporalidad**

Sanders considera que una metafísica trinitaria es un aspecto fundamental del ser

---

[jsanders@huntington.edu], “Ontology”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 30 de enero de 2000). Sin embargo, Sanders pareciera contradecirse con la última declaración expuesta en el capítulo donde presenta algunas consideraciones históricas, donde dice que “I am aguing, needs to reevaluate classical theism in light of a more relational metaphysic (not all philosophy is bad!) So that the living, personal, responsive and loving God of the Bible may be spoken of more consistently in our theological reflection and not merely in our devotional practice”. (Sanders, “Historycal Considerations”, en *The Openness of God*, 100).

<sup>1</sup>En el caso de que sean implícitos, se necesitará llegar a esos presupuestos por medio del razonamiento inductivo. Aunque en algunas secciones del libro de Sanders, como se verá más adelante, aparecen explícitas sus presuposiciones hermenéuticas.

<sup>2</sup>Sanders no sigue este orden al tratar con su concepto ontológico, sino que se limita a describir sólo algunos aspectos de su concepción del ser de Dios, que establece el fundamento para el entendimiento de la presuposición primordial del ser y la razón; y, al mismo tiempo, provee el fundamento para la unidad y coherencia que la estructura de la razón necesita para su funcionamiento.

de Dios. La ontología, para Sanders, debiera comenzar con un trinitario Dios de amor que entra en una relación personal de amor con sus criaturas. Esto se desprende de considerar que las personas de la trinidad están envueltas en una comunidad tripersonal “en la que cada miembro del ser triuno recibe y da amor a los otros”.<sup>1</sup> Esta concepción, que yace en la base del pensamiento del teísmo abierto,<sup>2</sup> lleva a Sanders a declarar que la “relacionalidad es un aspecto *esencial* de Dios.”<sup>3</sup> Por lo tanto, Sanders concluye que:

Los miembros de la Trinidad comparten y se relacionan el uno con el otro mutuamente. Desde este punto de vista la personalidad es la categoría ontológica esencial. La personalidad, las relaciones y la comunidad —no el poder, la independencia y el control— llegan a ser el centro para entender la naturaleza de Dios.<sup>4</sup>

En este último párrafo, por lo tanto, queda explícitamente declarado un aspecto ontológico de Dios, la personalidad, la relacionalidad y la comunidad. Es decir, la intersubjetividad es uno de sus elementos constitutivos. Esta última estaría basada en la concepción de que todo en este mundo, incluido Dios, es o un sujeto de experiencia en sí o está integrado por sujetos de experiencia en una interrelación dinámica.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 175.

<sup>2</sup>Así, por ejemplo, Pinnock menciona que “This doctrine is relevant to the openness of God because the social trinity is an open and dynamic structure. [...] The trinity points to a relational ontology in which God is more like a dynamic event than simple substance and is essentially relational, ecstatic and alive. God exists as diverse persons united in a communion of love and freedom. God is the perfection of love and communion, the very antithesis of self-sufficiency” (Pinnock, “Systematic Theology”, en *The Openness of God*, 108).

<sup>3</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 175. El énfasis pertenece al original.

<sup>4</sup>Ibid.

<sup>5</sup>Bracken, 716.

Aunque muchos proponentes del teísmo abierto declaran explícitamente que esta presuposición deriva de la metafísica relacional de la teología del proceso,<sup>1</sup> también es cierto que esta concepción puede ser construida a partir de una comprensión más dinámica de la trinidad.<sup>2</sup> Por lo tanto, es muy difícil saber si esta presuposición deriva de una comprensión dinámica de la trinidad,<sup>3</sup> o parte de los presupuestos metafísicos de la teología del proceso.

El considerar la naturaleza relacional de la trinidad le permite a Sanders

---

<sup>1</sup>Así por ejemplo, Joseph Bracken menciona que “In these final paragraphs I will set forth reasons why I believe that the process-relational metaphysics of Alfred North Whitehead, albeit with some key modifications, is well suited to provide the paradigm or foundational way of thinking needed for developing further the reflections of Marion and Chauvet on the relations between God and creation at large” (Bracken, 716). Esta concepción deriva de que “Whiteheadian process thought gives primacy to interdependence as an ideal over independence. Of course, it portrays interdependence not simply as an ideal but as ontologically given characteristic” (Cobb y Griffin, 21). Para una comprensión de la metafísica relacional en la teología del proceso, véase el tercer capítulo titulado “The Divine Attributes as Types of Social Relationship” en Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (London: Yale University Press, 1984), 116-158.

<sup>2</sup>De hecho, esta concepción dinámica de la trinidad llega a las mismas conclusiones que la metafísica relacional de la teología del proceso. Phillip Clayton considera que “contemporary reflection on the theme of God and change is divided into two quite diverse schools or traditions. On the one hand, process philosophers have made important advances under the inspiration of the writings of Alfred North Whitehead, while on the other a group of thinkers has pursued the developmental implications of the classical Christian doctrine of God as Trinity” (Clayton, “Recent Classical/Process Dialogue on God and Change”, *Process Studies* 18 [Fall 1989]: 194).

<sup>3</sup>Francis Schaeffer, por ejemplo, llega a esta misma conclusión, sin que se le pueda alegar alguna relación con la teología del proceso: “La palabra ‘dios’, tal cual, no es una respuesta al problema filosófico de la existencia, pero el concepto judeo-cristiano de la palabra ‘dios’ en el Antiguo Testamento satisface la necesidad de lo existente: la existencia del universo en su complejidad, y del hombre como hombre. ¿Y cuál es ese concepto? Es el concepto de un Dios infinito-personal, el cual es unidad personal en lo diverso en el más excelso nivel de la Trinidad” (Schaeffer, *Él está presente y no está llamado* [Miami, FL: Logoi, 1974], 27).

diferenciarse de la teología del proceso en un aspecto fundamental. Para Sanders, Dios es diferente ontológicamente del mundo. La filosofía del proceso tiene una concepción panenteísta<sup>1</sup> de Dios<sup>2</sup> y presenta una dependencia de Dios respecto del mundo.<sup>3</sup> Por el contrario, Sanders afirma que Dios es diferente ontológicamente del mundo y que Dios no necesita del mundo para existir.<sup>4</sup> Es decir, un Dios que es antecedentemente relacional y autosuficientemente libre como para crear otros seres y entrar en una genuina relación recíproca con ellos.<sup>5</sup>

La naturaleza relacional de Dios, expresada en una concepción dinámica de la ontología trinitaria, le permite a Sanders rechazar varios atributos que el teísmo clásico ha predicado de Dios por siglos. De esta manera, la omnipotencia, la atemporalidad y la inmutabilidad son reemplazados por cuatro aspectos fundamentales para el ser de Dios en el teísmo abierto: un Dios todopoderoso (no omnipotente), amante, sabio, y fiel a la

---

<sup>1</sup>Hartshorne, *The Divine Relativity*, 88-92.

<sup>2</sup>Fernando Canale [canale@andrews], “RE: Consulta”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 14 de enero de 2000.

<sup>3</sup>Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 281.

<sup>4</sup>Explícitamente, Sanders dice que: “Hence God did not need to create in order to love, for the Trinity experiences and manifests the fullness of love. The members of the Trinity experience the agape love of one another: an unselfish, nonmanipulative love. In loving freedom the triune God decides to create creatures with whom to share this agape love. The creation should be seen as the result of the openness of God’s love to establish others who could experience this love and enter into loving relationships with God” (Sanders, *The God Who Risks*, 176).

<sup>5</sup>Para tener un panorama general de las diferencias y semejanzas entre el teísmo clásico, la postura de Sanders (llamada neo teísmo) y el panenteísmo, véase el apéndice D.

libertad. El cambio de paradigma realizado por Sanders se desprende del hecho de que concibe los atributos de Dios en el marco de la relación que tiene con los seres humanos.

Así, por ejemplo, la metáfora fundamental del teísmo clásico donde Dios es un pilar alrededor del cual todo se mueve,<sup>1</sup> es reemplazada por la metáfora fundamental del teísmo abierto donde Dios es un ser personal envuelto en una relación de amor con su criaturas.<sup>2</sup> En la tradición clásica el énfasis estaba en el entendimiento de Dios como una categoría que se refiere a los principios universales de explicación caracterizados por la inmutabilidad y la no relacionalidad. En contraste, el teísmo abierto considera que no se debe abstraer a Dios de su particularidad histórica. El entendimiento de Dios está fundamentado por el hecho de que llegó a ser un hombre y experimentó las vicisitudes de la vida terrenal.

Otro aspecto que se resalta en esta visión es el hecho de que la esencia de Dios no cambia,<sup>3</sup> aunque se afirma que Dios cambia en experiencia, conocimiento, acciones y emociones.<sup>4</sup> Es decir, Sanders rechaza una concepción abstracta del ser de Dios, para reemplazarla por una concepción más “concreta”<sup>5</sup> a la luz del proyecto que Dios ha establecido con el ser humano y a sus acciones en la historia de la humanidad. Puede

---

<sup>1</sup>Esta metáfora es utilizada por el teísmo clásico para describir cómo son las relaciones de Dios: sólo la relación cambia desde la perspectiva de los seres humanos que se desplazan alrededor del pilar, pero para Dios esa relación siempre es igual, inmutable.

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 175.

<sup>3</sup>Esta es precisamente una de las características centrales de la filosofía del proceso (véase Hartshorne, *Philosophers Speak of God*, 277).

<sup>4</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 187.

<sup>5</sup>Ibid., 206.

decirse, entonces, que para Sanders Jesús es la definición más clara de la naturaleza de Dios.<sup>1</sup>

Para llegar a esa concepción más concreta de Dios, Sanders utiliza las metáforas antropomórficas. Éste considera que las metáforas representan realidades en el sentido de que ellas presentan una relación real entre Dios y el mundo. De hecho, declara que en la Biblia algunas metáforas son más “penetrantes” que otras y son usadas para calificar a las demás. Por ejemplo, Dios como amante permea y califica a las otras metáforas. Dios no es sólo un rey o un padre, sino un rey o un padre amante. Por lo tanto, Sanders concluye, siguiendo a T. Fretheim,<sup>2</sup> que estas metáforas que permean y califican a las demás son metáforas “controladoras”.<sup>3</sup>

Además, Sanders considera que estas metáforas funcionan de una manera abarcante en el sentido de que “controlan” u “orientan” el pensamiento y la vida de los sujetos en particular. Para Sanders estas metáforas funcionan como un modelo clave. Estos modelos clave, o metáforas fundamentales, “ofrecen sostén y reflexión sistemática

---

<sup>1</sup>Por tanto, concluye, si la encarnación es verdadera y el hijo divino experimentó totalmente la vida humana, entonces Dios de esta manera se relaciona con el mundo precisamente en la misma forma en que nosotros lo hacemos (Ibid., 22).

<sup>2</sup>Terence Fretheim ha influido bastante en el pensamiento de Sanders. De hecho, adopta de él el uso de las metáforas como un elemento metodológico. Fretheim menciona que “The metaphor does in fact describe God, though it is not fully descriptive. The metaphor does contain information about God. The metaphor does not stand over against the literal. Though the *use* of the metaphor is not literal, there is literalness intended in the relationship to which the metaphor has reference” (Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* [Philadelphia: Fortress Press, 1984], 7).

<sup>3</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 72.

sobre un aspecto y sugieren aplicaciones abarcales para la vida”.<sup>1</sup> Es decir, proveen los significados para la experiencia y moldean la forma de vivir.

Para Sanders, el arrepentimiento divino es la metáfora controladora más significativa de las que aparecen en la biblia.<sup>2</sup> Esta metáfora significa que Dios tiene la habilidad de permanecer fiel a su proyecto, mientras altera sus planes, para acomodar las circunstancias cambiantes provocadas por las criaturas. Es decir, que la relación de Dios con el ser humano es desempeña un papel fundamental al definir la naturaleza y los atributos de Dios. Sanders expresa que: “Cuando la naturaleza divina se define a la luz del proyecto establecido por Dios y las acciones que Dios ha realizado en la historia, entonces tenemos un entendimiento muy concreto de Dios”.<sup>3</sup>

Dios es un ser personal que entra libremente en relación con sus criaturas. La naturaleza de Dios no es definida en términos de un ser infinito de “poder absoluto” sino más bien en términos de su poderoso, fiel, libre y sabio amor manifestado hacia sus criaturas. En esta relación, Dios es interactivo, generoso y sensible. Para Sanders, existen relaciones recíprocas genuinas entre Dios y los seres humanos y esa relación debe regir a la hora de definir los atributos de Dios.<sup>4</sup> Para Sanders la Biblia retrata a Dios como un

---

<sup>1</sup>Ibid., 16.

<sup>2</sup> Dos argumentos sostienen esta declaración. Primero, para Sanders la metáfora del arrepentimiento divino aparece al menos unas 35 veces en el AT. Segundo, Sanders declara que “divine repentance is in fact found within a variety of traditions, northern and southern, early and late: Jahwist/Elohist; David-Zion; Deuteronomic History; eighth- and seventh-century prophets; exilic and post-exilic prophecy; psalmody” (Ibid.,73).

<sup>3</sup>Ibid., 206.

<sup>4</sup>Ibid.

agente personal en el sentido literal. Esto implica un contexto compartido entre Dios y los seres humanos. Consecuentemente, “no podemos escapar del reino del antropomorfismo”.<sup>1</sup>

Este último aspecto, la utilización de las metáforas antropomórficas para definir la naturaleza de Dios, se relaciona estrechamente con uno de los aspectos más importantes de la comprensión del ser de Dios en Sanders. Pareciera que Sanders utiliza la univocidad como un método para tratar con el concepto de Dios.<sup>2</sup> Sanders insiste en que sólo se puede conocer la naturaleza de Dios en el contexto compartido con los seres humanos. Por lo tanto, la naturaleza de Dios sólo se puede concebir desde la perspectiva en que se relaciona con el ser humano por medio de categorías establecidas para los seres humanos (por ejemplo, el espacio y el tiempo).<sup>3</sup>

Así, Sanders remarca que “como sus criaturas, nosotros no conocemos nada de Dios aparte de la relación de Dios con el mundo”.<sup>4</sup> Esto no significaría que Dios no tiene

---

<sup>1</sup>Ibid., 38.

<sup>2</sup>Esto puede empezar a notarse ya en su introducción, cuando Sanders justifica su aproximación a las Escrituras. Al hablar acerca de la forma en que Dios se describe en la Biblia, menciona que si Dios habla por medio de la Escritura, entonces Dios debe conocer cómo usar el lenguaje humano de tal forma que sea adecuado para el entendimiento que Dios desea que nosotros tengamos de Él. Para Sanders “This requires us to presuppose a shared context between God and the creation. By context I mean the conditions of our existence, including our language, history and spatiotemporal world” (Ibid., 24). En realidad, lo que Sanders no hace es explicar cómo se compatibiliza la metáfora con la univocidad, ya que toda metáfora supone la analogía. Si hay univocidad, la metáfora es literal, y deja de ser metáfora. Este es un problema que Sanders deja sin resolver al tratar con sus presuposiciones exegéticas.

<sup>3</sup>Ibid.

<sup>4</sup>Ibid.

una existencia aparte de su relación con el mundo, sino que Sanders afirma que “no podemos tener algún conocimiento de Dios aparte de la forma en la que se nos ha revelado”. Es decir, no se puede tener conocimiento del Dios “no relacionado con nosotros”.<sup>1</sup> En este aspecto Sanders sigue a Guillermo de Ockham, George Berkeley, William Alston, Richard Swinburne, Thomas Tracy y Paulm Helm en el sentido de que todos están de acuerdo con que debe existir un “fuerte núcleo literal” o un “núcleo unívoco” para hablar acerca de Dios.<sup>2</sup>

Partiendo de este principio metodológico, Sanders discute la naturaleza de Dios. De esta manera, por ejemplo, al discutir si las leyes de la lógica y del pensamiento matemático son categorías creadas por Dios o si son leyes no creadas que han existido eternamente en la mente de Dios como pensamientos necesarios, Sanders presenta el siguiente principio de univocidad:

Lo que *nosotros* sabemos es que Dios trabaja con nosotros dentro de las reglas del juego que estableció para nosotros en la creación. Estas reglas incluyen las leyes del pensamiento y las matemáticas. Si Dios las creó, o si Dios podría haberlas hecho de otra manera, o si podría romperlas, no podemos (*de re*) saberlo. Pero tenemos que (*de dicto*) pensar esto debido a las condiciones del orden creado. Ellas son necesarias para nosotros, pero si son o no necesarias para Dios, está fuera de nuestra comprensión. Sin embargo, esto no significa que podamos aseverar que la lógica de Dios *es*, de hecho, diferente de la nuestra, porque tampoco podemos saber esto. Como criaturas tenemos que actuar dentro de las condiciones en las que Dios nos hizo estar. Si Dios se va a relacionar con nosotros en forma significativa, entonces Dios debe hacerlo dentro de los límites (o reglas) en las cuales nos creó. Si Dios puede o no hacer lo que es lógicamente imposible, es más de lo que puedo saber. Pero si Dios se va a relacionar con nosotros en formas significativas, entonces hacer lo que es lógicamente

---

<sup>1</sup>Ibid., 25.

<sup>2</sup>Ibid.

imposible no será una de esas formas. En consecuencia, podemos decir que Dios ha establecido verdades necesarias para nosotros y que Dios continúa relacionándose con nosotros por medio de ellas. Si son necesarias para Dios o no lo son, es más de lo que podemos saber.<sup>1</sup>

Al tratar con lo que parecería un aspecto tangencial de su libro, Sanders menciona que toma la univocidad como un método al elaborar la naturaleza de Dios. Afirma que si Dios quiere tener una relación significativa con el ser humano, debe guardar las reglas del juego que él mismo ha establecido para los seres humanos. Es decir, Dios debe respetar las leyes espacio temporales del mundo. En este sentido, el principio de auto-limitación, muy importante para el pensamiento de Sanders, también está regulado por la univocidad.<sup>2</sup>

Esta manera de hablar acerca de Dios pareciera reemplazar el método analógico utilizado por el teísmo clásico por una concepción unívoca del ser de Dios. Esta univocidad también se aplica a la temporalidad de Dios. Sanders, al hablar acerca del tiempo de Dios, señala que: “Si Dios crea un universo estructurado temporalmente, entonces, *cualquiera que sea su propio ser*, debe relacionarse con su creación en forma

---

<sup>1</sup>Ibid., 321, nota 95.

<sup>2</sup>Al hablar acerca de esta limitación en Dios Sanders menciona que: “What we do know is that *we (de dicto)* have to operate within the laws of thought when speaking of the divine-human relationship. There are certain conceptual limitations if we are to communicate coherently. Whether God is bound by them we cannot know. But if God is going speak coherently to us, then he will do so within the boundaries in wich he created us. The person who claims that God is the absolutely unlimited, as did the ancient Greek Anaximander, is not referring to any definite concept, for when we think of something we think fo it as being in relation to something else, which implies limitation. We think within the boundaries God created us to be in, and it is useless to attempt to think the unlimited or unrelated” (Ibid., 226-227).

apropiada con la naturaleza dada, es decir, temporalmente”.<sup>1</sup>

Es en la relación de Dios con el tiempo donde puede verse claramente la univocidad predicada a Dios por Sanders. Si bien está dispuesto a aceptar que Dios pueda tener alguna otra relación diferente con el tiempo, asevera que desde la perspectiva del ser humano no se puede llegar a conocer esa naturaleza. Es decir, que el ser humano sólo puede conocer la naturaleza de Dios que está relacionada con el mundo.

Aunque está dispuesto a aceptar que Dios experimenta el tiempo en una manera cuantitativamente diferente a la del ser humano, resaltando el hecho de que Dios es eterno, tiene una concepción unívoca de la manera en que Dios y el ser humano experimentan el tiempo cualitativamente.<sup>2</sup> Esta diferencia cuantitativa, en realidad no cambia la relación de Dios con el tiempo, sino que la extiende en la eternidad. Es decir,

---

<sup>1</sup>Ibid., 24.

<sup>2</sup>En su contestación, Sanders dijo que: “You suggest that I assume a univocal conception of God's time. Well, I am willing to allow that God's experience of time may not be identical to our experience--God is everlasting and we are not--but I see real problems with the doctrine of analogy. I reference the sources which discuss these problems in the book. I can agree with the intention of analogy, but not with how it actually works. I believe I genuinely know something of God's love when it is said that God loves us. When God interacts in give-and-take relations with us, I believe this implies that God is relating to us in time. If God experiences time in fundamentally different ways than we do, I have no way of knowing this. What I know from revelation is that God is related to us in time. Does this make it "univocal"? I think in some sense it does, but am willing to allow for the possibility that things are different with God. But again, we have no reason to affirm this. See the works by Wolterstorff and Hasker for a discussion of God and time” (Sanders [jsanders@huntington.edu], “RE: A Question of Argentina”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 27 de enero de 2000).

puede verse aquí “la concepción de una eternidad temporal”.<sup>1</sup> Pero al considerar que el ser humano heredaría esta cualidad, la de vivir para siempre, claramente esto no señala que Dios se relaciona con el tiempo cualitativamente diferente a la experiencia que el ser humano tiene con el tiempo.<sup>2</sup>

Para Sanders, Dios es, aunque eterno, eminentemente temporal. Aunque considera la posibilidad remota de que Dios pueda relacionarse con el tiempo de una manera distinta que el ser humano, es sólo una posibilidad teórica, ya que el ser humano no puede llegar a saber si existe una naturaleza de Dios distinta a la temporal.

Pareciera, entonces, que Sanders tiene una apertura hacia una posible equivocidad teórica no operativa en su concepto de Dios. Al considerar que la equivocidad es la condición necesaria para que exista la analogía, la conclusión es que Sanders trabaja con una univocidad operativa y deja abierta la posibilidad teórica para una equivocidad y posible analogía, pero estas últimas no son operativas en su pensamiento. Es decir, trabaja bajo la explícita presuposición de la univocidad.

---

<sup>1</sup>Fernando Canale [canale@andrews.edu], “Re: Sanders”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 16 de febrero de 2000.

<sup>2</sup>En Hasker, por ejemplo, puede verse una apertura mayor hacia una diferencia cualitativa en la experiencia de Dios con el tiempo. Menciona, por ejemplo, que el tiempo de Dios no se mide por procesos físicos como nosotros lo hacemos. (Hasker [whasker@huntington.edu], “Some Further Replies”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 28 de enero de 2000). Además, agrega que Dios experimenta la temporalidad al variar de estados mentales. Señala que “Physical time—time as measured by physical changes, such as the rotation of planets or the vibrations of quartz crystals—did not exist prior to or apart from the creation of those physical realities by which it is measured. And conventional time—calendar time and clock time—depends for its existence on the human beings who adopted the conventions” (Hasker, “A Philosophical Perspective”, en *The Openness of God*, 194).

Es interesante notar que la univocidad es el punto de partida para el concepto de Dios en la filosofía del proceso.<sup>1</sup> La univocidad se deriva de lo que Whitehead llamó “el principio subjetivista reformado”.<sup>2</sup> Este principio requiere que “tomemos como la base experiencial de todos nuestros conceptos más básicos el fenómeno primordial de nuestra propia existencia como sujetos o entes experienciales”.<sup>3</sup>

Para David Tracy, una comprensión sólida de esas categorías centrales es crucial para cualquier interpretación del nuevo teísmo.<sup>4</sup> Si alguien desvía su foco del sentido-percepción de los objetos [“experiencia”] como el paradigma fundamental para la realidad, para centrarlo en la propia gama completa de experiencias inconscientes, conscientes, y conocibles del yo como el paradigma fundamental para la realidad, también ocurre un cambio en las categorías metafísicas básicas. En lugar de las categorías

---

<sup>1</sup>Schubert Ogden lo explica de esta manera: “The starting-point for a genuinely new theistic conception is what Whitehead speaks of as “the reformed subjectivist principle”. According to this principle, we can give an adequate answer to the metaphysical question of the meaning of reality only by imaginatively generalizing ‘elements disclosed in the analysis of the experiences of subjects’”. (Ogden, *The Reality of God and Other Essays* [San Francisco: Harper & Row Publishers, 1964], 579. Al hablar acerca del lenguaje religioso Andrew Porter menciona que “For one example of what can happen when religious language becomes univocal, Burrell says that Process Theology tends to comprehend God and the world in a larger system, evacuating the distinction between them” (Porter, “Science, Religious Language, and Analogy”, *Faith and Philosophy* 13 [January 1996]: 115).

<sup>2</sup>Alfred Whitehead menciona esta expresión: “The subjectivist principle is that the whole universe consists of elements disclosed in the analysis of the experience of subjects” (Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 252).

<sup>3</sup>Ogden, 57.

<sup>4</sup>Como se verá más claramente en la sección dedicada a los presupuestos epistemológicos, Sanders pareciera operar dentro de estas categorías, al aceptar el realismo crítico.

esencialmente atemporales y no relacionales de “sustancia” y “ser” de la tradición metafísica clásica, emergen las categorías “proceso”, “sociabilidad” y “tiempo”. Este cambio de paradigmas básicos, lejos del fenómeno secundario de un yo social y temporal, implica un cambio radical en la clase de categorías metafísicas desarrolladas”.<sup>1</sup>

De esta manera, la experiencia del sujeto en el mundo se convierte en la clave para identificar la naturaleza de Dios. En este sentido, “en el pensamiento de la teología del proceso, el significado del concepto de Dios no se deriva a partir de una teoría abstracta sino desde la observación del mundo y su realidad concreta”.<sup>2</sup>

Pareciera que existe una estrecha relación entre la univocidad con la que Sanders concibe el tiempo de Dios y el principio de limitación presente en la teología del proceso.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York, NY: Harper & Row Publishers, 1988), 173. Tracy considera que en esta visión, “that ‘turn the subject’ characteristic of modern metaphysics has been taken to its logical and liberating conclusion. For the central criterion of properly metaphysical analysis—that it be truly adequate to all experience—now finds itself fulfilled by a direct relationship to the ‘conditions of the possibility’ of the experiencing self in its full multidimensional radicality. Correlatively, the central categories of his metaphysics—process, becoming, relation, sociality, and temporality—are articulated in direct dependence upon the metaphysical analysis of the experiencing self as the paradigm case of all reality. As we shall see below, even God is to be understood not as an exception to these categories but rather as the chief, indeed, the constitutive exemplification of the categories themselves” (174). Aunque Tracy no incluye a Sanders explícitamente en estas categorías, el objetivo de estos párrafos es mostrar que existen grandes similitudes entre los presupuestos metafísicos de la teología del proceso y el sistema de Sanders que permitirían involucrarlo con dicho movimiento.

<sup>2</sup>Norman Pittenger, *Process Thought and Christian Faith* (New York, NY: The Macmillan Company, 1968), 39.

<sup>3</sup>Al considerar el principio de limitación con la que la teología del proceso limita temporalmente a Dios, surgen fuertes similitudes con la posición de Sanders en cuanto a este tema: “If God creates a temporally structured universe, then *whatever his own eternal being may be*, he must relate himself to his creation in a manner appropriate to its

Este principio de limitación se desprende del principio de subjetividad reformado.

Pareciera, entonces, que el principio de limitación es el fundamento para la naturaleza primordial de Dios en el pensamiento de Whitehead. Este principio de limitación fue introducido en su libro *Science and the Modern World* (1926) para explicar “aquellas determinaciones realistas [...] que son inherentes al curso real de los eventos, pero que se presentan como *arbitrarias* respecto de una posibilidad más abstracta”. Como ejemplos de estos factores arbitrarios enumera las tres dimensiones del espacio, y las cuatro dimensiones del continuum espacio-temporal. Aunque en sus comienzos esta limitación temporal fue considerada por Whitehead como elementos arbitrarios, finalmente llega a la conclusión (junto con Hartshorne) de que son elementos “dados”,<sup>1</sup> y por lo tanto necesarios aún para Dios.<sup>2</sup>

Podría concluirse, entonces, que Sanders pareciera trabajar dentro de algunos presupuestos ontológicos de la teología del proceso. Esta conclusión apunta a una dependencia involuntaria inevitable por la lógica del discurso, pero no por la intención del autor. Quizás existe una motivación implícita y hasta inconsciente por parte del autor. Esta conclusión se desprende del hecho de que puede notarse claramente una equivocidad teórica no operativa en el concepto de Dios que deja de lado la interpretación analógica.

---

given nature, i.e. temporally” (Sanders, *The God Who Risks*, 24).

<sup>1</sup>David Griffin, *God, Power, and Evil* (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1976), 299.

<sup>2</sup>Aunque esto va más allá de la posición de Sanders, pueden percibirse notables convergencias con Whitehead: “This requires us to presuppose a shared context between God and the creation. By context I mean the conditions of our existence, including our language, history and spatiotemporal world” (Sanders, *The God Who Risks*, 24).

Es decir, trabaja con una metodología unívoca operativa, aunque no rechaza totalmente alguna interpretación equívoca, que permanece en forma teórica pero no operativa. Al considerar los principios ontológicos, entonces, queda claro que Sanders llega a una concepción temporal de Dios por medio de una metodología unívoca operativa en su pensamiento, que también afecta la concepción del hombre y la realidad.

### **El ser del hombre**

Es interesante notar que para Sanders, al menos, la realidad del ser del hombre tiene que construirse por medio de las informaciones de la experiencia. Esto es lo que él llama el “realismo común”. Esta clase de interpretación epistemológica considera que la realidad es lo temporal presente a la percepción humana.<sup>1</sup> Aunque, como su nombre lo indica, se diferencia del realismo ingenuo al considerar que los significados no son provistos unilateralmente por el objeto, sino que la mente tiene una participación activa en su elaboración.

Otro aspecto importante, que está en consonancia con una concepción temporal de Dios, es que Sanders niega la posibilidad de que exista tal cosa como un cuerpo temporal y un alma atemporal.<sup>2</sup> Este cambio de paradigma en la concepción antropológica, aunque

---

<sup>1</sup>Esta posición se presentará en detalle en la próxima sección.

<sup>2</sup>Así menciona que: “Regarding human nature, I’ve never considered timelessness to be an element in the elevation of soul over body. There is discussion going on among evangelicals about whether some form of qualified dualism is consistent with the Bible or whether we must think of ourselves only as embodied agents who never exist apart from a body. I tend towards the later view, but I do not see it as a necessary entailment of openness” (Sanders [jsanders@huntington.edu], “Re: Reflections”, e-mail personal enviado a Fernando Canale [canale@andrews.edu] y Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 2 de febrero de 2000).

revolucionaria en la teología evangélica, es un aspecto fundamental de la teología del proceso.<sup>1</sup>

Aquí se ve su consonancia con su posición epistemológica, que es compatible con una concepción temporal del ser. Es decir, tanto el hombre como Dios deben ser considerados temporalmente. Aunque Sanders considera que este no es un elemento esencial para su posición, aceptar una posición dualista del ser del hombre traería grandes consecuencias para su sistema teológico.

Si el hombre es considerado atemporalmente, es decir, si todavía se insiste en la concepción dicotómica del hombre como un compuesto de alma y cuerpo, entonces se está claramente frente a una posición ontológica bipolar, aún cuando no sea una concepción bipolar del ser divino. Pero si el ser divino no tiene el aparato necesario para relacionarse con el alma que es atemporal, entonces la relación de Dios con el hombre, que es tan importante para Sanders, no alcanza a todo el hombre. Notablemente, no alcanza a lo más profundo de la naturaleza humana: el alma (en la concepción dicotómica del hombre).

Una consecuencia de la univocidad con la que Sanders trata la naturaleza de Dios

---

<sup>1</sup>Esto piensa Granville Henry: “Both Alfred North Whitehead and his most famous student Charles Hartshorne disavowed such personal immortality as *philosophically* incompatible with the basic tenets of process thought” (Henry, “Does Process Thought Allow Personal Immortality?”, *Religious Studies* 31[1995]: 311). Esto de ninguna manera que expresar que debido a que tienen una concepción similar en su antropología, también la tengan en su concepto de Dios. Sin embargo, es un elemento más a la hora de establecer una relación.

es la tendencia a enfatizar más el aspecto inmanente de Dios que el trascendente.<sup>1</sup> Esta univocidad afecta también, de la misma forma en que el *ontos* determina al *logos*, a su perspectiva epistemológica.

### Presupuestos epistemológicos

Si identificar el concepto ontológico en el pensamiento de John Sanders fue una tarea nada fácil, hacerlo con el presupuesto epistemológico es aún más difícil. La dificultad reside en el hecho de que Sanders no trabaja adoptando explícitamente categorías filosóficas. Aún más, pareciera que el suyo es un modelo ecléctico, donde se toman presupuestos de diferentes y hasta contradictorias tendencias filosóficas.<sup>2</sup>

En una primera aproximación, Sanders define su concepción epistemológica como “realismo crítico”.<sup>3</sup> Esta concepción del concepto epistemológico pareciera ser una modificación del realismo del sentido común tal como se presenta en Thomas Reid. De

---

<sup>1</sup>De hecho, el énfasis en lo inmanente es un elemento clave de la teología del proceso. La inmanencia es una consecuencia directa de la univocidad con la que la teología del proceso concibe la naturaleza de Dios: “If God can be known as real, it is because God is immanent in the world. We can move from the world to God, but never in the opposite direction. [...] Since God is disclosed as immanent only within our experienced world, process theologians would find it very difficult to deal with theological formulations that speak of God as the ‘Totally Other.’ For them, our knowledge of God will always bear the same trademarks as our perception and understanding of the world. God is available *in* experience; ultimacy is given *in* the immediacy of lived experience” (John Anthony Sullivan, *Exploration in Christology: The Impact of Process/Relational Thought* [New York, NY: Peter Lang, 1987], 29).

<sup>2</sup>Canale [canale@andrews.edu], “Hasker”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 28 de enero de 2000.

<sup>3</sup>Sanders [jsanders@uapar.edu], “Re: A Question of Argentina”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 27 de enero de 2000.

hecho, el realismo pareciera ser un fundamento común para el entendimiento epistemológico de aquellos que apoyan al teísmo abierto.<sup>1</sup>

Thomas Reid, el originador del realismo, negaba que el ser humano perciba por medio de ideas, en la mente o fuera de ella, que vienen entre la mente y el objeto material percibido; que se logre un conocimiento del objeto externo por medio del razonamiento; y que, para concebir cualquier cosa es necesario tener alguna impresión o idea en la mente que se parezca a ésta. Esta postura se opone especialmente a la doctrina de Locke, que consideraba que las ideas de las cualidades primarias son parecidas a ellas.<sup>2</sup> En resumen, Reid considera que la realidad es tal como se presenta a nuestros sentidos.<sup>3</sup>

La teoría del sentido común intenta proveer una justificación filosófica para el punto de vista de que el conocimiento de la realidad es directo, no indirecto; inmediato, no mediato; presentativo, más bien que representativo. Reid sostenía que se tiene conocimiento inmediato del mundo tal como es y del ser humano mismo tal como es, y

---

<sup>1</sup>“With regard to epistemology, there is even less evidence of a unified approach. Some open theists would identify to a greater or lesser extent with the "Reformed epistemology" developed by Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, and William Alston. Others would take a more evidentialist approach, as instanced by Richard Swinburne. Perhaps a common theme would be some version of Reidian common sense realism” (Hasker [whasker@huntington.edu], “Some Further Replies”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 28 de enero de 2000).

<sup>2</sup>James McCosh, “The Philosophy of Thomas Reid”, en *The Internet Encyclopedia of Philosophy* ([http://www.utm.edu/research/iep/Thomas Reid/MC-26.HTM](http://www.utm.edu/research/iep/Thomas%20Reid/MC-26.HTM)), febrero de 2000.

<sup>3</sup>Ibid.

que no existe razón suficiente para pensar de otra manera.<sup>1</sup>

Esta teoría pareciera ser un fundamento epistemológico común no sólo para aquellos que se encuentran dentro de la tradición de la filosofía analítica sino también para todos aquellos seguidores del teísmo abierto.<sup>2</sup> Una de las causas para la adopción de este modelo epistemológico puede derivarse del hecho de que Thomas Reid sostiene una visión fuertemente libertaria del hombre como uno de los elementos constitutivos de su teoría del sentido común.<sup>3</sup> De hecho, la historia ha mostrado que este modelo

---

<sup>1</sup>Esta posición se fundamenta desde una perspectiva antropológica: “Primary theory gives the world a foreground filled with middle-sized (say between a hundred times as large and a hundred times as small as human beings), enduring, solid objects. These objects are interrelated, indeed interdefined, in terms of a ‘push-pull’ conception of causality, in which spatial and temporal contiguity are seen as crucial to the transmission of change. They are related spatially in terms of five dichotomies: ‘left’/‘right’; ‘above’/‘below’; ‘in-front-of’/‘behind’; ‘inside’/‘outside’; ‘contiguous’/‘separate’. And temporally in terms of one trichotomy ‘before’/‘at the same time’/‘after’. Finally, primary theory makes two major distinctions amongst its objects: first, that between human beings and other objects; and second, among human beings, that between self and others. From the anthropological perspective, Moreover, we can understand that there are good reasons for the existence of this universal primary theory: the remarkable facility which humans manifest in reasoning and acting on the level of everyday experience can be accounted for precisely by the existence of stable structures on the side of reality to which their thoughts and actions are attuned. The ontology of the common-sense world might thereby play a role in *explaining* the acquisition, adaptability and success of our common-sense beliefs” (Barry Smith, “Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science”, *International Journal of Human-Computer Studies* 43 [1995]: 539.

<sup>2</sup>Véase, por ejemplo, William L. Rowe, “The Problem of Divine Sovereignty and Human Freedom”, *Faith and Philosophy* 16 (January 1999): 98-101.

<sup>3</sup>Reid creía que “this natural conviction of our acting freely which is acknowledged by many who hold the doctrine of necessity, ought to throw the whole burden of proof upon that side; for, by this, the side of liberty has what lawyers call a *jus quaesitum*, or a right of ancient possession, which ought to stand good till it be overturned. If it cannot be proved that we always act from necessity, there is no need to produce arguments on the other side to convince us that we are free agents” (*The Work of Thomas Reid* [Edimburgh:

epistemológico ha sido adoptado por las corrientes teológicas que defienden categóricamente el libre albedrío. En este sentido, la Iglesia Metodista puede ser un buen ejemplo de dicha tendencia.<sup>1</sup>

Tradicionalmente el realismo ha sido una posición metafísica. Es lo opuesto al idealismo y niega que todas las cosas que existen son mentales o esencialmente dependientes de la mente.<sup>2</sup> En este sentido, el realismo teológico es la teoría de que existe una realidad divina trascendente, el principal objeto de lenguaje y las creencias religiosas, y que dicha existencia no es dependiente de los pensamientos del hombre.<sup>3</sup>

Siguiendo esta línea de pensamiento, Sanders rechaza la tradición clásica, que tiende a negar que el ser humano pueda conocer la esencia divina, argumentando que sólo se pueden conocer las acciones de Dios. En cambio, Sanders considera que “las acciones de Dios revelan la esencia divina en el sentido de que lo que nosotros vemos de Dios es verdaderamente como en Jesús, es decir, no existe un Dios detrás de Dios. Yo creo que

---

Thomas Thing, 1845] 2: 620).

<sup>1</sup> Wesley, el originador del movimiento metodista y un fuerte defensor del libre albedrío, tomó su concepto epistemológico de Thomas Reid. Esta línea histórica es interesante para ser investigada, sobre todo porque la Iglesia Adventista tiene sus raíces históricas en dicho movimiento. (Véase James E. Hamilton, “Epistemology and Theology in American Methodism”, [<http://www.bgc.bethel.edu/4know/4know.htm>], febrero de 2000).

<sup>2</sup> William P. Alston, “Realism and the Christian Faith”, *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995): 37.

<sup>3</sup> Michael Scott and Andrew Moore, “Can Theological Realism Be Refuted?”, *Religious Studies* 33 (1997): 402.

Dios es conocible”.<sup>1</sup> Sanders denomina a esta postura como “realismo crítico”.<sup>2</sup>

Consecuentemente, Sanders cree que “las Escrituras son un registro de las acciones históricas de Dios en Israel y Jesús junto con interpretaciones inspiradas de esas acciones. Creo que esos son los textos que Dios quiere que usemos como norma primaria para la teología y no me siento libre de disentir con las Escrituras”.<sup>3</sup> Aunque rechaza, por ejemplo, la autoría mosaica del libro de Éxodo.<sup>4</sup>

Sanders rechaza, también, el concepto de revelación e inspiración presente en la

<sup>1</sup>Sanders [jsanders@huntington.edu], “Re: A Question of Argentina”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 27 de enero de 2000.

<sup>2</sup>Sanders lo explica de esta manera: “It is an epistemological position different from common sense (also called naive) realism which assumes that ‘what we see is precisely what is there.’ There is no interpretation of the evidence. Critical realism maintains there is an objective world but that we do have a role in interpreting it. Applied to the reading of the Bible this means that all of us interpret as we read so there is no independent or neutral court of appeals by which all unbiased people can go so that they read the Bible in an unbiased way. We simply cannot pin the truth down such that I can say I have it all figured out and there need be no revisions to my model. However, critical realism also rejects relativism since CR asserts that there is objective truth, just that our knowledge of it is never merely objective. This view is also called critical interpretationism or critical dialogue” (Sanders [jsanders@huntington.edu], “Re: Thanks”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 30 de enero de 2000). Para una comprensión más detallada del realismo crítico, véase Kai W. Kwok, “Critical Realism”, en *Enciclopedia of Internet* (<http://www.utm.edu/research/iep/critical.htm>), febrero de 2000.

<sup>3</sup>Ibid.

<sup>4</sup>“Regarding the historical-critical method, it has produced much good in getting us back to the cultural/historical settings of the Bible. In so far as it has produced all sorts of speculations about sources upon sources, I don't find it helpful. I'm more interested in literary approaches as practiced by, for instance, Terence Fretheim. If you want to know whether I believe there were two or more Isaiah's, I really don't have a problem with multiple authorship or various redactors (editors). I teach the book of Exodus, for instance, and I don't believe Moses wrote it, though I do believe the bulk of the material goes back to him” (Ibid.).

mayoría de las tendencias teológicas protestantes. Así, Sanders rechaza la concepción de revelación e inspiración que utiliza el método histórico crítico. Este concepto, originado en el siglo XVI y fuertemente afirmado por Kant y Schleiermacher, considera que Dios no ha revelado verdades objetivas a los hombres, sino que las Escrituras son el resultado de un encuentro entre Dios y el hombre sin una comunicación de proposiciones objetivas. Por el contrario, Sanders afirma que “Dios nos comunica un mensaje por medio de las palabras y acciones registradas en la Biblia”.<sup>1</sup>

Además, Sanders se opone al proposicionalismo, según el cual el mensaje bíblico puede ser reducido a unas cuantas proposiciones. Por el contrario, Sanders se siente más cómodo entre aquellos que se aproximan a las Escrituras por medio de la narrativa posmoderna. Esta postura se fundamenta en el hecho de que Dios se comunica con el ser humano por medio de estructuras literarias, es decir, la poesía, historias, parábolas, etc.<sup>2</sup> De este modo, Sanders afirma que el contenido de las Escrituras es rico en metáforas que no deben ser reducidas a sólo algunos pocas proposiciones que determinan su valor de verdad. Sanders afirma: “Creo que Dios trabaja por medio de escritores humanos de la escritura para traernos a una relación apropiada con la deidad triuna”.<sup>3</sup>

Debido a que Sanders afirma que Dios se comunica con el ser humano, que esto presupone un contexto compartido con los hombres, que el ser humano no puede llegar a

---

<sup>1</sup>Sanders [jsanders@huntington.edu], “Re: Epistemology”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 28 de febrero de 2000.

<sup>2</sup>Esto explica su énfasis en la función de las metáforas a la hora de entender la naturaleza de Dios.

<sup>3</sup>Ibid.

conocer del Dios no revelado, y a la concepción unívoca que tiene de la naturaleza de Dios, llega a concluir que “no podemos tener otro conocimiento de Dios que en y a través de su participación en nuestra historia”.<sup>1</sup> Por lo tanto, aunque Dios tenga una naturaleza diferente de la revelada, el ser humano no puede llegar a conocerla: “Aunque estoy de acuerdo en que Dios sería Dios sin una creación, *nosotros* no podemos saber cómo es Dios *in se* aparte de nosotros porque todo nuestro conocimiento de Dios está fijado dentro de las condiciones en las cuales Dios nos ha colocado.”<sup>2</sup>

Pareciera que el realismo crítico está en una estrecha relación con la concepción unívoca de Dios. Es más, puede notarse una concordancia entre la univocidad de Sanders, que impone los mismos límites ontológicos para Dios y el ser humano y el realismo teológico que afirma que existe una realidad divina trascendente<sup>3</sup> que pueda ser conocida y que toda realidad sólo puede ser conocida a través de los sentidos.<sup>4</sup>

Es más, según Linda Zagzebski, una de las proponentes del teísmo abierto, la comprensión del “sentido común” del realismo llega a las mismas conclusiones que impone la univocidad del teísmo abierto para la concepción del tiempo de Dios. Así, “ella asevera que el sentido común apoya la opinión de que ‘existe una asimetría entre el

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 23.

<sup>2</sup>Ibid., 30.

<sup>3</sup>Aquí, evidentemente, existe una contradicción, ya que una estricta univocidad lleva a un concepto inmanente, afirmar la trascendencia junto con la univocidad pareciera un contrasentido. Este concepto se elaborará al tratar con las ventajas y desventajas que presenta cada postura.

<sup>4</sup>Véase Thomas Reid, *An Inquiry into the Humand Mind on the Principles of Common Sense* (Londres: Lincoln Rembrandt Publishing, 1997).

pasado y el futuro, una asimetría que es ontológica y modal'. Ontologicamente, el pasado es real y el futuro no".<sup>1</sup> De esta manera, partiendo desde el sentido común, Zagzebski concluye que el futuro no existe, así que el pasado no se relaciona con el presente como el presente está relacionado con el futuro dado que el futuro no existe y por lo tanto no puede relacionarse con nada.

Puede notarse, entonces, que tanto el principio subjetivista reformado como el sentido común del realismo crítico llevan a una visión unívoca del tiempo de Dios.<sup>2</sup> La univocidad operativa de Sanders es un elemento fundamental a la hora de considerar la concepción que tiene con respecto a la tensión en estudio. Es más, su concepción de la omnisciencia divina se ve directamente afectada por este presupuesto.

### **Omnisciencia divina en John Sanders**

Al analizar el concepto de omnisciencia divina en el pensamiento de John Sanders hay que tener dos cosas en mente. En primer lugar, Sanders en su libro busca presentar un modelo diferente de la providencia divina del que está presente en la tradición clásica. Tal como se ha visto en el primer capítulo de esta investigación, el paradigma clásico de la

---

<sup>1</sup>L. Nathan Oaklander, "Time and Foreknowledge: A Critique of Zagzebski", *Religious Studies* 31 (1995): 101.

<sup>2</sup>Es interesante resaltar que los proponentes de la teología del proceso utilizan el sentido común como uno de sus presupuestos epistemológicos fundamentales. Así, David Griffin considera que lo que él llama "hard common-sense notions" funcionan como verdades universales que fundamentan todas las otras verdades. Debido a que el sentido común hace énfasis en la experiencia del sujeto a través de los sentidos, existe una relación estrecha con el principio subjetivista reformado, ya que este último principio considera que debe tomarse la experiencia de los sujetos como el fundamento desde el cual elaborar todos los demás significados. (Véase Johnson, "Process Philosophy as Postmodern? A Reading of David Griffin", 261-271).

tradición ha enfatizado la soberanía exhaustiva de Dios, de tal manera que nada pasa en el mundo sin que Dios lo provoque o lo disponga. Por el contrario, Sanders busca presentar un modelo de la providencia que muestre un Dios que está dispuesto a correr riesgos.<sup>1</sup>

Para esta tarea, Sanders arguye, “el elemento clave en el debate acerca de la providencia no es el tipo de omnisciencia que Dios tiene, sino la clase de soberanía que Dios ha decidido ejercer”.<sup>2</sup> Sin embargo, declara abiertamente que él defiende una perspectiva de la omnisciencia divina en su libro. Esta perspectiva Sanders la denomina como “presentismo” o “una perspectiva abierta del futuro”.

El otro aspecto a considerar es que Sanders ha desarrollado su noción de la naturaleza divina a la luz de la relación que Dios establece con sus criaturas. Esto ha llevado a Sanders a enfatizar la sabiduría divina más que lo que el teísmo clásico ha denominado como omnisciencia. En este marco es que Sanders desarrolla su perspectiva

<sup>1</sup>“I am examining providence through the lens of divine risk taking and am studying aspects of providence in order to see what should be said concerning a risk-taking God” (Sanders, *The God Who Risks*, 14).

<sup>2</sup>Ibid., 12. Esta posición fue planteada originalmente por David Basinger, “Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil: Is the Type of Knowledge God Possesses Relevant?”, *Religious Studies* 28 (1992): 1-18. Así, llega a declarar que “un Dios con simple preconocimiento no tiene mayor control providencial sobre el mundo que un Dios con sólo conocimiento presente (presentismo)” (Basinger, “Simple Foreknowledge and Providential Control: A Response to Hunt”, *Faith and Philosophy* 10 [July 1993]: 427). David P. Hunt, entre otros, ha sido quién ha declarado más arduamente de que el tipo de omnisciencia que Dios tiene es un elemento clave al establecer la concepción de la providencia divina (David P. Hunt, “Divine Providence and Simple Foreknowledge”, *Faith and Philosophy* 10 [July 1993]: 394-412; “Prescience and Providence: A Reply to My Critics”, *Faith and Philosophy* 10 [July 1993]: 428-438). Además de Basinger, también otros han tratado de demostrar de que el preconocimiento de Dios no le es útil para la providencia de este mundo (véase Tomis Kapitan, “Providence, Foreknowledge, And Decision Procedures”, *Faith and Philosophy* 10 [July 1993]: 415-420).

particular del conocimiento divino.

Para Sanders, entonces, la omnisciencia puede ser definida como la capacidad de conocer “todo lo que existe para ser conocido, de tal manera que el conocimiento de Dios es co-extensivo con la realidad”.<sup>1</sup> Al considerar que las acciones futuras de las criaturas libres aún no son una realidad, no existen para ser conocidas, la conclusión que se desprende es que Dios no puede conocer el futuro.<sup>2</sup>

No se puede dejar de hacer una comparación de la comprensión de la omnisciencia en el pensamiento de Sanders con el concepto de “adecuación cognitiva” presente en la teología del proceso. Sanders considera que debido a que el futuro aún no es realidad y a que permanece como posible, entonces Dios no puede conocer el futuro. Este concepto es muy similar al ya presentado por Hartshorne, que define el concepto de adecuación cognitiva como una relación “al menos igual” del conocedor con la naturaleza de los objetos. De esta manera, Hartshorne declara que el “conocimiento adecuado a sus objetos debe ser un conocimiento de lo real como real y de lo posible como posible”.<sup>3</sup>

En una conexión más reciente, Sanders sigue a Richard Swinburne, quien considera que Dios podría conocer el futuro sólo de dos maneras. Una sería si Dios hubiera creado un mundo totalmente determinado, es decir, sin libre albedrío; la otra, si Dios decidiera en un determinado momento todas las acciones que podría hacer a partir de

---

<sup>1</sup>Ibid. También cita la definición de omnisciencia que propone Hasker: “at any time God knows all propositions such that God’s knowing them at that time is logically possible”. (Hasker, “A Philosophical Perspective”, en *The Openness of God*, 136).

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 198.

<sup>3</sup>Hartshorne, *The Divine Relativity*, 121.

allí.<sup>1</sup> Es decir, “Dios podría conocer el futuro si limitara su propia libertad para decidir en ese futuro y no otorgara a los seres humanos libertad incompatible”.<sup>2</sup>

De acuerdo con el presentismo, entonces, el futuro no está fijado sino abierto a lo que Dios y los seres humanos decidan hacer. Es decir, el conocimiento de Dios de lo que sus criaturas hacen es dependiente de lo que las criaturas decidan libremente realizar.<sup>3</sup> Puede verse aquí una presuposición de trasfondo. Esta presuposición es común al teísmo abierto y afirma que si Dios conoce por anticipado las decisiones que los seres humanos harán, entonces estas dejan automáticamente de ser libres, y pasan a ser determinadas por Dios. Aunque los demás proponentes del teísmo abierto llegan a esta conclusión por medio de la filosofía analítica,<sup>4</sup> Sanders argumenta que él llega a esta conclusión por

---

<sup>1</sup>Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (New York, NY: Oxford University Press, 1993), 181-183.

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 199.

<sup>3</sup>Ibid.

<sup>4</sup>Así, por ejemplo, Hasker presenta la siguiente prueba para demostrar que el preconocimiento absoluto es incompatible con una visión libertaria del hombre: “(C1) It is true that Clarence will have cheese omelet for breakfast tomorrow. (C2) It is impossible that God should at any time believe what is false, or fail to believe any true proposition such that is knowing that proposition at time is logically possible. (Premise: divine omniscience). (C3) God has always believed that Clarence will have a cheese omelet tomorrow. (Assumption for indirect proof). (C4) If God has always believed a certain thing, it is not in anyone’s power to bring it about that God has not always believed that thing (Premise: the unalterability of the past). (C5) Therefore, it is not in Clarence’s power to bring it about that God has not always believed that he would have a cheese omelet for breakfast (From 3, 4). (C6) It is not possible for it to be true both that God has always believed that Clarence would have a cheese omelet for breakfast, and that he does not in fact have one. (From 2). (C7) Therefore, it is not in Clarence’s power to refrain from having a cheese omelet for breakfast tomorrow (From 5, 6). So Clarence’s eating the omelet tomorrow is not an act a free choice. (C8) Clarence will act freely when he eats the omelet for breakfast tomorrow (Premise). (C9) Therefore, it is not the case that God has

medio de una correcta comprensión de la relación divino-humana del registro bíblico.<sup>1</sup>

Esta perspectiva, evidentemente, está determinada por la concepción unívoca del tiempo de Dios.<sup>2</sup> Esto quiere decir que Dios experimenta las limitaciones del tiempo igual que el ser humano. Debido a que el ser humano no puede conocer el futuro, ya que aún no ha llegado a ser, Dios tampoco puede conocerlo. Sanders argumenta que de la misma

---

always believed that Clarence will have a cheese omelet for breakfast tomorrow (From 3-8, indirect proof)” (Hasker, *God, Time and Knowledge* [Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989], 73-74). Para una comprensión de la discusión que se ha presentado desde la lógica analítica, véase Tomis Kapitan, “The Incompatibility of Omniscience and Intentional Action: A Reply to David Hunt”, *Religious Studies* 30 (1994): 55-56; “Acting and the Open Future: A Brief Rejoinder to David Hunt”, *Religious Studies* 33 (1997): 287-292; David Widerker, “Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions”, *Faith and Philosophy* 12 (January 1995): 113-117. Por otra parte se puede analizar la postura de aquellos que alegan que el preconocimiento no es opuesto lógicamente a la libertad humana: John E. Abbruzzese, “The Coherence of Omniscience: A Defense”, *International Journal for Philosophy of Religion* 41 (1997): 25-34; John Martin Fischer, “Libertarianism and Avoidability: A Reply to Widerker”, *Faith and Philosophy* 12 (January 1995): 119-125.

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 324. Sin embargo, Sanders no explica muy bien cómo llego a esta conclusión a partir de las Escrituras, por lo que queda la duda si no parte de las mismas presuposiciones de sus compañeros.

<sup>2</sup>Para Sanders, como ya se ha presentado, Dios experimenta el tiempo de la misma manera en que lo hace el ser humano, es decir, en forma unívoca. Además, hay que tener en cuenta que es común a todos los proponentes del teísmo abierto, partiendo de una concepción unívoca del tiempo de Dios, declarar que Dios está condicionado por el tiempo en la misma manera que el ser humano lo está: Boyd, por ejemplo, afirma que la “Scripture portrays God's knowledge as conditioned by the past, present, and future”. (Boyd, “The Bible and the Open View of the Future” [http://www.bgc.bethel.edu/4know/BIBLE.HTM], febrero de 2000). Pinnock también hace la misma aseveración: “Decisions not yet made do not exist anywhere to be known even by God. They are potential - yet to be realized but not yet actual. God can predict a great deal of what we will choose to do, but not all of it, because some of it remains hidden in the mystery of human freedom. . . . God too faces possibilities in the future, and not only certainties. God too moves into a future not wholly known because not yet fixed”. (Pinnock, “Systematic Theology”, en *The Openness of God*, 123).

manera en que se entiende la omnipotencia de Dios, es decir, que Dios tiene la capacidad de hacer todo lo lógicamente posible,<sup>1</sup> debe también entenderse la omnisciencia divina. Por lo tanto, la omnisciencia divina debe definirse como la capacidad de conocer todo lo que existe para ser conocido. Claro que esta definición se da desde la perspectiva del ser humano. Sanders menciona que:

Lucas, for instance, says: “We do not regard it as any limitation of God’s omniscience that he cannot know that two and two make five, neither should we think it all strange that he cannot know what I am going to do in advance of My deciding what to do, since in that case there is nothing for God to know, and son no possible criticism of him for not knowing it”.<sup>2</sup>

En esta última cita, con la cual Sanders concuerda, se menciona explícitamente que es lógicamente imposible para Dios conocer las libres decisiones futuras del ser humano. Esto se deriva de la univocidad operativa con la cual Sanders trabaja al hablar acerca del tiempo de Dios. Esta presuposición también está presente en Richard Swinburne, quién es considerado por Sanders como un fiel representante de su concepción metafísica. En este sentido, Swinburne declara que Dios es omnisciente sólo en un sentido atenuado.<sup>3</sup>

Es en el tipo de conocimiento que Dios tiene donde se manifiesta la univocidad

---

<sup>1</sup>Esta definición de omnipotencia ya estaba presente en el pensamiento de Santo Tomás. Así, por ejemplo, Dios no puede crear un círculo cuadrado, ya que eso sería lógicamente imposible.

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 226.

<sup>3</sup>Swinburne lo explica de esta manera: “That God is omniscient only in the attenuated sense would of course—given that he is perfectly free and omnipotent—have resulted from his own choice. In choosing to preserve his own freedom (and to give others freedom), he limits his own knowledge of what is to come. He continually limits himself in this way by not curtailing his or men’s future freedom” (Swinburne, *The Coherence of Theism*, 176).

presente en la teología del proceso. Pareciera que Sanders toma su concepto de omnisciencia de la teología del proceso. Hartshorne, por ejemplo, define la omnisciencia como la capacidad de “conocer todo lo que existe”.<sup>1</sup> También es similar la manera en la que Sanders llega a este concepto de omnisciencia. Sanders, al igual que los teólogos del proceso, mantiene la teoría A del tiempo, en el sentido de que el futuro no está en el mismo nivel ontológico que el presente, ya que los eventos futuros no existen.<sup>2</sup>

Se podría llegar a la conclusión, entonces, de que Dios no tiene ninguna manera de conocer el futuro. Sin embargo, Sanders no niega todo conocimiento del futuro en Dios.

#### Anticipación tentativa

Por el contrario, Sanders declara que su perspectiva, el presentismo, mantiene que el conocimiento divino es insuperable en el sentido de que ninguna criatura puede siquiera aproximarse al conocimiento exhaustivo que Dios tiene del presente y del pasado. Debido al conocimiento de todo el presente y de todo el pasado, al igual que sus habilidades superiores de análisis e inferencia, Dios es capaz de predecir con una seguridad asombrosa lo que cree que ocurrirá.<sup>3</sup>

Mientras que algunos proponentes del presentismo afirman que Dios conoce todas las posibilidades que podrían suceder, otros adherentes afirman que sólo conoce a grandes

<sup>1</sup>Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago: Willet, Clark, & Co., 1941), 38.

<sup>2</sup>William Lane Craig, “Process Theology’s Denial of Divine Foreknowledge”, *Process Studies* 6 (Fall 1987): 199.

<sup>3</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 199.

trazos el futuro. Sin embargo, en lo que todos concuerdan es en que es posible sorprender a Dios. Dios incluso puede verse conmocionado o asombrado al trabajar dentro de la historia humana. Esto se debe a que Dios no tiene la capacidad de saber con seguridad las libres decisiones del ser humano.<sup>1</sup>

Es decir, aunque Dios tiene una capacidad maravillosa para poder anticipar, por medio de su perfecto conocimiento del pasado y del futuro, lo que sucederá, nunca es una anticipación perfecta ya que es sólo una anticipación tentativa que puede verse no reflejada luego en la realidad. Esto podría llevar a la pregunta de cómo resuelve Sanders el hecho de la profecía bíblica. A continuación, entonces, se expondrá el concepto de Sanders de la profecía bíblica.

### Preconocimiento y profecía

Sanders empieza tratando con el tema del preconocimiento. Señala que la palabra preconocimiento aparece siete veces en el NT. Cinco veces es aplicada al conocimiento divino por anticipado, y dos veces se refiere al preconocimiento de los seres humanos. Para Sanders es obvio que si el término es aplicado a los seres humanos, entonces el mero hecho de usar la palabra preconocimiento no resuelve la disputa.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Ibid.

<sup>2</sup>Sanders llega a esta conclusión debido a que no reconoce que este término puede ser aplicado analógicamente a Dios y a los seres humanos. Otra vez aquí aparece la univocidad, ya que los seres humanos no tienen un conocimiento exhaustivo del futuro. Otra vez el ser humano es la norma para hablar de Dios: “Obviously, if the term is applied to humans, then the mere use of the word *foreknowledge* does not settle our dispute, since (1) no human has exhaustive knowledge of the future and (2) the issue is the nature and content of the divine prognosis” (Ibid., 130).

Sanders resuelve el caso al declarar que cuando se dice que Dios tiene preconocimiento, el objeto del conocimiento divino es o Jesucristo o el pueblo de Dios (como un grupo). Por lo tanto Dios preconoce la encarnación al igual que su decisión de elegir el pueblo de Dios. Ninguno de estos casos requeriría un preconocimiento de los futuros contingentes, sólo un conocimiento de lo que Dios elige hacer.

En cuanto a las profecías, Sanders declara que pueden explicarse de tres maneras diferentes, de la cuales ninguna requeriría el preconocimiento absoluto de Dios. En primer lugar se encuentran los casos en que Dios preconoce lo que hará. Es decir, declara por anticipado lo que él hará unilateralmente en el futuro. Así, cuando Dios declara que él “conoce el fin desde el principio” (Is 46:10) se puede explicar considerando que Dios conoce desde el mismo comienzo lo que él hará en el futuro. En este aspecto, dice Sanders, el presentismo concuerda con el calvinismo: Dios preconoce lo que predetermina.<sup>1</sup>

Otra explicación para las profecías es que muchas de ellas son condicionales. Dios declara que algo pasará si ciertos factores están presentes (Jer 18: 7-10). Dios anticipa lo que sucederá, pero este suceso depende de la respuesta humana.<sup>2</sup>

Una tercera forma de explicar las predicciones de acuerdo con el presentismo es

---

<sup>1</sup>Ibid., 131.

<sup>2</sup>Sanders no reconoce la profecía no condicional. Ataca a sus proponentes de aplicar este tipo de categoría sólo a las profecías no cumplidas. Así, por ejemplo, en el caso de Jonás, los proponentes de las profecías no condicionales declaran que en muchos casos el elemento condicional, aunque presente, no es mencionado. Sanders replica que incluso en el caso de las profecías cumplidas puede alegarse que, aunque presente, no había sido mencionado.

verlas como declaraciones acerca de lo que pasará basadas en el exhaustivo conocimiento por parte de Dios del pasado y del presente. Es el tipo de anticipación tentativa que se explicó en la sección anterior. Dios es un consumando científico que predice lo que pasará debido a su profundo y amplio conocimiento de la situación presente. Sin embargo, siempre cabe la posibilidad de que Dios esté errado en algunos aspectos de ese futuro predicho.<sup>1</sup> Sanders, evidentemente, afirma estas tres. Aquí hay que resaltar lo no dicho en lo dicho, ya que Sanders excluye sistemáticamente el preconocimiento perfecto.

Sanders también hace una distinción entre profecía, promesa y predicción. Para él, la profecía experimenta múltiples cumplimientos y no son descritas con un alto grado de especificaciones. De esta manera, por ejemplo, el hecho de que Jesús haya venido de Nazaret no fue el cumplimiento de una predicción. Por el contrario, “es en retrospectiva que los autores del Nuevo Testamento leen el Antiguo Testamento en busca de paralelos o recapitulación entre la vida de Jesús y los eventos del Antiguo Testamento”. Sanders pone de ejemplo a Mateo y asegura que éste modifica los escritos del Antiguo Testamento a la luz de lo que Jesús ha experimentado.<sup>2</sup>

Luego de haber expuesto la concepción de omnisciencia divina en John Sanders, al igual que su percepción del material bíblico que trata con la profecía y el preconocimiento, resta exponer su perspectiva acerca de la libertad humana.

### **Libertad humana en John Sanders**

---

<sup>1</sup>Para el presentismo esto no sería un error, ya que Dios no declara infaliblemente que algo sucederá (Ibid., 132).

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 134.

Para Sanders, si se toma seriamente el lenguaje de la Escritura, entonces se debe adoptar la perspectiva incompatibilista de la libertad. Esta perspectiva es también llamada la perspectiva libertaria, y sostiene que “un agente es libre con respecto a una determinada acción en un tiempo dado si en ese tiempo está en el agente el poder de refrenarse de la acción”.<sup>1</sup>

Sanders presenta varios argumentos que sostienen esta visión. La perspectiva libertaria de la libertad debe asumirse “(1) si vamos a tener genuinas relaciones de amor; (2) si nuestro pensamiento es racional o; (3) si vamos a mantenernos responsables moralmente por lo bueno y lo malo en la medida en que esto haga realmente una diferencia”.<sup>2</sup> Además, Sanders afirma que sólo la visión libertaria puede dar una mejor comprensión de la caída de Adán. Sólo si el hombre es totalmente libre pudo haber pecado. Dios es totalmente antagónico con el pecado, y si hubiera tenido control sobre Adán y Eva, lo hubiera evitado. Debido a que Dios estableció el libre albedrío en el ser humano, el pecado entró en el mundo.<sup>3</sup>

Aunque varios proponentes del teísmo abierto comienzan con una visión libertaria

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 221. En realidad, esta definición fue formulada por Hasker (“A Philosophical Perspective”, 136-137).

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 221.

<sup>3</sup>Este no es un intento de justificar el pecado, de hecho, Sanders declara que “this version of the freewill defense does not explain the inexplicable. There is no good reason for sin; in fact, it is highly implausible given all that God has done. True, my account claims that God gave enough space that God’s Word could be questioned, which creates the possibility (however remote) of mistrust. But this does *not* explain sin; it simply accounts for the structures of created reality” (Ibid., 224).

como una creencia controladora para luego reelaborar la doctrina de Dios,<sup>1</sup> Sanders menciona que él no utiliza esa metodología. Para este último, el modelo bíblico de Dios como un ser personal que entra en un genuino intercambio de relaciones recíprocas con el ser humano se adecua muy bien con la visión libertaria del hombre. Debido a que el objetivo de Sanders es probar que Dios realmente responde, cambia su mente (se arrepiente) y dialoga con sus criaturas, sólo la perspectiva del libre albedrío puede ser compatible con su percepción de Dios.<sup>2</sup>

Muy relacionado con los objetivos de Sanders, al igual que con una perspectiva libertaria de la libertad del hombre, se encuentra el concepto de soberanía o providencia divina.

#### Providencia divina

Sanders considera que existen dos grandes perspectivas con respecto a la soberanía divina. En primer lugar se encuentra la providencia que utiliza la soberanía específica (algunas veces llamada providencia meticulosa) que sostiene que no existe para Dios absolutamente ninguna limitación, estorbo u obstáculo insalvable para poder hacer su voluntad en cada situación específica del orden creado. En esta visión, Dios no corre

---

<sup>1</sup>Avery Fouts hace esta acusación: “One of Swinburne’s conclusions is that God as an omniscient being must engage in cognitive self-limitation in order to preserve the freedom of both divine and human future action” (Fouts, “Divine Self-Limitation in Swinburne’s Doctrine of Omniscience”, *Religious Studies* 29 [1993]: 21).

<sup>2</sup>Si bien Sanders considera que sólo un Dios temporal puede conservar esos atributos, han existido varios intentos de demostrar que un Dios atemporal puede conocer exhaustivamente el futuro y aún cambiar su mente (arrepentirse). (Véase, por ejemplo, Theodore Gulserian, “Can God Change His Mind?”, *Faith and Philosophy* 13 [July 1996]: 329-351).

riesgos al gobernar el mundo ya que maneja hasta los más mínimos detalles.<sup>1</sup>

Esta perspectiva deriva de una concepción de la naturaleza divina que percibe a Dios como omnipotente, omnisciente y totalmente bondadoso, lo que asegura que sea lo que sea que suceda al ser humano, esto ha sido elegido por Dios, incluso si el hombre no entiende cómo esos eventos son compatibles con la bondad de Dios.<sup>2</sup> El plan prefijado de Dios garantiza que “una bendición más grande se alcanza por medio de cada acto”, incluyendo los actos morales pecaminosos.<sup>3</sup>

Sanders considera que esta última perspectiva no concuerda con el retrato de Dios que las Escrituras presentan. Para Sanders, las Escrituras evidencian una concepción general de la soberanía divina. Esta concepción general mantiene que Dios ha establecido soberanamente un tipo de mundo en el cual estableció un conjunto de estructuras generales y un trasfondo abarcante para los significados. También permite que los seres humanos tengan un entendimiento de cómo las cosas funcionan en esa estructura y trasfondo. Debido a que Dios desea una relación de amor con sus criaturas, elige

---

<sup>1</sup>Esta visión es sostenida por los así llamados teólogos del decreto y algunos universalistas. Así Paul Helm, para citar un ejemplo contemporáneo, sigue a Calvino y asevera que “all events are governed by God’s secret plan, nothing takes place without his deliberation, God so attends the regulation of the individual events, and they all proceed from his set plan, that nothing takes place by chance” (Helm, “Calvin (and Zwingli) on Divine Providence”, *Calvin Theological Journal* 29 [1994]: 389).

<sup>2</sup>Este es una acusación en común que el teísmo abierto hace al teísmo clásico (Véase, David Basinger, “Process Theism Versus Free-Will Theism: A Response to Griffin”, *Process Studies* 20 [Winter 1991]: 204-220).

<sup>3</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 212.

garantizarles la libertad para entrar en una relación recíproca con Él.<sup>1</sup>

Un aspecto fundamental para la soberanía general es el hecho de que Dios gobierna su proyecto a un macro nivel, mientras que garantiza la libertad en un micro nivel personal.<sup>2</sup> Por lo tanto, Dios corre riesgos al tratar con la historia de este mundo. Dios no tiene un propósito específico para cada cosa que sucederá. Más bien Dios tiene propósitos generales en conexión con los objetivos que tiene para su proyecto en esta tierra.

Esto no significa que Dios no puede realizar intervenciones específicas en la historia de este mundo. Con esta perspectiva no se está negando, por ejemplo, que Dios pueda realizar milagros específicos que alteren el curso de situaciones específicas. Sino que al hacerlo Dios tiene en cuenta la libertad personal que le ha dado a cada una de sus criaturas. De esta manera, Dios logra sus objetivos en colaboración con sus criaturas y no a en contra de la libertad y elección personal de estas.<sup>3</sup>

Sanders destaca las diferencias al hacer una comparación entre las metáforas que cada visión de la soberanía divina utiliza. Los proponentes de la soberanía específica, señala Sanders, utilizan la metáfora de Dios como un alfarero. En ese caso los seres humanos son como una vasija inerte en sus manos. Dios moldea las vidas de los seres humanos de la manera en que le parece mejor sin tener en cuenta la libertad del ser humano.

---

<sup>1</sup>Ibid., 213.

<sup>2</sup>Ibid., 235.

<sup>3</sup>Ibid., 223.

Por otro lado, los proponentes de la soberanía general utilizan la metáfora de Dios como un director de teatro.<sup>1</sup> En esta metáfora Dios es responsable de todo el proyecto. Sin embargo, para poder llegar a los objetivos de su proyecto, trabaja desarrollando talentos, dones y capacidades en los seres humanos. Esto hace al ser humano copartícipe del proyecto divino, al igual que se respeta la libertad humana.<sup>2</sup>

En este sentido, puede decirse que Sanders considera que Dios hace uso de la soberanía general para ejercer su control providencial sobre el mundo. Este entendimiento de la providencia divina proviene de su particular concepción de la omnisciencia divina.<sup>3</sup>

Puede verse claramente, entonces, que Sanders tiene una concepción fuertemente libertaria del ser humano. Esto quiere decir que el ser humano fue creado con libre albedrío, aspecto esencial del ser de Dios, y que Dios respeta a cada momento esa libertad que él mismo puso en sus criaturas.

### Conclusión

El análisis realizado de los presupuestos ontológicos y epistemológicos del sistema de pensamiento con el cual John Sanders elabora su comprensión de la tensión en estudio evidenció que estos han sido desarrollados a partir de una comprensión unívoca

---

<sup>1</sup>T. J. Gorringer, *God's Theatre: A Theology of Providence* (London: SCM Press, 1991).

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 217.

<sup>3</sup>Así, explica en un artículo que: "My preference is to develop an understanding of divine providence from a PK view of omniscience where God only foreknows what he, himself determines to do" (Sanders, "Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control than the Openness of God", *Faith and Philosophy* 14 [January 1997]: 37).

del ser y del tiempo de Dios.<sup>1</sup> Dicha univocidad lleva a Sanders a concebir temporalmente a Dios. Aunque Sanders tiene una apertura teórica hacia una interpretación equívoca del ser de Dios, ésta no es operativa. Considerando que el aspecto equívoco es un elemento fundamental para una interpretación analógica, se puede concluir que Sanders trabaja dentro del marco de una interpretación unívoca operativa en su metodología.

Además, se ha mostrado que esta metodología, la predicación unívoca del ser de Dios, es el presupuesto fundamental del cual parte la teología y la filosofía del proceso. Pareciera, entonces, que Sanders, aún cuando lo niega, elabora sus significados teológicos utilizando algunos principios metafísicos de la teología del proceso.

Muy relacionado con la teología del proceso se encuentra, también, la concepción relacional del ser de Dios. Este es un concepto presente en Sanders, que considera que dicha relacionalidad es un aspecto esencial del ser de Dios.<sup>2</sup> Debido a que Sanders hace derivar este concepto de una concepción dinámica de la trinidad, es muy difícil diferenciar si, al igual que muchos de sus compañeros del teísmo abierto, toma este presupuesto de concepto de intersubjetividad presente en la teología del proceso.

Puede percibirse que el sistema de Sanders pareciera ser ecléctico, y que toma su comprensión del presupuesto epistemológico del realismo crítico. Esto no altera su línea

---

<sup>1</sup>Así lo declara un editorial que trata acerca de este tema: “They (los proponentes del teísmo abierto) treat what said of God as having only one layer of meaning (that is, univocal) rather than analogical” (Editorial “God Vs. God”, *Christianity Today*, 34).

<sup>2</sup>Hasker menciona este elemento como una de las grandes similitudes que existen entre dichos sistemas teológicos (Hasker, “And Adequate God”, artículo no publicado incluido en [whasker@huntington.edu], “Some Further Replies”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 28 de enero de 2000).

de pensamiento, ya que como se ha presentado, el realismo crítico también llega a un entendimiento unívoco del tiempo de Dios.

Estos dos elementos, univocidad y relacionalidad, definen la comprensión que Sanders tiene de la relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Así, el concepto unívoco del ser de Dios lleva a Sanders a definir la omnisciencia divina como la capacidad de conocer todo lo lógicamente posible, o todo lo que existe para ser conocido. Al tener en cuenta que el futuro no existe, no ha llegado a ser, y que por lo tanto el ser humano no puede conocerlo, entonces Sanders concluye que es imposible para Dios conocer el futuro.

Es cierto que Sanders admite que Dios puede llegar a anticipar de una manera sorprendente, por medio de su perfecto conocimiento del pasado y del presente, los hechos futuros. Pero esta anticipación permanece sólo como posible y en ningún caso pretende ser una anticipación perfecta, ya que Sanders admite que esa predicción puede fallar si el ser humano decide actuar de una manera diferente.

Por otro lado se encuentra la concepción libertaria del ser humano. Sanders considera que el hombre es libre sólo en el caso de que, ante determinada situación, pueda tener la verdadera posibilidad de hacer o dejar de hacer determinada acción. Sanders afirma que si Dios conoce lo que determinada persona hará, esa acción deja de ser libre, ya que esa persona no tiene la posibilidad de actuar de otra manera.

Puede verse claramente, entonces, que tanto la univocidad con la que Sanders considera el preconocimiento y el tiempo de Dios como su concepción libertaria del hombre lo llevan a negar la posibilidad de que Dios conozca las libres acciones que el ser

humano hará en el futuro. En conclusión, para Sanders no existe una tensión entre la omnisciencia divina y la libertad humana, ya que su concepto de omnisciencia divina no abarca las libres decisiones que el ser humano hará en el futuro.

## CAPITULO IV

### EVALUACIÓN: UNA COMPARACIÓN EN CONTRASTE

El análisis de los presupuestos y la comprensión de la tensión en estudio en los escritos de Tomás de Aquino y John Sanders ha mostrado que existen ciertas semejanzas y grandes diferencias entre dichos sistemas teológicos. Corresponde a este capítulo evaluar las posturas antes mencionadas. Existen muchas y diversas maneras de evaluar la postura de un autor.<sup>1</sup> En esta investigación se hará una evaluación que establezca una comparación de las semejanzas y diferencias que ayudará a describir las fortalezas y debilidades que presenta cada postura al tratar de resolver la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

En esta comparación en contraste, el criterio para evaluar la postura de los autores será un análisis crítico, que primero compare una postura con la otra, resaltando las semejanzas y diferencias (esto no será posible sin ciertas repeticiones) que cada una presenta en relación con la omnisciencia divina y la libertad humana, para luego presentar las ventajas y desventajas que presenta cada teólogo al intentar resolver la tensión,

---

<sup>1</sup>Fernando Canale, “Método filosófico de investigación: descripción y principios”, *Logos* 10 (abril 1999): 26.

haciendo un énfasis particular en la forma en que los presupuestos ayudan a explicar dichas diferencias y desventajas, y teniendo en cuenta cómo se manifiestan dichos presupuestos en el problema del lenguaje religioso.

Al hacer una comparación crítica entre Tomás de Aquino y John Sanders se seguirá el orden establecido en los dos capítulos anteriores. En primer lugar se analizarán las semejanzas y diferencias que presenta cada postura en relación con la omnisciencia divina, para luego analizar su percepción de la libertad humana y los conceptos relacionados: predestinación y providencia. A continuación, entonces, se expondrán las semejanzas y diferencias que se encuentran en la comprensión de la omnisciencia divina por parte de Tomás de Aquino y John Sanders.

### **Omnisciencia divina: semejanzas y diferencias**

#### **Semejanzas**

La tendencia tanto de Tomás de Aquino como de John Sanders ha sido la de formular su concepción de la omnisciencia divina en el marco de su comprensión de la naturaleza de Dios. En este sentido, la forma en la que Dios se relaciona con el tiempo ha desempeñado un papel fundamental. Por causa de las metodologías opuestas que utilizan en su formación de la comprensión de la ontología, y en especial del ser de Dios, no se pueden observar semejanzas significativas en su concepción de la omnisciencia divina. Se pasará, entonces, a denotar sus diferencias.

#### **Diferencias**

En consonancia con una concepción atemporal del ser de Dios, Tomás resalta que

el conocimiento de Dios es eterno y abarca simultáneamente todos los sucesos. Es decir, Tomás expone que Dios conoce todas las cosas en sí mismo de manera perfecta, eterna e inmutable.<sup>1</sup>

En esta postura, Dios conoce eternamente y de una manera perfecta, en una sola mirada atemporal, cada detalle del futuro. Su omnisciencia es perfecta y detallada. En este sentido, dos elementos son fundamentales para su concepción de la omnisciencia divina: visión y atemporalidad.<sup>2</sup> No existe un conocimiento previo a los hechos, sino que Dios los conoce en un solo momento atemporal. Esto es posible ya que se presenta a su visión todos estos hechos de una manera detallada e infalible, que incluye todo suceso, aun los futuros contingentes.<sup>3</sup>

Tomás va más allá, y declara algunas diferencias con el conocimiento humano. En primer lugar, el conocimiento de Dios no es potencial, por tanto no depende de la realidad externa, sino que es autosuficiente. En segundo lugar, pareciera que el conocimiento de la realidad por parte de Dios determinaría su existencia. En Dios no puede existir el conocimiento antes que su voluntad de crear algo, de la misma manera en que no puede existir primero su voluntad de crear algo y luego el conocimiento de esa realidad. Tomás pone en concordancia el conocimiento de Dios con su voluntad, de manera que el

---

<sup>1</sup>Véanse las páginas 75-77.

<sup>2</sup>Estos dos son elementos fundamentales, imprescindibles para su teoría, y contra los que Sanders reacciona en su postura.

<sup>3</sup>En realidad, Tomás los considera contingentes desde la perspectiva de sí mismos, pero para Dios, que conoce todo de una sola mirada atemporal, no son contingentes (*ST*, I. 14. 8).

conocimiento de Dios es la causa de la existencia de los objetos.<sup>1</sup> Por lo tanto, el entendimiento de Dios es la causa de las cosas, ya que en Dios preexiste la razón de cada uno de sus efectos.

En sentido totalmente opuesto, y siguiendo el principio de predicación unívoca para el ser de Dios, Sanders niega cualquier conocimiento divino de los futuros contingentes. Llega a esta conclusión por dos caminos distintos: la naturaleza temporal de Dios y la concepción libertaria del hombre. Compete a esta sección analizar la primera.

Al tener una concepción unívoca del tiempo de Dios, y predicarla desde las leyes que Dios a establecido para este mundo,<sup>2</sup> Sanders trabaja con una presuposición primordial temporal para el ser de Dios. Es este aspecto, la naturaleza temporal del Dios que se relaciona con la humanidad, el que le impide a Sanders aceptar que Dios pueda conocer (en el sentido preciso del término) los futuros contingentes.

Para Sanders, entonces, la omnisciencia puede ser definida como la capacidad de conocer todo lo que existe para ser conocido, de tal manera que el conocimiento de Dios es co-extensivo con la realidad.<sup>3</sup> Al considerar que las acciones futuras de las criaturas libres aún no son una realidad, no existen para ser conocidas, la conclusión que se desprende es que Dios no puede conocer el futuro. Existe para Dios, entonces, una imposibilidad ontológica para conocer el futuro: éste aún no ha llegado a ser, no existe, y

<sup>1</sup>Es lo que Tomás llama “la ciencia de aprobación” (*ST*, I. 14. 6).

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 24.

<sup>3</sup>Ibid. También cita la definición de omnisciencia que propone Hasker: “at any time God knows all propositions such that God’s knowing them at that time is logically possible” (Hasker, “A Philosophical Perspective”, en *The Openness of God*, 136).

por causa de que sólo se puede conocer lo verdadero (es decir, lo existente), existe una imposibilidad lógica para su conocimiento. Debido a que Sanders niega la atemporalidad en Dios, tampoco éste puede tener una “visión” de los futuros contingentes, precisamente porque éstos, temporalmente, aún no han llegado a la existencia, no son. De esta manera, Sanders niega los dos aspectos fundamentales para el conocimiento por parte de Dios en el sistema de Tomás: atemporalidad y visión.

A decir verdad, Sanders acepta otras maneras en las que Dios puede “pre-decir” los hechos futuros, y aún los contingentes. Una es fruto del conocimiento perfecto, exhaustivo y acabado del presente y del presente, que unido a la capacidad de análisis e inferencia también superiores, le permiten a Dios predecir casi con seguridad lo que ocurrirá. Sin embargo, esta no deja de ser una anticipación tentativa, que puede fracasar si las elecciones del ser humano así lo indican. Otra manera de explicar el conocimiento divino del futuro es mencionando que Dios conoce lo que hará, es decir, predice lo que unilateralmente decidirá hacer en el futuro. Finalmente, Sanders explica el preconocimiento por medio de las profecías condicionales: Dios conoce qué pasará si su pueblo, o determinada persona, cumple el aspecto condicional de la profecía. En este sentido, el cumplimiento depende del ser humano.<sup>1</sup>

En resumen, Tomás y Sanders llegan a conclusiones totalmente opuestas al analizar la omnisciencia divina o el preconocimiento divino. El primero defiende un conocimiento exhaustivo tanto del pasado y del presente como del futuro, incluyendo las acciones contingentes. El último, al afirmar la temporalidad del ser de Dios, desplaza los

---

<sup>1</sup>Véanse las págs. 128-129.

dos elementos fundamentales para el preconocimiento divino: visión y atemporalidad. Esto lo lleva a negar rotundamente que Dios pueda conocer el futuro que, ontológicamente, difiere del presente en el sentido de que no ha llegado a ser. Para Sanders, entonces, el conocimiento divino es co-extensivo con la realidad. Para Tomás, Dios se maneja con el tiempo de una manera distinta que el ser humano, lo que le permite tener un conocimiento de lo que para el hombre aún no existe.

Si bien existen grandes diferencias en la manera en que estos dos autores conciben la ciencia de Dios, puede percibirse un mayor acercamiento a la hora de explicar la libertad humana.

### **Libertad humana: semejanzas y diferencias**

#### **Semejanzas**

A grandes líneas, Tomás define la libertad como “querer el bien”, y el libre albedrío como la capacidad de elección del ser humano: “Debe decirse que lo propio del albedrío es la opción. Se dice que tenemos albedrío cuando podemos admitir una cosa, recusando otra, en lo cual consiste la opción”.<sup>1</sup> En esta visión, dos elementos son clave para entender la capacidad de elección: el entendimiento y la voluntad. El primero, porque la razón permite discernir cuál de las oportunidades es la más adecuada (o la que mejor se orienta hacia el fin último); y la segunda, porque es el impulso que tiende a la acción libre.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>ST, IV. 83. 1.

<sup>2</sup>Véanse las págs. 78-80.

Además, como puede notarse al examinar la sección en la que Tomás trata acerca de si la ciencia de Dios es de los futuros contingentes, éste trata de defender una visión libertaria del hombre. En este sentido, podría decirse que el hombre determina lo que previamente estaba indeterminado. Las acciones libres del ser humano no pueden ser determinadas por el conocimiento divino como una condición *a priori*.<sup>1</sup> En este último sentido es que puede decirse que, al menos desde el punto de vista del preconocimiento divino, puede notarse que Tomás defiende una visión libertaria del albedrío.

Por su parte, y como una creencia articuladora de su sistema, Sanders considera que si se toma seriamente el lenguaje de las Escrituras, entonces se debe adoptar la perspectiva incompatibilista de la libertad, es decir, la concepción libertaria. Ésta sostiene que “un agente es libre con respecto a una determinada acción en un tiempo dado si en ese tiempo está en el agente el poder de refrenarse de la acción”.<sup>2</sup>

La firme convicción de que existe un intercambio de relaciones recíprocas entre Dios y el ser humano, junto con la intención de probar que Dios realmente responde, cambia de parecer (se arrepiente) y dialoga con sus criaturas, lleva a Sanders a considerar que la única opción para mantener tales relaciones es el libre albedrío en el sentido libertario.<sup>3</sup>

Como puede percibirse, tanto Tomás como Sanders tienen una concepción

<sup>1</sup>ST, I. 14. 8.

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 221. Esta definición es compartida por todos los teólogos de “openness of God”. Quien trata de definir más filosóficamente sus implicancias es Hasker (“A Philosophical Perspective”, 136-137).

<sup>3</sup>Véase la pág. 130.

libertaria del albedrío. En este sentido, Tomás considera que el conocimiento divino no es una condicionante *a priori* de los futuros contingentes, definición que comparte plenamente con Sanders. Sin embargo, y como se verá en la próxima sección, Tomás pareciera apartarse un poco de esta concepción al tratar con el tópico de la providencia divina. Véanse, pues, la diferencias que existen entre ambos teólogos en este sentido.

### Diferencias

Como se ha notado en el capítulo que analiza la posición de Tomás, éste considera que la providencia divina se deriva del hecho de que el entendimiento de Dios es la causa de las cosas, por lo tanto, en Él preexiste la razón de cada uno de sus efectos.<sup>1</sup> En este sentido, considera que “no siendo la providencia divina otra cosa que la razón del orden con que todas las cosas se refieren a su fin, es necesario que todas las cosas dependan tanto de la providencia divina, cuanto participan del ser”.<sup>2</sup>

Siguiendo esta línea de pensamiento, Tomás considera que nada sucede en el mundo sin que antes no haya sido determinado por él: “Mas siendo la voluntad divina soberanamente eficaz, síguese que no solamente lo que Dios quiere sucede, sino que además sucede del modo como él quiere”.<sup>3</sup>

A partir de este concepto de la providencia divina, Tomás elabora su concepto de

---

<sup>1</sup>ST, I. 22. 1.

<sup>2</sup>ST, I. 22. 2.

<sup>3</sup>ST, I. 19. 8.

predestinación, que derivaría directamente de ésta.<sup>1</sup> Esta “razón del orden de algunos a la salvación eterna”, que preexiste en la mente divina es una decisión realizada *ab aeterno* por Dios.<sup>2</sup> Esta concepción, muy cercana a la de Agustín, considera que la elección no depende del preconocimiento divino, ya que esto implicaría que Dios depende de sus criaturas.

Ya que la predestinación es una decisión que Dios hace unilateralmente *ab aeterno*, esto lleva naturalmente a la concepción de una doble predestinación :

La reprobación pues no indica solamente presciencia, sino que añade algo según la razón, como la providencia misma, según lo dicho (C. 22, a.1). Porque, así como la predestinación implica la voluntad de conferir la gracia y gloria, igualmente la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguno caiga en pecado, y de imponerle por él castigo de condenación.<sup>3</sup>

Esta concepción del determinismo providencial, unida a la interrelación que Tomás hace de la ciencia y la voluntad en Dios,<sup>4</sup> llevan finalmente a una negación del concepto libertario que éste había adoptado. Tomás concibe a la voluntad divina como totalmente soberana, y ya que ésta se fundamenta en la ciencia inmutable de Dios, concluye que: “La ciencia de Dios es la causa de las cosas, en unión con su voluntad”.<sup>5</sup> Al alinear la omnipotencia de Dios con su omnisciencia, Tomás interpreta que la voluntad de

---

<sup>1</sup>ST, I. 23. 1

<sup>2</sup>ST, I. 23. 2.

<sup>3</sup>ST, I. 23. 3.

<sup>4</sup>En Dios no puede existir tal cosa como un conocimiento previo a la voluntad, ya que ambas son inmutables. Esto es una conclusión lógica de la aseveración de Santo Tomás de que todos los atributos divinos son idénticos a la esencia divina (SCG, I. 65. 5; I. 73. 1).

<sup>5</sup>ST, I. 14. 9.

Dios es omnipotente, hecho que opacaría la libertad humana.

Para Sanders, antes que una soberanía específica, en la cual Dios determina cada detalle del futuro, las Escrituras presentan una concepción general de la providencia divina.<sup>1</sup> En esta visión, Dios ha creado un mundo que se maneja bajo ciertas reglas específicas que brindan significados, y ha capacitado al hombre para poder trabajar bajo estas condiciones. Ese trasfondo necesario, unido a la decisión de Dios de relacionarse con criaturas libres, hace que Dios no tenga una soberanía absoluta a un micro nivel personal, sino que trabaja a un macro nivel, a grandes trazos.<sup>2</sup> Dios tiene propósitos generales en conexión con los objetivos que tiene para su proyecto en esta tierra, y corre riesgos al hacerlo.

El juego de metáforas que Sanders utiliza para mostrar las diferencias que su visión presenta en relación con la de Tomás (el “alfarero” y el “director de teatro”) es un buen ejemplo para concluir esta sección.<sup>3</sup>

En el siguiente cuadro, pueden visualizarse de una manera rápida y a grandes trazos las diferencias y semejanzas entre Tomás y Sanders.

| Perspectiva de Tomás                                                                               | Perspectiva de Sanders                                                                           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Dios es soberano y controla todo en el mundo creado, incluyendo las acciones de los seres humanos. | La soberanía de Dios ha sido auto limitada en virtud de la creación de seres con libre albedrío. |

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 213.

<sup>2</sup>Ibid., 235.

<sup>3</sup>Véanse la págs. 133-134.

| Perspectiva de Tomás                                                                                                                               | Perspectiva de Sanders                                                                                                                                                                                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| El poder de Dios abarca todo el universo, aún así, no violenta la voluntad de sus criaturas.                                                       | El poder de Dios termina donde comienza la voluntad humana, y Dios mismo ha establecido esta auto limitación.                                                                                                                                        |
| El conocimiento de Dios abarca exhaustivamente todo, aún cada detalle del futuro. Esto incluye el conocimiento eterno de los futuros contingentes. | El conocimiento de Dios es limitado, ya que es co-extensivo con la realidad.<br><br>Puesto que el futuro no existe, Dios no puede conocerlo.                                                                                                         |
| Dios tiene un plan eterno, el cual se cumplirá estrictamente. Para él, no existen sorpresas o chascos.                                             | El plan de Dios tiene una cantidad de espacios en blanco, ya que las acciones o decisiones humanas no pueden ser previstas con certeza. La grandeza de Dios se manifiesta en el hecho de que es capaz de manejar cualquier situación que se presente |

| Perspectiva de Tomás                                                                                                                                                 | Perspectiva de Sanders                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| La profecía predictiva está fundamentada en el conocimiento exhaustivo de Dios en conjunto con su voluntad de que existan.                                           | La profecía está fundamentada en la anticipación perfecta de lo que sucederá (inferencia, causas, etc), y que depende de las decisiones libres de los seres humanos. Otras veces se explica por medio de la profecía condicional (Jonás y Nínive), y de la voluntad de Dios de realizar algo en el futuro unilateralmente (poner y sacar reyes). |
| El plan de Dios es tan inmutable como su naturaleza. La expresión que habla del arrepentimiento de Dios debe ser explicada como metafórica.                          | Dios está listo permanentemente para ajustar sus planes a las circunstancias. Si el plan A falla, cambia hacia el plan B.                                                                                                                                                                                                                        |
| La predestinación es una decisión <i>ab aeterno</i> realizada independientemente por Dios. Ha destinado una multitud para que acepte los beneficios de la salvación. | La predestinación no se relaciona con los individuos, sino que es la bendición de Dios sobre los que se arrepientan y crean libremente. A veces también puede incluir la designación de Dios para el servicio.                                                                                                                                   |

Expuestas las semejanzas y diferencias que se presentan en los dos sistemas filosófico-teológicos en estudio, la siguiente etapa en esta investigación será presentar las ventajas y desventajas que presentan a la hora de resolver la tensión que existe entre la

omnisciencia divina y la libertad humana.

**Omnisciencia divina y libertad humana: ventajas y  
desventajas en la resolución de la tensión**

Las distintas maneras en las que Tomás y Sanders conciben tanto la omnisciencia divina como la libertad humana servirá para comprender mejor las ventajas y debilidades que cada uno presenta al intentar resolver la tensión que existe entre estos dos conceptos. Primero se expondrá sintéticamente la posición de Tomás, junto con los puntos fuertes y débiles, para luego hacer lo propio con Sanders.

Omnisciencia divina y libertad humana en Tomás:

ventajas y desventajas

Para Tomás de Aquino, aparentemente, existe una incompatibilidad entre el preconocimiento divino (en el sentido estricto) y la libertad humana. Esto puede evidenciarse al considerar la defensa que Tomás realiza de los futuros contingentes al tratar con el conocimiento de Dios. Para Tomás, el preconocimiento de Dios impondría necesidad a los futuros contingentes,<sup>1</sup> ya que su conocimiento es necesario y perfecto, y que a un conocimiento tal sólo puede corresponder un objeto conocido necesario y perfecto.<sup>2</sup>

Tomás intenta conciliar esta tensión por medio de la atemporalidad de Dios y de la analogía que presenta entre el conocimiento humano y el divino. Por una parte, Tomás

---

<sup>1</sup>Véanse las págs. 73-76.

<sup>2</sup>ST, I. 14. 13.

niega que exista, estrictamente hablando, un pre-conocimiento en Dios, ya que en su atemporalidad, todos los objetos le son presentes a su vista *ab aeterno*.<sup>1</sup> Esto se logra por medio de una distinción de la existencia de las cosas tal como son en sí mismas (contingentes con respecto al presente), y tal como son en la mente de Dios, es decir, necesarias (debido a que en la mente de Dios sólo existe un presente intemporal).

Es decir, que tanto desde el punto de vista ontológico como del epistemológico, no existe pre-conocimiento, ya que el ser de Dios es atemporal, y su conocimiento no depende de los objetos externos,<sup>2</sup> es perfecto, completo, intuitivo y autosuficiente.

Como ya se ha dicho, Tomás plantea la omnisciencia divina en analogía con el conocimiento humano en una relación directa de sujeto conocedor y objeto conocido. En esta relación el objeto está presente, abierto a la visión o conocimiento divino desde toda la eternidad y por toda la eternidad. La presciencia divina está concebida aquí en los términos de visión en el marco de la atemporalidad. Para Tomás, entonces, el conocimiento con certeza del futuro por parte de Dios implica dos elementos: visión y atemporalidad. Esta definición permitiría negar a Tomás el preconocimiento en Dios, argumento que también rechazaría la idea de que este pre-conocimiento impone necesidad al objeto conocido, ya que Dios lo conoce cuando está en acto, y no meramente en potencia.

---

<sup>1</sup>Ibid.

<sup>2</sup>Tomás resalta el hecho de que en el acto del conocimiento humano, tanto el objeto a conocer como el intelecto que conocerá permanecen en potencia antes del acto mismo del conocimiento. Sin embargo, en Dios no es así, ya que esto implicaría que en Dios existe alguna potencialidad (*ST*, I. 14. 2).

Esto le permite a Tomás afirmar las dos cosas: el perfecto conocimiento del futuro por parte de Dios y la absoluta libertad humana.

Este intento de resolver la tensión en estudio cuenta, desde el punto de vista de Sanders, con algunas ventajas y desventajas, que se presentarán a continuación.

### **Ventajas**

Incluso el lector más desprevenido notará la minuciosidad, “su expresión sobria y precisa, su planteamiento de la cuestiones, que, como ha dicho Eucken, siempre busca un ‘porqué’, la demostración rigurosamente concatenada y la exposición luminosa, y en esto es imitador incomparable de Aristóteles, el lógico más grande de todos los siglos”.<sup>1</sup> No sólo se dedica a plantear su posición, sino que intenta salvar los argumentos que podrían surgir en su contra. Gracias a la unidad y sistematicidad de su sistema teológico, éste se convirtió en uno de los más influyentes, no sólo en la Iglesia Católica, que ha aceptado su posición como la oficial,<sup>2</sup> sino que ha influenciado también el pensamiento protestante en cuanto a la tensión en estudio.<sup>3</sup>

Una de las causas puede haber sido que la idea de Dios desempeña una papel fundamental en el sistema teológico de Tomás,<sup>4</sup> y por lo tanto tiende a definir sus

---

<sup>1</sup>Manser, 191.

<sup>2</sup>Hans Küng, *Does God Exist?*, 8.

<sup>3</sup>Véase la pág. 53.

<sup>4</sup>“La doctrina sagrada no trata de Dios y de las criaturas igualmente. Se ocupa de Dios principalmente; de la criaturas en cuanto con Dios se relacionan, como con su principio o fin” (*ST*, I. 1. 4).

atributos en una manera supereminente, en particular la omnisciencia divina, sin imponer ninguna limitación a ésta.

Otra de las posibles razones por las que su sistema fue aceptado es que intentó mantener la posición que los primeros cristianos tenían en cuanto a la relación que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Los Padres de la iglesia, tal como se vio en el primer capítulo,<sup>1</sup> consideraban que las Escrituras presentaban suficientes evidencias como para afirmar tanto el preconocimiento divino de los hechos futuros contingentes como el libre albedrío del ser humano, aunque no elaboraron en extensión su postura, ni hicieron una explicación exhaustiva de cómo resolverían la tensión en estudio.<sup>2</sup>

Su intento de defensa tanto de la idea de un Dios que tiene una providencia específica como de los futuros contingentes, y con ello la perspectiva libertaria del hombre, también debe ser tenido en cuenta. Tomás, *a priori*, no niega la libertad humana.<sup>3</sup> La explicación de Tomás del concepto de libre albedrío (*liberum arbitrium*) pareciera mucho más cerca de la perspectiva libertaria que de la concepción compatibilista de la libertad. Mientras que el fundamento para la posición compatibilista es que uno puede actuar como desea (aunque la voluntad sea determinada en sí misma), Tomás señala que:

---

<sup>1</sup>Véase las págs. 23-26.

<sup>2</sup>Justino, *Primera Apología*, *The Ante-Nicene Fathers*, 1: 300; Ireneo, *Contra las herejías*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 1: 821); Teófilo, *Teófilo a Autolico*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 163); Tertuliano, *Elucidaciones*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 3: 363).

<sup>3</sup>Aunque, como se verá después, su sistema parecería llevarlo en la dirección contraria a esta afirmación.

“la decisión está abierta a varias posibilidades, no determinada a una”.<sup>1</sup>

A pesar de la contribución que Tomás hizo a la teología católica y protestante, y de ciertas ventajas que presenta su sistema, éste ha suscitado varias reacciones.

### **Desventajas**

En primer lugar, y como una cuestión fundamental a la posición de Tomás, se encuentra el rechazo por parte de Sanders de los presupuestos de la atemporalidad y la inmutabilidad, tomados de la filosofía griega antigua, y que es fundacional para el sistema tomista.<sup>2</sup> Sanders piensa que este concepto no se halla en la Biblia, y que ha llevado a una mala comprensión de la forma en la que Dios se maneja con el mundo, ya que ha llevado a pensar de Dios en términos de un ser que no se relaciona con sus criaturas.<sup>3</sup>

Para Tomás, en cambio, el conocimiento llega por medio de la abstracción, que se fundamenta en los sentidos, pero que está destinada a producir un alejamiento de la materia, para poder llegar a las categorías universales. Es decir, a fin de que un objeto pueda ser definido en el ámbito cognoscitivo, la razón debe primero eliminar, mediante la abstracción, sus características sensibles y mutables.<sup>4</sup> Para Tomás, todas las características que se presentan de Dios en la Biblia que se relacionan con el tiempo o el espacio, deben

---

<sup>1</sup>ST, IV. 83. 1-3.

<sup>2</sup>Esta es la acusación de Sanders: “As the zenith of medieval thought, Aquinas epitomizes the tensions of the biblical-classical synthesis in attempting to reconcile the God of historical action depicted in the Bible with the Hellenic deity beyond the categories of history” (Sanders, *The God Who Risks*, 153).

<sup>3</sup>Ibid., 173.

<sup>4</sup>Véanse las págs. 66 y 67.

ser tomadas como antropomórficas. Por lo tanto, al leer la Biblia, hay que abstraer su mensaje para llegar a una verdadera comprensión del ser.

Por otro lado, ante el cargo que hace Sanders del Dios de Tomás, no relacionado con el ser humano, se explica desde el punto de vista de Tomás teniendo en cuenta la distinción entre materia y forma en su pensamiento. En Dios no puede haber materia, ya que la materia se relaciona con lo temporal y potencial, por lo tanto es lógico que no se relacione con el mundo, compuesto de materia y de forma.<sup>1</sup>

Para Sanders, en cambio, las Escrituras presentan otra visión del ser de Dios, no como una categoría sino como una persona que entra en relación con el ser humano en su historia.<sup>2</sup> Éste énfasis no es aislado, sino que se halla presente en gran manera en el pensamiento contemporáneo, que se ha dedicado a revisar el concepto clásico de Dios, sobre todo la categoría atemporal de Dios,<sup>3</sup> en un intento por presentar un Dios que se relaciona significativamente con el ser humano.

Aún si se acepta el presupuesto de la atemporalidad para el ser y el conocer de Dios, algunos interrogantes han surgido, en cuanto a la coherencia interna de la manera en

---

<sup>1</sup>Véanse las págs. 63-64.

<sup>2</sup>“In contrast, the gospel is not about a God abstracted from historical particularity. It is about God who becomes human, experiences the vicissitudes of earthly existence, even the point of death, is resurrected and seeks the work through his “body” of believers to accomplish his purposes. The biblical writers see *God* not as a category but as a person who has entered into relation with us in history. Whereas Aristotle’s God had no friends, in the biblical tradition God and Abraham are friends” (Ibid., 174).

<sup>3</sup>Por ejemplo, Hans Küng, *La encarnación de Dios*, 696-796; Fernando Canale, “La cosmovisión teológica y su influencia sobre la Iglesia Adventista del Séptimo Día”, *Enfoques* XI, Nos. 1 y 2 (1999): 101-122.

que Tomás resuelve esta tensión. Tomás sugirió que existen dos formas en las que una cosa contingente puede existir: una es tal como es en sí misma, temporalmente, y otra tal como existe en la mente de Dios, atemporalmente, y por lo tanto ya no es contingente sino necesaria.<sup>1</sup> En este sentido, se niega rotundamente que Dios tenga preconocimiento, ya que su conocimiento atemporal es sólo de los hechos verdaderos y necesarios.

Sin embargo, se ha cuestionado gravemente la idea de esta distinción.<sup>2</sup> Por ejemplo, se menciona que el conocimiento de Dios puede ser visto como atemporal (o sin duración) desde la perspectiva divina, pero también se sostiene que el concepto de preconocimiento divino aún tiene una aplicación: no al conocimiento de un conocedor atemporal de ciertos eventos o acciones, sino al reconocimiento de un agente temporal del conocimiento atemporal.<sup>3</sup> En este sentido, Helm arguye que:

Si es adecuado hablar del conocimiento de Dios en esta manera atemporal [esto incluye también visión], entonces desde el punto de vista en el tiempo del agente temporal Dios conoce por anticipado. Si Dios tiene preconocimiento de esta manera, entonces fue verdad ayer que Dios conoció *p*. Sin embargo, este conocimiento es pasado, y por lo tanto invariable, y necesario. Por lo tanto no puede existir libre albedrío, aún si el

---

<sup>1</sup>*ST*, I. 14. 13. Al afirmar que Dios conoce los eventos por tenerlos eternamente presentes en él, Tomás rechaza la premisa del argumento en cuanto a lo contingente, ya que esta atribuye un estado mental pasado a Dios junto con una existencia futura a los eventos

<sup>2</sup>Sanders utiliza esta crítica en su intento de demostrar que el preconocimiento no es útil para la providencia divina (Sanders, *The God Who Risks*, 200-202).

<sup>3</sup>Este argumento se encuentra originariamente en Paul Helm, “Timelessness and Foreknowledge”, *Mind* 84 (1975): 516-527. Para una comprensión adicional de esta perspectiva, véase Thomas V. Morris, *Our Idea of God, An Introduction to Philosophical Theology* (Notre Dame, London: University of Notre Dame, 1991), 97-99.

conocimiento por parte de Dios de las acciones humanas es atemporal.<sup>1</sup>

Así, el concepto de duración de la eternidad, aplicado al conocimiento divino, resulta en una doctrina del determinismo teológico.<sup>2</sup> El completo conocimiento del mundo por parte de Dios en una sola mirada atemporal se convierte en una condición *a priori* a la cual todos los eventos deben corresponder estrictamente.<sup>3</sup>

Otra de las objeciones que se han presentado a la de un conocedor atemporal, se encuentra la idea de que cualquier actividad mental, tales como reflexionar y deliberar, implican duración temporal; y otras, tales como recordar, anticipar e intentar implican un antes o un después de los objetos conocidos.<sup>4</sup>

Sin embargo, para Tomás, no existen tales actos en Dios, ya que deliberar implica un período de tiempo en el cual Dios aún no sabe lo que hará (temporalidad y

<sup>1</sup>Ibid., 525.

<sup>2</sup>Esta dificultad ha sido confesada aún por teólogos tomistas: “One the most difficult problems of traditional theism is the reconciliation of human freedom with the divine omniscience. The problem is no one of foresight; we are no puzzled by the question: How can I be free if God infallibly foresees my free actions? Since God is essentially above time, he does not foresee, he sees, he knows. The problem is rather: Does God know what I freely decide because I freely decide it? If he does, then depends to some extent on me, his knowledge is determined by my free choice, he ‘learns’ something from me. This seems to be incompatible with God’s immutability, whic demands that God should know my free choice without being in the least affected by me. How this can be reconcild with human freedom eludes all attempts at clarifications” (Joseph Donceel, “Second Thoughts on the Nature of God”, *Thought* 46 [Spring 1971]: 356).

<sup>3</sup>Sanders (*The God Who Risks*, 221) cita a Haskers, que presenta un argumento muy similar al expuesto.

<sup>4</sup>Este argumento ha sido sugerido, entro otros, por Robert C. Coburn, “Professor Malcom on God”, *Australasian Journal of Philosophy* 41 (1963): 155 y Nelson Pike, *God and Timelessness* (New York, NY: Schoken Books, 1970), 123-127.

potencialidad). Por otro lado, si reflexionar se entiende como una progresión mental de lo desconocido a lo conocido, también implica temporalidad y potencialidad.<sup>1</sup> La misma reflexión sugiere decidir, ya que es precedida por un estado de indecisión. Recordar y anticipar, por otro lado, pueden ser atributos de un Dios eterno pero no atemporal.

Este es un aspecto grave para la teoría tomista, ya que estaría negando tres aspectos de la personalidad que han sido claves para un concepto judío-cristiano de Dios: conocer, actuar y responder, que corresponden a la aseveración de que Dios es el creador y sustentador del universo, ha dado leyes morales a los seres humanos y ha actuado en la historia para redimir a su pueblo.<sup>2</sup>

Un aspecto que se desprende de la atemporalidad del ser de Dios en Tomás es el control providencial que Dios ejerce en este mundo,<sup>3</sup> que unido a la interrelación que existe entre la ciencia (el conocimiento de Dios) y su voluntad,<sup>4</sup> finalmente terminan en una doble predestinación, anulando de esta manera la libertad del ser humano.<sup>5</sup>

Para Sanders, esta soberanía exhaustiva y perfecta, donde Dios determina cada detalle que tiene que ver las decisiones humanas, no es bíblica. En cambio, cree que la Biblia presenta a Dios como frustrado (Gen 6:6), arrepintiéndose (Exo 32:14), utilizando planes alternativos (Exo 4:14), y abierto a responder a lo que las criaturas deciden realizar

---

<sup>1</sup>ST, I. 14. 7.

<sup>2</sup>Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 146.

<sup>3</sup>Véanse las págs. 82-84.

<sup>4</sup>Véanse págs. 86-89.

<sup>5</sup>Esto es claro en ST, I. 23. 1-8.

(Jer 18:6-10). Si Dios siempre realiza precisamente lo que desea en todas las situaciones, las actitudes que denotan estos textos no tendrían sentido.<sup>1</sup> Sanders cree firmemente en que Dios establece verdaderas relaciones recíprocas con el ser humano,<sup>2</sup> y que este tipo de relación decide garantizar absoluta libertad en su accionar,<sup>3</sup> lo que podría explicar que no siempre se cumple la voluntad de Dios para el ser humano.<sup>4</sup>

Aunque Tomás señala los versículos bíblicos como meros “antropomorfismos”,<sup>5</sup> indicando que deben ser interpretados subordinadamente a aquellos que verdaderamente indican la naturaleza divina,<sup>6</sup> queda el interrogante acerca de cómo puede salvar la libertad humana del determinismo providencial.

La historia ha demostrado que desde el comienzo de la Iglesia Cristiana, tal como se ha visto en el estudio de la manera en la que concebían esta tensión los Padres de la

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 213.

<sup>2</sup>No como la metáfora de la columna en el pensamiento clásico, que considera que las relaciones se dan verdaderamente sólo en quien se relaciona con la columna (Dios), y no desde la perspectiva de la columna misma.

<sup>3</sup>El problema de la no-relacionalidad del ser de Dios es un hecho reconocido por los tomistas en la actualidad. Estos nuevos desafíos los han forzado a reelaborar la postura de Tomás, inclinándose cada vez más hacia un Dios que es capaz de relacionarse dinámicamente con sus criaturas (Véase W. Norris Clarke, “Person, Being, and St. Thomas”, *Communio: International Catholic Review* 19 [Winter 1992]: 601-618).

<sup>4</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 235.

<sup>5</sup>Tomás consistentemente interpreta los pasajes citados en sentido metafórico: con respecto a la inmutabilidad, (véase *ST*, I. 9. 1); en relación con la voluntad de Dios (*ST*, I. 19. 8) y acerca del alma en Dios (*ST*, I. 3.2).

<sup>6</sup>Por ejemplo, Éx 3: 14, véase *ST*, I. 2. 3.

Iglesia, pasando por Pelagio y Arminio hasta llegar a nuestros días,<sup>1</sup> que existieron grandes intentos por elaborar una doctrina que sea fiel a los dos extremos de la tensión: la omnisciencia divina, por un lado, y la libertad humana, por el otro. En este sentido, pareciera que Tomás rechaza (quizás inconscientemente) un concepto que previamente había intentado defender: el libre albedrío.<sup>2</sup>

En resumen, aunque Tomás intenta defender firmemente tanto la omnisciencia divina como la libertad humana, al tratar de mantener el equilibrio de esta tensión con aspectos relacionados, tales como la providencia y predestinación, pareciera que cede en uno de los dos polos, a saber, el libre albedrío. Si no, ¿cómo podría entenderse la idea de que Dios llega a determinar incluso el número de los elegidos, independientemente de su preconocimiento, por su propia elección y determinación?<sup>3</sup> Es cierto que Tomás intenta salvar esta acusación por medio de la premoción,<sup>4</sup> pero todavía no es claro cómo no puede

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 164-165.

<sup>2</sup>William Craig lo expresa de este modo: “In maintaining that God’s knowledge is the cause of everything God knows, Thomas transforms the universe into a nexus which, though freely chosen by God, is causally determined from above, thus eliminating human freedom” (Craig, “Aquinas on God’s Knowledge of Future Contingents”, *Thomist* 54 [1990]: 79).

<sup>3</sup> “Debe, por tanto, decirse que para Dios el número de los predestinados es cierto, no sólo formal sino aun materialmente. Es de advertir, sin embargo, que este número es cierto para Dios, no sólo por razón del conocimiento, es decir, porque sabe cuántos han de salvarse, pues de este modo es también conocido por Él el número de gotas de lluvia, y el de arenas de mar; sino en razón de su elección y determinación de cada uno” (*ST*, I. 23. 7).

<sup>4</sup>Véanse las páginas 86-88 .

ser determinante la causa primera, ya que sin ésta la segunda no podría existir.<sup>1</sup> Además, pareciera que su concepción atemporal del ser de Dios, al equilibrar tanto su conocimiento como su voluntad, también lo lleva a ceder en uno de los dos polos de la tensión: el libre albedrío.

Al haber señalado la ventajas y desventajas más evidentes en la percepción por parte de Tomás de la tensión en estudio, resta todavía mencionar las mismas en el pensamiento de Sanders.

#### Omnisciencia divina y libertad humana en Sanders:

##### ventajas y desventajas

Sanders, *a priori*, niega que exista una tensión entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Dos conceptos lo llevan definir la tensión de esta manera. Por un lado, la concepción temporal del ser de Dios relacionado con su creación. Si Dios es temporal, debe manejarse de la misma manera que el ser humano con el tiempo. Considerando que, ontológicamente, el futuro difiere del pasado y del presente en el sentido de que aún no ha llegado a ser, entonces no existe absolutamente ninguna acción futura que pueda ser conocida. En este sentido, el conocimiento de Dios es “co-extensivo con la realidad”, y por lo tanto es incapaz de aprehender el futuro.

En este sentido, Sanders extiende un concepto elaborado por Tomás, pero relacionado con la omnipotencia. Si la omnipotencia es definida como la capacidad de

---

<sup>1</sup>“Dios mueve la voluntad del hombre como motor al universal objeto de ella, que es el bien; y sin esta moción universal el hombre no puede querer cosa” (ST, V. 9. 6).

realizar todo lo lógicamente posible,<sup>1</sup> nada impide que se defina la omnisciencia como la capacidad de conocer todo lo que es posible conocer.<sup>2</sup> Como las acciones futuras no existen, es lógico que no puedan ser conocidas, concluye Sanders.

Por el otro lado, la visión libertaria del ser humano que Sanders sigue, junto con ciertas presuposiciones acerca del preconocimiento determinista, también lo conducen a negar el preconocimiento divino. Si Dios llegara a conocer el futuro, éste estaría fijo y cerrado, por lo tanto determinado unilateralmente por Él.<sup>3</sup> Para Sanders, “el futuro no está fijado sino abierto a lo que Dios y los seres humanos decidan realizar”.<sup>4</sup> El conocimiento de Dios es dependiente de lo que las criaturas libremente elijan hacer.

De lo expuesto se deduce que para Sanders no existe tensión alguna entre la omnisciencia divina y la libertad humana, ya que no existe un preconocimiento de los futuros contingentes por parte de Dios. Esta visión, relativamente nueva en la historia del desenvolvimiento de la controversia, también presenta algunas ventajas y desventajas a la hora de resolver la tensión.

---

<sup>1</sup>El clásico argumento de Tomás, que afirma que Dios no puede crear un círculo cuadrado.

<sup>2</sup>Sanders utiliza este argumento para responder a aquellos que denominan a su postura como “omnisciencia limitada o atenuada”. Sanders responde que: “But if omnipotence, following to Aquinas, is defined as the ability to do all that is logically possible and if this not an attenuated understanding of divine power, then why should omniscience, defined as the knowing of all that is possible to know, be an attenuated view of divine knowledge?” (Sanders, *The God Who Risks*, 199).

<sup>3</sup>Ibid., 73.

<sup>4</sup>Ibid., 199.

## Ventajas

La metodología utilizada, el lenguaje claro y lúcido, junto con una detallada investigación hacen de su posición “una rara combinación de claridad filosófica con una erudición bíblica y teológica”.<sup>1</sup>

Es decir, una de las ventajas que resaltan a primera vista en la posición de Sanders es que considera la manera en la que Dios se relaciona con el mundo (aspecto importantísimo para resolver al tensión en estudio) no desde categorías filosóficas, sino desde “la revelación de las Escrituras”.<sup>2</sup> Esto puede notarse al tener en cuenta que le dedica casi la mitad de su libro a tratar con los textos bíblicos que de alguna manera se relacionan con la tensión.<sup>3</sup>

La búsqueda que realiza del desarrollo histórico de la tensión en estudio, al igual que la amplia bibliografía que utiliza evidencian una seria y ardua investigación. Su énfasis en apartarse de las categorías filosóficas griegas antiguas de las que la teología se

---

<sup>1</sup>C. Stephan Evans, en la contratapa del libro de Sanders menciona que: “*The God Who Risks* is motivated by a deep desire to be a faithful to biblical revelation, even when this requires critical reflection on the theological tradition. It evidences a rare combination of philosophical clarity and biblical and theological erudition. Many will find things to disagree with this book, but everyone should agree that it has significantly raised the level of discussion”.

<sup>2</sup>“If the divine project and the particular paths God has sovereignly elected to pursue in history are kept in mind, then it is possible to qualify the traditional list of divine attributes in light of the scriptural revelation” (Sanders, *The God Who Risks*, 175).

<sup>3</sup>Si bien es cierto que sigue el orden propio de un teólogo sistemático, presentando primero el asunto tal como aparece en las Escrituras, luego en la tradición cristiana (la historia), para terminar relacionando el tema con la vida práctica de sus contemporáneos, también es cierto que la exégesis de los pasajes abarca un porcentaje considerable de su obra.

ha estado sirviendo hasta ahora, para acercarse a una concepción más bíblica del ser de Dios ha sido reconocida por los protestantes en general.<sup>1</sup>

Su interés en presentar a un Dios que se relaciona significativamente con el ser humano, que busca la cooperación del hombre para alcanzar los objetivos que tiene en relación con su proyecto para esta tierra y que es capaz de sufrir por sus criaturas, es un intento valioso por acercar la teología a las demandas de la vida cristiana.<sup>2</sup> De hecho, sus respuestas a objeciones serias al Dios de la Biblia, que incluyen tópicos tales como la teodicea, el origen del mal y el sufrimiento que afecta a las personas “inocentes” ha ayudado en la elaboración de respuestas teológicas a estos cuestionamientos,<sup>3</sup> al igual que ha producido un acercamiento significativo hacia el cristianismo por parte de grupos antagónicos a éste.<sup>4</sup>

Pero quizás el aspecto que más resalte es su concepción libertaria del ser humano, que responde a un espíritu libertario de la posmodernidad.<sup>5</sup> Su visión, dentro del protestantismo, y de los evangélicos en particular, ha tendido a equilibrar ciertas posturas

<sup>1</sup>“God Vs. God. Two competing theologies view for the future of evangelicalism”. 34.

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 237.

<sup>3</sup>David Basinger, “Infant Suffering: A Response to Chingell”, *Religious Studies* 35 (1999): 363-369.

<sup>4</sup>Como por ejemplo, familiares de los judíos que murieron en el holocausto (Véase *Open Theism* [<http://www.opentheism.org/information.htm>], septiembre 1999).

<sup>5</sup>David Cheetman, “Postmodernism, Freedom and Religion”, *Theology* (January-February 2000): 29-36.

históricas, como la de la predestinación derivada del calvinismo.<sup>1</sup>

Esta nueva postura ha tenido una buena acogida por ciertos círculos teológicos, pero también ha motivado una fuerte reacción tanto desde la teología clásica como de otras ramas teológicas. Véanse, pues, las desventajas señaladas en la visión de Sanders.

### **Desventajas**

Si bien el resultado de la forma en la que Sanders resuelve la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana no ha sido criticado, ya que termina defendiendo fuertemente el libre albedrío,<sup>2</sup> sí han surgido reacciones a la manera en la que Sanders suprime uno de los dos polos de la tensión: el preconocimiento divino.

De hecho, la postura clásica afirma el conocimiento divino absoluto de los futuros contingentes. Esto puede verse claramente en la sección en la que Tomás trata de los futuros contingentes y la ciencia de Dios, donde, en primer lugar, cita un versículo con el que fundamenta su postura:

Contra esto está escrito (*Ps 32, 15*): *El que ha formado el corazón de ellos uno por uno, el que entiende todas sus obras*, es decir, de los hombres. Las obras de los hombres son contingentes, pues dependen de su libre albedrío. Luego Dios conoce los futuros contingentes.<sup>3</sup>

Esta crítica, por arbitraria que parezca, está dirigida al uso de las fuentes por parte

---

<sup>1</sup>Terrance Tiessen, "Divine Justice and Universal Grace: A Calvinistic Proposal", *Evangelical Review of Theology* 21 (January 1997): 65.

<sup>2</sup>Salvo desde la teología de la predestinación calvinista (Véase: William Hasker, *Tradition, Divine Transcendence, and the Waiting Father* [[http://www.opentheism.org/tradition,\\_csr.htm](http://www.opentheism.org/tradition,_csr.htm)], agosto de 2000).

<sup>3</sup>*ST*, I. 14. 13.

de Sanders, ya que él considera que una interpretación adecuada de los atributos de Dios debe ser sostenida desde las Escrituras.<sup>1</sup> En este sentido, pareciera que Sanders no hace justicia a todas las profecías presentes en las Escrituras. Es cierto que analiza muchas de ellas, pero su método “pareciera ser selectivo”, al tratar sólo con aquellas profecías que se pueden explicar por medio de su postura.<sup>2</sup>

De hecho, existen algunas profecías que, de no explicarse por medio del preconocimiento divino, darían a entender una predestinación por parte de Dios. Tal es el caso de la predicción que aparece en Sal 41: 9, donde se anticipa que un “amigo íntimo”, el que comía del pan de Cristo, lo traicionaría (Véase Mat 26: 20-25). También se mencionan la advertencia de Cristo a Pedro, donde se le pre-dice que lo habría de negar tres veces antes de que el gallo cantase (Mt 26: 33; véase Mt 26: 69-75). Lo interesante es que las Escrituras mencionan detalles mínimos, como “las treinta piezas de plata”, que serían arrojadas por el traidor “en el Templo del Señor” (Zac 11:12, 13; véase Mt 27: 3-10); o el hecho de que las vestiduras de Jesús serían repartidas por los soldados, echando los dados sobre ellas (Sal 22: 8; véase Mt 27:35). Haciendo referencia a estas profecías, Timm declara que: “Hay apenas dos opciones satisfactorias para estas profecías: o son fruto de una presciencia divina, o los instrumentos humanos no fueron completamente libres en sus acciones, pues ya estaban determinadas”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>“...is possible to qualify the traditional list of divine attributes in light of the scriptural revelation” (Sanders, *The God Who Risks*, 175).

<sup>2</sup>Stephen N. Williams, “Were the Biblical Prophecies Mere Probabilities?”, *Christianity Today* Vol. 5, N° 6 (November-December 1999): 16.

<sup>3</sup>Timm, “A Presciencia Divina -Relativa ou Absoluta?”, 18.

Se han encontrado más de 191 profecías bíblicas que hacen referencia a diversos aspectos de la vida del Mesías, incluyendo su nacimiento en la ciudad de Belén (Mi 5:2; véase Mat 2: 1-6); la purificación del templo (Mal 3: 1; véase Jn 2: 12-17) y su sufrimiento y muerte en la cruz (Is 53: 2-12; véase Mt 26-27; Mr 15; Lc 22-23 y Jn 18-19).<sup>1</sup> Todas estas profecías parecerían mostrar algún tipo de preconocimiento en Dios.

Puede notarse la metodología con la que trata Sanders los pasajes que apoyan fuertemente un preconocimiento por parte de Dios. Al comentar los versículos que Mateo interpreta como profecías veterotestamentarias para la huida de José, María y Jesús a Egipto (Os 11: 1), o el nacimiento de Jesús en Belén (Mt 2: 5), por ejemplo, Sanders cree que para este evangelista, “tales eventos no son el cumplimiento de antiguas predicciones con respecto al Mesías; sino que sirven para demostrar que Jesús tuvo experiencias similares a las de Israel” (justifica esto diciendo que el pasaje de Oseas se refiere primariamente al Éxodo en los días de Moisés).<sup>2</sup>

En su intento de demostrar que los pasajes que los evangelistas interpretan como auténticas profecías veterotestamentarias, Sanders llega a decir que:

El hecho de que Jesús vino de Nazaret generó una “predicción” en [Mat] 2: 23. Es en retrospectiva que los escritores del Nuevo Testamento leen el Antiguo Testamento en busca de paralelos o recapitulaciones entre la vida de Jesús y los eventos del Antiguo Testamento.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Norman Geisler, *Creating God in the Image of Man? The New “Open” View of God- Neotheism Dangerous Drift* (Minneapolis, Minesota: Bethany House Publishers, 1997), 137.

<sup>2</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 133.

<sup>3</sup>Ibid., 134.

En este sentido, Sanders pareciera establecer una norma extra bíblica para determinar cuándo los profetas “elaboran” una profecía y cuando en realidad están citando una profecía verdadera.

Por otro lado, su visión de una providencia general, a grandes líneas (a un macro nivel), pareciera estar contrapuesta a ciertos pasajes que determinan una providencia más bien específica, aunque siempre respetando la libertad humana. Por ejemplo, las Escrituras mencionan con 150 años de anticipación que un individuo, llamado Ciro, a quien se denomina “el siervo de Jehová” tomaría Babilonia y libertaría al pueblo judío de su cautiverio (Is 44:28; 45: 1-6); o los numerosos detalles que anticipan la toma de Babilonia con una precisión exacta (Jer 50-51).<sup>1</sup> Otro ejemplo es el anuncio de la aparición del rey Josías con años de antelación, anunciando que derribaría los altares paganos y destruiría el sacerdocio pagano que predominaba en Israel (1 Re 13: 2-3 y 2 Re 22: 1; 23: 15, 16).

Si bien el énfasis de Sanders en un apropiado entendimiento de la presciencia divina desde las Escrituras, junto con su deseo de relacionarlo con una adecuada comprensión de la libertad humana es loable, debiera hacerlo “sin sacrificar lo que las grandes corrientes del cristianismo ortodoxo, Católicos y protestantes, Calvinistas y Arminianos por igual, han mantenido acerca de la omnisciencia de Dios”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>De acuerdo con Timm, aquí, en cierto sentido, parecieran mezclarse tanto la providencia divina, que había declarado el rumbo que destinaría a los imperios de este mundo, y la presciencia divina, que anticipó los detalles de la forma en la que Dios trabajaría en conjunto con los seres humanos para llegar a esos objetivos (Timm, “A Presciencia Divina -Relativa ou Absoluta?”, 17).

<sup>2</sup>“God Vs. God. Two competing theologies view for the future of evangelicalism”. 34.

Con respecto a su concepción de la forma en la que el preconocimiento divino influiría en el libre albedrío, también han levantado algunos interrogantes. En varias secciones de su libro, Sanders sigue el modelo de Hasker, al declarar la incompatibilidad entre el preconocimiento divino y la libertad humana.<sup>1</sup> El argumento sería el siguiente: Si Dios conoce por anticipado lo que determinada persona hará en el futuro, entonces esa persona está obligada a realizarlo.<sup>2</sup> Este argumento está basado en el hecho de que Dios sólo puede conocer lo verdadero, y si es verdadero hoy que Dios conoce que “César” hará *x* mañana, entonces “César” está obligado a realizarlo.

Aparentemente, este argumento estaría confundiendo dos esferas totalmente diferentes: la epistemológica y la ontológica. El argumento dice que si Dios conoce algo (esfera epistemológica), eso implica la necesidad de su existencia (esfera ontológica). En decir, estaría fundamentada en el presupuesto de que una realidad epistemológica (el conocimiento de Dios) es la causa de una realidad ontológica (las acciones del hombre).<sup>3</sup>

Sin embargo, la ilegitimidad de la transición desde la esfera epistemológica a la ontológica fue presentada ya por Gaunilo (siglo XI) en su réplica al argumento ontológico de Anselmo.<sup>4</sup> Un perfecto conocimiento (idea) no entabla necesariamente la existencia del

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 194-207. Véanse especialmente las notas finales 126 y 134.

<sup>2</sup>Para una exposición exhaustiva de este argumento, véanse las págs. 128 y 129.

<sup>3</sup>Hasker lo plantea de esta manera: “If God were to foreknow human actions, there would in general be nothing other than the foreknowledge itself that would cause or prevent such actions” (Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 142).

<sup>4</sup>Alvin Plantinga, ed. *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, 3-13.

objeto conocido. Es decir, el conocimiento no es la causa de la existencia del objeto. Más bien, la relación causa-efecto es inversa: en la relación de conocimiento, el objeto determina al sujeto.<sup>1</sup> En este sentido pareciera que Sanders, siguiendo a Hasker,<sup>2</sup> también afirma esta confusión entre la esfera ontológica y epistemológica.<sup>3</sup>

### El problema del lenguaje religioso

De lo expuesto, puede percibirse que los presupuestos adoptados por cada teólogo, particularmente la atemporalidad y la temporalidad unívoca del ser Dios, determinan la posición que tienen con respecto a la tensión en estudio. Es precisamente en la forma que predicán de Dios donde estos presupuestos se explicitan y convergen. Esto introduce un tema que, debido a su importancia, merece un tratamiento por separado. Se está tratando específicamente acerca del problema del lenguaje religioso, que en estas últimas décadas ha tomado un auge especial.<sup>4</sup> De hecho, históricamente, las diferencias en la utilización

---

<sup>1</sup>Véanse las págs. 17-20.

<sup>2</sup>De hecho, cuando se le hace esta observación a Hasker, éste elude la respuesta, quizás temiendo caer en esta confusión de esferas: “If I am further pressed to say what *specifically* would be the cause of human actions if God foreknew them, I reply that the question is inappropriate and I am under no obligation to answer it. My view is a libertarian incompatibilist is that God *does not* foreknow human actions in detail, and I am surely under no obligation to speculate about how things would be in a universe so greatly different from the way I conceive the actual universe to be” (Hasker, *God, Time, and Knowledge*, 143).

<sup>3</sup>No confundir esta posición con la de Tomás, al señalar que el entendimiento de Dios es causa de todas las cosas. En realidad Tomás llega a esta posición por medio de la atemporalidad y simplicidad de Dios, ya que no puede haber en Dios distinción temporal entre su entendimiento y su voluntad.

<sup>4</sup>Este nuevo desafío está dirigido en contra de lo significativo de la creencia en Dios. La afirmación es que proposiciones tales como “Dios existe”, o “Dios ama a sus

del lenguaje religioso por parte del teísmo clásico y ciertos círculos protestantes han marcado un claro antagonismo. La actitud de Karl Barth hacia la predicación analógica es una buena muestra del pensamiento protestante durante décadas. Éste pensaba que esta sola doctrina impediría un diálogo entre las dos corrientes teológicas,<sup>1</sup> de hecho, llegó a categorizar la doctrina de la analogía como “el descubrimiento del Anticristo”.<sup>2</sup>

Por un lado, Tomás considera que al hablar acerca de Dios, no se lo hace de una manera unívoca, es decir, la utilización del mismo término exactamente en el mismo sentido. Aunque tampoco se lo hace de una manera equívoca: utilizar el término en dos sentidos inconexos. Más bien, el hablar acerca de Dios es analógico, que es la utilización del mismo término en un sentido similar o conexo.<sup>3</sup> Por ejemplo, uno puede llamar fiel tanto a una persona como a un perro. En este ejemplo, existe una semejanza entre una persona fiel y un perro fiel; el término no está siendo utilizado de una manera equívoca. Sin embargo, la fidelidad de una persona no es idéntica a la fidelidad de un perro. Esto implica necesariamente que el ser se dice de muchas maneras, esto es, analógicamente.<sup>4</sup>

---

criaturas” no tienen sentido desde el punto de vista cognoscitivo y carecen de algún sentido claro. Se intenta alegar que ni siquiera se sabe lo que significa decir que Dios existe. Para un panorama acerca de esta discusión, véase John Hick, *Filosofía de la religión* (México: UTEHA, 1965), 126-173.

<sup>1</sup>Cabe aclarar que esta crítica es hecha desde una concepción equívoca del ser de Dios.

<sup>2</sup>John M. Mcdermott, “Dialectical Analogy: The Oscillating Center of Rahner’s Thought”, *Gregorianum* 75, n° 4 (1994): 675.

<sup>3</sup>*ST*, I. 13. 5.

<sup>4</sup>Véanse las págs. 58-62.

Para Sanders, en cambio, Dios sabe cómo utilizar el lenguaje y el conocimiento humano de tal manera que se adecuen al entendimiento que quiere éste alcance. Esto requeriría, en principio, un contexto compartido entre Dios y la creación que incluye las condiciones de la existencia humana, el lenguaje, la historia y las leyes espacio-temporales.<sup>1</sup> Aunque distingue ontológicamente el ser humano del mundo, considera que al menos desde la creación, Dios ha estado relacionado con el mundo dentro de su estructura espacio temporal.

La clave para conocer a Dios sería en la manera en la que se muestra. Por tanto, Sanders considera que no se puede conocer nada acerca del Dios no relacionado con el mundo. ¿Esto significa que Sanders acepta una concepción unívoca del lenguaje religioso? Éste responde que “aún los que defienden la doctrina de la analogía presuponen que en *algunos* aspectos las similitudes entre Dios y nosotros son unívocas”.<sup>2</sup> Citando a varios pensadores (Duns Scoto, Guillermo de Ockham, George Berkeley, Thomas Tracy, etc.), agrega que debe existir un “fuerte núcleo literal” o un “énfasis unívoco” al hablar acerca de Dios. De otra manera, se acabaría en el agnosticismo.

Es decir que, para Sanders, en la analogía debe haber un aspecto literal y unívoco para que ella sea significativa. A menos que se sepa exactamente cómo se asemeja el amor de Dios al amor humano, no se sabe en realidad lo que significa decir que Dios es amor. Pero al saber cómo se asemeja el amor de Dios al amor humano, se debe conocer cómo es ese amor y ser capaces de describirlo de una manera unívoca.

---

<sup>1</sup>Sanders, *The God Who Risks*, 24.

<sup>2</sup>Ibíd., 25.

Ambas doctrina se contraponen y llevan a resultados totalmente distintos en cuanto a la tensión en estudio. También, por otro lado, existen objeciones desde una y otra postura.

Por un lado, Sanders critica la analogía, ya que ha permitido predicar atemporalmente del ser de Dios (que para Sanders es un concepto tomado de la filosofía griega antigua y que no se encuentra presente en la Biblia). Al considerar que la atemporalidad es algo infinitamente diferente de la temporalidad, esto ha llevado a una incorrecta comprensión del ser de Dios, ya que el ser humano es eminentemente temporal, incapaz de comprender la atemporalidad: “Si se sugiere que existe una diferencia infinita entre los analogados al hablar acerca de Dios y la humanidad, entonces la doctrina de la analogía falla en darnos un conocimiento de Dios”.<sup>1</sup> De hecho, Sanders considera que “existen reales problemas con la doctrina de la analogía”, y que está dispuesto a “simpatizar con la intención de la analogía, pero no con la manera en la que realmente trabaja”.<sup>2</sup>

Por otra parte, es controversial si la objeción que Sanders plantea a la doctrina de la analogía es razonable o no. Lo que en realidad esta objeción intenta establecer es que debe ser posible, en principio, reemplazar el lenguaje análogo por el unívoco. De ninguna manera prueba que este reemplazo tenga que ser llevado a cabo para que el lenguaje análogo tenga significado. Evans asevera que:

---

<sup>1</sup>Ibid., 286.

<sup>2</sup>Sanders [jsanders@huntington.edu], “Reflections”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 2 de febrero de 2000.

Si una analogía es válida, entonces una persona que tiene suficiente conocimiento y lenguaje suficientemente rico debe ser capaz de describir la relación análoga en una manera directa. Sin embargo, seguramente es demasiado duro afirmar que el lenguaje análogo no tiene sentido a menos que pueda ser “transformado” con el lenguaje unívoco. Si ese fuera el caso, ¿qué necesidad tendríamos del lenguaje análogo? Las analogías serían apropiadas solamente en aquel caso en que fueran innecesarias.<sup>1</sup>

Desde el punto de vista de la relación de Dios con el tiempo, presuposición primordial al menos para la tensión en estudio, las doctrinas de la analogía y la univocidad también merecen su atención. En definitiva, tanto Tomás como Sanders establecen su posición acerca de la omnisciencia divina y la libertad humana fundamentados en la atemporalidad y temporalidad de Dios respectivamente.

Ya se han presentado las objeciones a la manera en la que Tomás utiliza la analogía, permitiéndole llegar a una comprensión atemporal del ser de Dios. Pero, ¿esto invalida a la doctrina de la analogía para hablar acerca de Dios? De lo expuesto, pareciera que Sanders considera que sí. Sin embargo, la univocidad que utiliza Sanders pareciera presentar más problemas aún.

En verdad, Sanders atribuye unívocamente el tiempo a Dios y al mundo. Considera que “si Dios crea un universo estructurado temporalmente, entonces, *cualquiera que sea su propio ser*, debe relacionarse con su creación en forma apropiada con la naturaleza dada, es decir, temporalmente”.<sup>2</sup> Es decir, predica de Dios temporalmente en una manera unívoca, ya que considera que la diferencia ontológica que percibe el ser humano entre la

---

<sup>1</sup>Evans, 171-172.

<sup>2</sup> Ibid., 24.

realidad del presente y la no existencia del futuro también se aplica a Dios.<sup>1</sup> Por tanto, interpreta los pasajes en los que la Biblia habla de Dios temporalmente de una manera unívoca. De hecho, considera que las secciones que presentan a Dios como arrepintiéndose (esto implica una sucesión temporal) deben ser interpretados de una manera literal y ser considerados como “metáforas controladoras” de las demás.<sup>2</sup>

Sin embargo, no queda claro cómo no interpreta de la misma manera aquellas metáforas que se refieren a Dios como poseyendo un cuerpo. Está dispuesto a interpretar estos pasajes de una manera análoga, tanto cuantitativa (omnipresencia) como cualitativamente (Dios no es corporal). De hecho, Sanders reconoce que sus “presuposiciones hermenéuticas” pueden provocar serias reacciones. Como él mismo lo explica:

Cuando se llega a la naturaleza del lenguaje, especialmente las metáforas, tengo aún mucho trabajo por hacer. Por ejemplo, preguntan algunos, si tomamos literalmente los textos que hablan acerca del arrepentimiento divino, ¿por qué no hacerlo con los que describen a Dios por medio de partes del cuerpo? Digo que todo lenguaje acerca de Dios es metafórico, pero que las metáforas significan algo. Estoy de acuerdo en que “la armadura del Señor” es la metáfora que se utiliza para mostrar la capacidad que Dios tiene para liberar. ¿Cómo lo sabemos? Lo admito, necesito

---

<sup>1</sup>Aunque, como se ha presentado en el segundo capítulo, está dispuesto a aceptar que Dios se relaciona con el tiempo de una manera cuantitativamente diferente, es decir, en un sentido de extensión sin límites.

<sup>2</sup>Véanse las págs. 101-102. Aquí se evidencia nuevamente un problema que ya había surgido al presentar los presupuestos de Sanders. Se percibe con claridad aquí la literalidad con la que Sanders interpreta las metáforas. Sin embargo, lo que precisamente la metáfora intenta hacer es salvar la brecha que existe entre lo unívoco (literal) y lo equívoco (algo ajeno al significado literal). ¿Que necesidad habría de hablar de metáforas, entonces, si se las interpreta de una manera literal? Se tendría que hablar simplemente de descripciones, algo que Sanders no estaría dispuesto a apoyar en su totalidad.

trabajar más acerca de este asunto.<sup>1</sup>

Aquí, sin embargo, se entra en el problema de la relación entre la hermenéutica exegética y la hermenéutica filosófica. Sanders inconscientemente señala esta distinción. Reconoce la necesidad de presentar una justificación para su hermenéutica exegética selectiva entre las metáforas bíblicas de Dios. Porque, como mencionó, algunas deben ser interpretadas literalmente y otras no (el problema de la univocidad y la analogía). Pareciera que lo único que puede ayudarle es un preentendimiento o una preinterpretación del ser divino. Otra vez el problema, ¿el ser de Dios debe ser predicado análogamente o unívocamente?

Sanders dice que no puede saberse si Dios es diferente del ser humano. Sin embargo, cabría la pregunta acerca de si Sanders ha elaborado adecuadamente el concepto de trascendencia-inmanencia de Dios, que es una condición necesaria para una comprensión apropiada de la providencia.<sup>2</sup> Cuando se profundiza en estos conceptos se puede comprender que, aparentemente, Dios utiliza en la Biblia un modo analógico (que no excluye la comunicación directa unívoca), y presenta las diferencias que tiene con sus criaturas:<sup>3</sup> por ejemplo, la trinidad.<sup>4</sup> Esto da una idea de que Dios tiene elementos

---

<sup>1</sup>Sanders [jsanders@huntington.edu], “Reflections”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 2 de febrero de 2000.

<sup>2</sup>*ST*, I. 22. 2.

<sup>3</sup>“Lo que se enuncia de algunas cosas con un mismo nombre y no en el mismo concepto, se les aplica equívocamente, pero no hay nombre alguno que convenga a Dios en el mismo sentido que a las criaturas. Porque la sabiduría en las criaturas es una cualidad, y en Dios no: y, variando en género, cambia también el sentido de la palabra [por ejemplo, la palabra fiel cambia de sentido cuando se aplica al hombre y un perro], puesto que el género es un elemento o parte de la definición, y esto es aplicable a

diferentes a los del ser humano, por lo tanto, se lo debe concebir analógicamente, aunque no implique necesariamente la atemporalidad.<sup>1</sup>

En el caso de que se acepte que Dios es temporal, si se considera que Dios es cualitativamente diferente en su ser y su relación con el espacio con respecto al ser humano, cabe la pregunta a Sanders: Ya que Dios es cualitativamente diferente al ser humano, ¿no debe existir alguna parte equívoca en su relación con el tiempo, es decir, totalmente diferente? Lo que Sanders hace es negar cualquier posibilidad de una diferencia cualitativa en la relación de Dios con el tiempo, es decir, algún aspecto equívoco que permita predicar analógicamente. Pero, ¿porqué sólo en la relación de Dios con el tiempo y no en su personalidad (la trinidad) o en su relación con el espacio (omnipresencia e inmaterialidad)? Pareciera, más bien, que aquí hay una presuposición acerca del ser de Dios como unívocamente temporal, ya que Sanders afirma que no puede justificar esta selectividad entre las metáforas bíblicas de Dios.

Al negar que Dios tiene conocimiento del futuro, lo que Sanders hace es negar toda posibilidad de una diferencia cualitativa, es decir, una equivocidad en la relación de Dios

---

cualquier otro término. Luego, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas, tendría acepción equívoca. Además, Dios dista más de las criaturas que cualquier criatura de otra. Pero la distancia entre unas y otras criaturas es causa de que no pueda convenirles un predicado unívoco [el hombre y un perro], cual sucede con las cosas que no convienen en género. Luego, es menos posible predicar unívocamente de Dios y sus criaturas algún término, y entonces todos serían equívocos” (*ST*, I. 13. 5).

<sup>4</sup>Puesto que tanto Tomás como Sanders cree en esta doctrina bíblica, ninguno de los dos negaría que esto establece una clara diferencia que no permite predicar unívocamente del ser del hombre y del ser de Dios.

<sup>1</sup>La objeción de Sanders a la analogía es que termina tarde o temprano en la doctrina de la atemporalidad.

con el tiempo. El problema con aceptar que Dios conozca el futuro, es que no se tiene la más mínima idea de cómo lo puede hacer. No se niega que Dios tenga un conocimiento de las libres acciones que el ser humano realizó en el pasado y de las libres acciones que está realizando en el presente, ya que el ser humano puede conocerlas perfectamente. ¿Por qué Dios no puede conocer el futuro? Precisamente porque el ser humano no tiene la más remota idea de cómo puede suceder eso, ya que para él existe una imposibilidad ontológica.<sup>1</sup> Pareciera, entonces, que la imposibilidad que Sanders predica para el conocimiento de Dios del futuro parte de una univocidad con el conocimiento humano. Esto es, hay una atribución unívoca del tiempo a Dios. Sin embargo, no existe razón aparente para negar una diferencia cualitativa en la manera en la que Dios se relaciona con el tiempo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Alvin Plantinga reflexiona críticamente sobre este asunto, al decir que: “And if there is a problem with his knowing future free actions, how does he know past free action? Why isn’t there a problem with his knowing *them*? For that matter, how does God know *present* free actions? How does he know that you are presently and freely (I hope) reading this essay? The truth, I think, is that we believe we have a pretty good idea of how *we* know things of that kind; as a result, we see no problem in God’s knowing them. *He* knows them (we assume) in something like the same way in which *we* know them—or, if that’s false, then at any rate we know of a way in which those things *can* be know. We think we know how *we* know them, and as a consequence we aren’t bothered by the question of how God knows them” (Plantinga, “Divine Knowledge”, en *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, eds. C. Stephen Evans y Merold Westphal [Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993], 49).

<sup>2</sup>“Sanders termina su breve comentario sobre el punto de la concepción analógica del tiempo diciendo que no tenemos razón para afirmarla. Aquí estoy en desacuerdo. Al considerar las revelaciones bíblicas sobre la relación de Dios con el tiempo encontramos muchas informaciones que nos fuerzan a postular una relación equívoca de Dios con el tiempo, componente necesario para la concepción analógica. Una de esas evidencias es precisamente la presciencia divina” (Canale [canale@andrews.edu], “Acerca de Sanders”, e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 26 de enero de 2000).

Por otra parte, el problema con la postura de Tomás, y que Sanders ataca, es que intenta explicar ese aspecto equívoco o esa diferencia cualitativa por medio de la atemporalidad. Es decir, aparentemente, pretende explicar lo inexplicable. Precisamente porque es equívoco es que no se lo puede comprender. Pero si Sanders ataca a Tomás diciendo que explica demasiado lo inexplicable, Tomás podría reaccionar pidiendo algunas explicaciones como las presentadas anteriormente con respecto a la univocidad.

El problema en Sanders es que, probablemente, no ha elaborado reflexionado todavía en algunas tareas previas de la teología, tal como el concepto de Dios. Debido a esto es que surgen algunas preguntas a la postura de Sanders: ¿Cómo se debe entender la inmanencia y trascendencia de Dios? ¿Y la inmutabilidad, eternidad, trinidad, etc...? Sanders se ha enfocado sólo en el aspecto de la providencia, pero claramente no ha explorado todas las consecuencias de su modificación del concepto de Dios. Esto es una tarea previa que debe realizar, ya que si toda la teología es racional, el concepto de Dios es determinante para la interpretación que se dará a los textos bíblicos. Además, un atributo de Dios debe ser coherente con los demás, al igual que con las demás doctrinas bíblicas, y parece que Sanders no ha percibido esto todavía.

Por ejemplo, Sanders considera que no es necesario negar la dicotomía entre alma y cuerpo. Esto lleva a uno de los problemas que debe enfrentar la posición de Sanders con respecto a la contribución que realiza. La contribución que quiere realizar a la cristiandad es que la relación del hombre con Dios es real. Para ello ha cambiado el ser de Dios de atemporal en temporal. Esto requiere la eliminación del concepto de alma o su temporalización. Pero si la temporaliza, ya no será sustancia, y por lo tanto no habrá

dicotomía. Pero si hace esto, debe cambiar muchísimas doctrinas, entre ellas la de la justificación por la fe por la seguridad de la salvación, etc.

En resumen, tanto la manera en la que Tomás utiliza la analogía, que le permite formular su concepción atemporal del ser, como la univocidad que se percibe en el sistema de Sanders presentan serias dificultades. Este aspecto es serio, ya que las presuposiciones hermenéuticas y filosóficas son fundacionales para extraer una adecuada comprensión de la tensión en estudio.

## CONCLUSIÓN

Al comienzo de este estudio se formuló la posibilidad de hacer una comparación en contraste entre la concepción presente en el pensamiento de Tomás de Aquino y John Sanders con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Para dar un trasfondo histórico adecuado y poder hacer explícitas las categorías o modelos de interpretación de la tensión, extraídos de las tendencias analizadas, se realizó un breve repaso histórico de la tensión en estudio.

Este repaso histórico mostró, por ejemplo, que la tendencia dentro del cristianismo histórico ha sido la de interpretar la tensión de acuerdo con su concepción de Dios. De esta manera, a comienzos de la Iglesia Primitiva, y aunque ya se había empezado a pensar dentro de algunas categorías filosóficas griegas, todavía se mantenía tanto el preconocimiento absoluto, aunque no causativo, como el libre albedrío. Consideraban que las acciones libres eran la causa del conocimiento divino, por lo que desechaban todo tipo de predestinación.

Sin embargo, ya a fines de la patrística (San Agustín), y fundamentalmente durante la edad media, los teólogos cristianos comenzaron a elaborar su teología a partir de las categorías filosóficas griegas, donde la atemporalidad desempeñó un papel fundacional, llegando a ser el presupuesto primordial para elaborar los significados teológicos. De esta manera, se sacrificó la libertad humana en pro del carácter invariable de la presciencia y la

voluntad divinas, manifestadas mediante la gracia irresistible.

Aunque la Reforma significó un retorno a las Escrituras, modificando una serie de doctrinas fundamentales (la justificación por la fe, por ejemplo), no reelaboró los presupuestos para el ser de Dios, por lo que continuó con la tradición de la presuposición atemporal para el ser de Dios. Lejos de rechazar la postura clásica, en algunos casos se llegó a intensificar la idea de la elección divina, llegando a su punto culminante con el concepto de doble predestinación en Calvino.

Aunque es cierto que existieron fuertes intentos para contrapesar este concepto de predestinación, tales como los de Pelagio y Arminio, estos no se hicieron a partir de nuevos presupuestos, y no lograron gran adhesión por parte de la Iglesia Católica o Reformada, respectivamente.

El único intento que se hizo de resolver esta tensión a partir de nuevos presupuestos llegó recién a comienzos del siglo XX, con el impulso de la “teología del proceso”. A partir de una presuposición temporal unívoca del ser de Dios, dicho movimiento defendió fuertemente la libertad humana, aunque mitigó la omnisciencia divina.

De esta manera, las categorías o modelos de interpretación de la tensión, extraídos de las tendencias analizadas, mostraron que durante gran parte de la historia del cristianismo los presupuestos ontológicos fueron interpretados a partir de la atemporalidad originada en el pensamiento filosófico griego antiguo. Precisamente enraizado profundamente en esta tradición, fundamentalmente mediante los escritos de Aristóteles, es que Tomás elaboró sus presupuestos ontológicos.

En esta investigación se mencionaron sólo los presupuestos que permitirían explicar la formulación de Tomás con respecto a la tensión en estudio. Por ejemplo, la manera en la que se debe predicar de Dios, para Tomás, debe ser analógicamente. Es decir, que cuando se aplica un término a Dios no se lo hace unívocamente, que es la utilización del mismo término exactamente en el mismo sentido; tampoco se habla de una manera equívoca, que es utilizar el mismo término en dos sentidos inconexos. Es decir, el término contiene algo de univocidad y algo de equivocidad al hablar de Dios.

Por otro lado, también dentro de los presupuestos ontológicos de Tomás se encuentra la distinción entre acto-potencia y materia-forma. Donde todos los seres creados presentan esta dualidad, y sólo en Dios se presentan las categorías de forma (lo universal) y acto puro (en concordancia con la atemporalidad).

Tomás plantea su percepción de los presupuestos epistemológicos en concordancia con una presuposición atemporal del ser, siguiendo el principio de que sólo lo igual conoce lo igual. En este sentido, el ámbito de la *lumen rationis*, el conocimiento se percibe por medio de la materia, es decir, depende de los sentidos. Para que esta materia pueda entrar en el ámbito atemporal del sujeto cognoscente se necesita realizar la abstracción, un elemento distintivo en el pensamiento de Tomás. Debido a las limitaciones que presenta este tipo de conocimiento (no se puede conocer así a un Dios que no está compuesto de materia) se siguen dos caminos: por un lado la predicación negativa y analógica, que brinda sólo un conocimiento imperfecto, y la *lumen fidei*: la revelación de Dios, que no anula la *lumen rationis*, sino que la supone.

Principalmente, uno de los presupuestos que intervienen con más fuerza en la

comprensión tomista de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana es el de la atemporalidad del ser de Dios. Así, Tomás explica que no existe incompatibilidad entre estos dos conceptos, ya que en Dios no existe un conocimiento previo a los hechos. Por causa del conocimiento atemporal, Dios conoce toda la realidad en un sólo momento intemporal. Esta explicación le permite decir a Tomás que Dios conoce los futuros contingentes tal como son, y que por lo tanto esto no imprime necesidad a esos mismo hechos.

Con respecto a la libertad humana, Tomás supone una concepción libertaria. Es decir, el hombre determina lo que antes estaba indeterminado. Sin embargo, cuando explica algunos elementos relacionados con el libre albedrío, tales como la providencia y la predestinación, pareciera alejarse de esta definición. De esta manera, Tomás considera que Dios predestina *ab aeterno* quienes van a ser salvos y quienes serán destinados a la perdición eterna. Aunque Tomás explica esto por medio de su teoría de la premoción, siempre se inclina por un condicionamiento divino previo a los acciones humanas.

En un trasfondo histórico-filosófico totalmente distinto, Sanders pareciera moldear sus presupuestos ontológicos y epistemológicos dentro de la presuposición temporal del ser de Dios. En este sentido, considera que Dios se relaciona con el tiempo de maneras muy similares a las del ser humano, lo que permite catalogar su predicación como unívoca en relación con el tiempo. Por otro lado, su concepción de la epistemología, el realismo crítico, llega a conclusiones muy similares, al declarar que todo conocimiento se debe desprender de la experiencia del sujeto, y ser incluido dentro de sus categorías espacio-temporales.

Puede verse claramente que esta presuposición temporal unívoca para el ser de Dios determina su concepción de la omnisciencia divina, ya que Sanders declara que este atributo significa la capacidad divina de conocer todo lo lógicamente posible. Ya que existe una imposibilidad ontológica en el ser humano de conocer el futuro, Dios tampoco podría hacerlo.

De la misma manera que Tomás, Sanders también concibe el albedrío en su sentido libertario. Pero a diferencia de la postura clásica, mantiene este concepto al declarar su posición de la providencia divina, al considerar que opera a un nivel general sin intervenir en las decisiones de los seres humanos, y de la predestinación, que es entendida como una elección previa del pueblo de Dios, de ninguna manera limitando la libertad de los individuos que lo componen.

Al realizarse la evaluación, que primeramente comparó ambas posiciones, evidenció que convergen en concepciones enfrentadas con respecto a la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Esta comparación permitió explicitar las fortalezas y debilidades que cada una presenta. Si bien cada postura presenta varias ventajas a la hora de resolver la tensión en estudio, es cierto que también presentan serias desventajas.

Tal como Sanders intenta demostrar, la posición de Tomás pareciera presentar algunas ambigüedades. Por ejemplo, el determinismo en el que cae al declarar que Dios conoce atemporalmente, por medio de su visión (*scientia visionis*) todo el futuro. De esta manera, el futuro estaría fijo y determinado, concluyendo en un determinismo teológico. Por otro lado, estas ambigüedades parecieran percibirse al presentar su concepción de la

providencia y predestinación divinas, que están en contraposición con su concepción libertaria del hombre. Finalmente, la idea de un Dios atemporal invariable, que no se relaciona con el ser humano, no es una idea presente en las Escrituras, piensa Sanders, ya que el proyecto divino se logra por medio de una relación amante entre Creador y criatura, que implica temporalidad y una personalidad relacional.

Por otro lado, la posición de Sanders pareciera presentar algunas incoherencias metodológicas, sobre todo en su concepción del ser de Dios. Así, en algunos casos interpreta las metáforas bíblicas que hablan de Dios analógicamente, tales como las que hablan acerca del “cuerpo de Dios”. Sin embargo, al llegar a la relación de Dios con el tiempo, las interpreta unívocamente. Esta interpretación unívoca parece estar motivada por una preinterpretación temporal del ser de Dios, que le permite negar la presciencia o el preconocimiento exhaustivo del futuro por parte de Dios. Contrario a este pensamiento, pareciera fundamentada la posición de Tomás, que afirma que el material bíblico tiene buenas evidencias para apoyar la presciencia divina.

Es decir, las dos posturas presentan serias desventajas a la hora de resolver la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Las dos concepciones, aunque resuelven algo de la problemática, dejan muchos interrogantes y cabos sueltos. Quizás el mayor problema que presentan ambos teólogos a la hora de definir la tensión es que suprimen un extremo de ella. Tomás, por su lado, termina negando la libertad humana, mientras que Sanders mitiga la omnisciencia divina, negando la presciencia. Ninguno de los dos establece un claro equilibrio entre dichos conceptos, sino que hacen desaparecer la tensión al eliminar uno de sus extremos, negando lo que el

cristianismo histórico (comenzando con los Padres de la Iglesia) ha tratado de hacer: resolver la tensión sin negar alguno de sus extremos.

Al concluir esta investigación, queda claro que ni Tomás ni Sanders resuelven satisfactoriamente la tensión en estudio, por lo que queda abierta la *posibilidad* de presentar, en una futura investigación, una postura que elimine los inconvenientes que se encuentran en ambos sistemas teológicos. La discusión actual con respecto a esta problemática demuestra que dicha postura debe ser establecida desde una perspectiva bíblica; lo que quiere decir que se necesitan rastrear los presupuestos ontológicos y epistemológicos del ser de Dios y presentarlos de una manera adecuada que responda a los planteamientos filosóficos de esta problemática. Además, debe analizar algunos aspectos previos, tales como la trascendencia-inmanencia de Dios, la eternidad, la inmutabilidad, etc.

Si bien existen algunos teólogos o filósofos que han intentado trabajar fenomenológicamente con la Biblia en busca de los supuestos epistemológicos para una hermenéutica bíblica (Welte, Casper, Levinas, Ricoeur, etc.), estos no siempre respondieron a los presupuestos bíblicos, tal como lo ejemplifica el caso de Ricoeur, que utiliza presupuestos extrabíblicos presentes en el método histórico crítico como base para su hermenéutica. Es decir, resta la tarea de establecer los presupuestos exegéticos y filosófico-bíblicos antes de llegar a un adecuado entendimiento de cómo se debe resolver la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana.

En el transcurso de esta investigación, además, han surgido algunos intentos de

mostrar que todo el material bíblico podría explicarse eliminando el preconocimiento.<sup>1</sup> En este sentido, una futura investigación podría presentar una postura acerca de la tensión que existe entre omnisciencia divina y la libertad humana que no niegue ninguno de los dos extremos. Esta investigación tendría que hacer una exégesis de muchos textos problemáticos, que “prueben” la idea del preconocimiento. Además, esta nueva postura debe mostrar cómo el preconocimiento debe relacionarse con los demás atributos divinos, y que esta nueva postura es significativa para la experiencia cristiana.

Otras líneas de investigación que han surgido en el transcurso de la tesis sugieren la posibilidad de investigar más exhaustivamente el pensamiento de Tomás con respecto a la supuesta contradicción señalada entre su perspectiva libertaria y una predestinación que termina en un determinismo teológico. Dentro del pensamiento de Sanders, se podría investigar cuál de los elementos determina y subordina al otro: la posición acerca de la omnisciencia divina o la concepción de la providencia divina.

Uno de los mayores desafíos que quedan planteados para una investigación futura es la de sistematizar y explicitar la posición adventista en cuanto a la tensión estudiada, qué relaciones presenta con los dos sistemas expuestos, y qué ventajas o desventajas presenta en relación con ellos. Dentro de una investigación histórica, se podría tratar de investigar qué teólogos han influido en la formación de la posición adventista. Por ejemplo, Elena de White era Metodista antes de formar parte del movimiento adventista, por lo que puede haber recibido la influencia del pensamiento arminiano, etc.

---

<sup>1</sup>Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000).

En este último sentido, el de sistematizar la posición adventista, ha existido un fuerte intento por parte del teólogo Richard Rice. Sin embargo, un análisis detallado de su aparato teológico y de sus presupuestos implícitos pareciera revelar estrechas conexiones con la postura de Sanders. Este intento, sumado al vacío que existe en las publicaciones adventistas con respecto a la tensión en estudio, invitan al teólogo adventista a profundizar, investigar, explicitar y sistematizar la posición adventista. Como ya se ha expuesto, esta sistematización debiera comenzar por establecer los presupuestos ontológicos y epistemológicos para una hermenéutica bíblica, definir claramente aspectos como la temporalidad/atemporalidad de Dios, la inmanencia/trascendencia, la inmutabilidad, cómo se relacionan entre sí los atributos divinos, para luego hacer un análisis exegético detallado de todos los pasajes que hablan acerca de la tensión que existe entre la omnisciencia divina y la libertad humana. Sólo desde esta perspectiva, siguiendo el principio de *sola scriptura*, se pueden llegar al entendimiento que Dios deseó que alcanzáramos con respecto a su naturaleza y su relación con nosotros.

## APÉNDICE A

### OMNISCENCIA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

Debido a que el espacio dedicado al capítulo histórico no permitió realizar un estudio detallado de su posición en cuanto a la tensión en estudio, este apéndice tratará de presentar más detalladamente dicha posición. Como ya se ha dicho, la perspectiva de los Padres de la Iglesia con respecto a la tensión en estudio es importante debido a su cercanía cronológica con los escritos del Nuevo Testamento, hecho que los capacita para entender mejor el contexto y el significado de los mismos.

#### **Justino Mártir (100-165 d.C.)**

Convertido al cristianismo luego de haber sido discípulo de la filosofía de Platón y Aristóteles, Justino llegó a ser “una de las personalidades más notables de la literatura de

la iglesia primitiva”.<sup>1</sup>

En su *Segunda Apología*, dirigida al senado romano, Justino argumenta contra el concepto de libertad que esgrimían los estoicos. Justino no estaba de acuerdo con el concepto fatalista de estos, que consideraban que todas las cosas suceden de acuerdo a la necesidad del destino. Al negar esa “herejía”, Justino menciona que “Dios en el comienzo hizo la raza de ángeles y hombres con libre albedrío” y que los juzgará de acuerdo a los pecados que hayan cometido.<sup>2</sup> De la misma manera, este autor menciona varias veces en sus escritos que el hombre fue creado con libre albedrío y que Dios no interviene en sus libres decisiones.<sup>3</sup>

### **Ireneo de Gallo (120-202 d.C.)**

Discípulo de Policarpo (quien había sido a su vez discípulo de Juan), Ireneo fue el primero de los grandes padres del período 180-250. Su gran obra *Contra las herejías* fue una de las principales armas que ayudaron a derrotar al gnosticismo de su época. En el cuarto libro de *Contra las herejías*, Ireneo escribió un capítulo titulado “Los hombres poseen libre albedrío y están capacitados con la facultad de tomar decisiones. No es

---

<sup>1</sup>Renwick, citado en Roger T. Forster y Paul Marston, *God's Strategy in Human History* (Wheaton, ILL: Tyndale House Publishers, 1973), 245.

<sup>2</sup>Justino Mártir, “The Second Apology of Justin Martyr: For the Christian” en Roberts and J. Donaldson eds., *The Ante-Nicene Fathers* (Albany, OR: Books for the Ages, 1997) 1: 354.

<sup>3</sup>En sus *Diálogos con Trifo, un Judío*, hace también referencia a la ocasión en que Dios creó al hombre, dotándolo con la libertad para elegir sus acciones; además, dedicó todo un capítulo al libre albedrío de los ángeles y los hombres. *The Ante-Nicene Fathers*, 1:531.

verdad, por consiguiente, que algunos son malos y otros buenos por naturaleza”.<sup>1</sup> En este capítulo, niega que Dios coercione al ser humano; muy por el contrario, respeta las decisiones de este.

### **Tatiano de Asiria (110-172 d.C.)**

Como discípulo de Justino Mártir, este autor llegó a ser conocido por las numerosas veces en que Jerónimo lo cita. En su obra *A los Griegos*, Tatiano escribió todo un capítulo dedicado a validar el concepto de libre albedrío en el ser humano. El capítulo fue titulado “El pecado no se debe al Destino, sino al libre albedrío”.<sup>2</sup> Otro aspecto significativo se encuentra en el relato de su conversión, donde Tatiano describe algunos aspectos que le impresionaron de los escritos cristianos (la Biblia), entre ellos, el preconocimiento de los eventos futuros.<sup>3</sup>

### **Teófilo de Antioquía (115-181 d.C.)**

Teófilo fue uno de los primeros comentadores de los evangelios, al igual que uno de los primeros historiadores cristianos. Es recordado como uno de los grandes apologistas. De hecho, la única obra suya que se conserva parece haberse originado oralmente en una de las disputas contra Marción.

En esta obra, al presentar la creación de Dios en contraste con la creencia en otras cosmovisiones menciona que

---

<sup>1</sup>Ireneo, *Contra las herejías*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 1: 1035).

<sup>2</sup>Tatiano, *A los Griegos*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 125).

<sup>3</sup>Ibid., (*The Ante-Nicene Fathers* 2:143).

las luminarias fueron hechas en el cuarto día, porque Dios, quien posee preconocimiento, conocía la insensatez de los filósofos vanos, que lo que iban a decir es que las cosas que crecen sobre la tierra fueron producto de los cuerpos celestes, y así excluir a Dios”.<sup>1</sup>

De esta manera, declara que Dios tiene un preconocimiento absoluto de los hechos futuros, sin que esto entre en conflicto con la libertad humana.

### **Atenágoras de Atenas (177 d.C.)**

Atenágoras fue un filósofo ateniense que llegó a ser cristiano. Fue uno de los más capaces y elegantes de los apologistas de la iglesia primitiva. Su obra, escrita alrededor del año 177, menciona que “el hombre tiene la libertad de elegir tanto la virtud como el vicio, al igual que los ángeles”.<sup>2</sup>

### **Clemente de Alejandría (153-217 d.C.)**

Clemente, un hombre con grandes conocimientos de la literatura bíblica y secular fue por algún tiempo el líder de la escuela de Alejandría de eruditos cristianos. Para Clemente, la fe es un tema moral. Por lo tanto, está relacionada con la elección. Para él, la elección es el comienzo de la acción y somos libres para hacer dichas elecciones.<sup>3</sup> Este autor también defendió con firmeza el concepto del preconocimiento de Dios,

---

<sup>1</sup>Teófilo, *Teófilo a Autolico*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 188).

<sup>2</sup>Atenágoras, *Embajada para cristianos*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 272).

<sup>3</sup>“Cada uno de nosotros, quien peca, elige el castigo con su propio libre albedrío, y la culpa permanece con quien peca”. Clemente, *El Pedagogo*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 440); en el libro 5 *Acerca de la Fe* menciona “La sabiduría, la cual es un don de Dios, como si fuera el poder del Padre, despierta ciertamente nuestro libre albedrío y admite la fe, y compensa la aplicación de los elegidos con el compañerismo que lo corona”. Ibid., (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 931).

manifestando que este atributo es una consecuencia directa de su divinidad.<sup>1</sup> De la misma manera, define a la profecía como preconocimiento, manifestando que el conocimiento de Dios de los hechos futuros se debe a este atributo divino.<sup>2</sup>

### **Novaciano de Roma (210-280 d.C.)**

Novaciano fue el primer teólogo que escribió en latín. Este fue uno de los mayores exponentes de la teología trinitaria del tercer siglo.<sup>3</sup>

De los padres latinos, Novaciano fue el mayor defensor de la libre voluntad humana. Él afirmaba que la causa del pecado residía en la voluntad del hombre. Además, escribió que el hombre fue creado libre, ya que si no fuera así, el hombre no podría ser la imagen de Dios.

---

<sup>1</sup>Clemente, *El Pedagogo*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 445).

<sup>2</sup>“Nuevamente, la profecía es preconocimiento...”. Clemente, *Elucidaciones*, (*The Ante-Nicene Fathers*, 2: 715).

<sup>3</sup>Forster, 250-251.

## APÉNDICE B

### CUADRO COMPARATIVO ENTRE EL CALVINISMO Y EL ARMINIANISMO

| Arminianismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Calvinismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Libre albedrío o capacidad humana</b></p> <p>Aunque la naturaleza humana se vio seriamente afectada por la caída, el hombre no ha quedado en un estado totalmente indefenso espiritualmente. Dios capacita a cada pecador para arrepentirse y creer, pero no interfiere con la libertad humana. Cada pecador posee libre albedrío, y su destino eterno depende de cómo lo usa. La libertad humana consiste en su capacidad de escoger lo bueno por encima de lo malo en materia espiritual; su voluntad no está esclavizada a su naturaleza pecadora. El pecador tiene el poder de cooperar con el Espíritu de Dios y de ser regenerado, o de resistir la gracia de Dios y perecer. El pecador perdido necesita la ayuda del Espíritu, pero no tiene que ser regenerado por el Espíritu antes de que pueda creer, porque la fe es un acto humano y precede al nuevo nacimiento. La fe es el regalo que el pecador le da a Dios; es la contribución del hombre para la salvación.</p> | <p><b>Incapacidad total o depravación total</b></p> <p>Debido a la caída, el hombre es incapaz por sí mismo de creer en el evangelio para salvación. El pecador está muerto, ciego y sordo a las cosas de Dios; su corazón es engañoso y desesperadamente corrupto. Su voluntad no está libre, está esclavizada a su naturaleza mala. Por lo tanto, no escogerá –de hecho, no podrá hacer – lo bueno por encima de lo malo en el reino espiritual. En consecuencia, se necesita mucho más que la ayuda del Espíritu para llevar un pecador a Cristo –se necesita regeneración por medio de la cual el Espíritu revive al pecador y le da una naturaleza nueva. La fe no es algo con lo que el hombre contribuye para la salvación, sino que es en sí misma una parte del don de Dios para salvación –es el regalo que Dios le da al pecador, no el regalo que el pecador le da a Dios.</p> |

| Arminianismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Calvinismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Elección condicional</b></p> <p>La elección que Dios hizo de ciertos individuos para la salvación antes de la fundación del mundo se basó en su previsión de que ellos responderían a su llamado. El seleccionó sólo a aquellos que sabía que creerían en el evangelio libremente y por sí mismos. Por lo tanto, la elección estaba determinada o condicionada por lo que haría el hombre. La fe que Dios previó y sobre la cual basó su elección no fue dada al pecador por Dios (no fue creada por el poder regenerador del Espíritu Santo) sino que es el resultado de la sola voluntad humana. Se le dio plena libertad al hombre para elegir en quién creería, y por lo tanto en lo concerniente a quién sería escogido para salvación. Dios escogió a aquellos que él sabía que elegirían a Cristo por su propia voluntad. Así la elección que el pecador hace de Cristo, no la elección que Dios hace del pecador, es la causa última de la salvación.</p> | <p><b>Elección incondicional</b></p> <p>La elección de Dios de ciertos individuos para la salvación antes de la fundación del mundo descansaba sólo en su voluntad soberana. Su elección de pecadores particulares no se basó en su capacidad de prever cualquier respuesta de obediencia de parte de ellos, como la fe, el arrepentimiento, etc. Por el contrario, Dios da fe y arrepentimiento a cada individuo por él seleccionado. Estos actos son el resultado, no la causa de la elección de Dios. La elección, por lo tanto, no estaba determinada o condicionada por alguna cualidad o acto virtuoso previsto en el hombre. Aquellos a quienes Dios escoge soberanamente son atraídos a aceptar voluntariamente a Cristo por medio del poder del Espíritu. Así la elección que Dios hace del pecador, no la elección que el pecador hace de Cristo, es la causa última de la salvación.</p> |

| Arminianismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | Calvinismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Redención universal o expiación general</b></p> <p>La obra redentora de Cristo hizo posible que cada uno sea salvo, pero en realidad no aseguró la salvación para nadie. Aunque Cristo murió por todos los hombres y por cada hombre, sólo aquellos que creen en él serán salvos. Su muerte le permite a Dios perdonar a los pecadores con la condición de que ellos crean, pero en realidad no quita los pecados de nadie. La redención de Cristo llega a ser efectiva sólo si el hombre elige aceptarlo.</p> | <p><b>Redención particular o expiación limitada</b></p> <p>La obra redentora de Cristo fue pensada para salvar a los elegidos, la salvación era única y exclusivamente para ellos. Su muerte fue el sufrimiento que sustituyó la pena de muerte de algunos pecadores específicos. Además de quitar los pecados de su pueblo, la redención de Cristo aseguró todo lo necesario para la salvación de ellos, incluyendo la fe que los une a él. El don de la fe se otorga infaliblemente por medio del Espíritu a todos por lo que Cristo murió, y por lo tanto esto garantiza la salvación de ellos.</p> |

| Arminianismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Calvinismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>El Espíritu Santo puede ser resistido eficazmente</b></p> <p>El Espíritu llama internamente a todos los que son llamados externamente por la invitación del evangelio; él hace todo lo que puede para llevar a cada pecador a la salvación. Pero en tanto que el hombre sea libre, puede resistir con éxito el llamado del Espíritu. El Espíritu no puede regenerar al pecador hasta que éste crea; la fe (que es la contribución del hombre) procede y hace posible el nuevo nacimiento. Así, el libre albedrío del hombre limita al Espíritu en la aplicación de la obra salvadora de Cristo. El Espíritu Santo sólo puede llevar a Cristo a quienes le permiten caminar con ellos. Hasta que el pecador no responde, el Espíritu no puede dar vida. La gracia de Dios, por lo tanto, no es invencible; el hombre puede resistirla y frustrarla, y esto ocurre con frecuencia.</p> | <p><b>El llamado eficaz del Espíritu o la gracia irresistible</b></p> <p>Además del llamado externo y general de salvación que se hace a todos los que oyen el evangelio, el Espíritu Santo extiende un llamado interior especial a los escogidos que los lleva inevitablemente a la salvación. El llamado interno (que es sólo para los escogidos) no puede ser rechazado; siempre resulta en una conversión. Por medio de este llamado especial, el Espíritu lleva a los pecadores a Cristo en una forma irresistible. No está limitado en su obra de otorgar la salvación por la voluntad humana, ni depende de la cooperación humana para el éxito. El Espíritu gratuitamente hace que el pecador escogido coopere, crea, se arrepienta, y que vaya libre y voluntariamente a Cristo. La gracia de Dios, por lo tanto, es invencible; siempre da como resultado la salvación de aquellos a quienes les es extendida.</p> |

| Arminianismo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Calvinismo                                                                                                                                                                                                                               |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>Caer de la gracia</b></p> <p>Aquellos que creen y son verdaderamente salvos pueden perder su salvación al dejar de sostener su fe, etc. No todos los arminianos se han puesto de acuerdo en este punto; algunos sostenían que los creyentes están eternamente seguros en Cristo –que una vez que un pecador es regenerado, nunca puede perderse.</p> | <p><b>La perseverancia de los santos</b></p> <p>A todos los que Dios escoge, Cristo redime, y el Espíritu les da fe son eternamente salvos. Son guardados en la fe por el poder del Dios Todopoderoso y así perseveran hasta el fin.</p> |

#### **De acuerdo con el arminianismo:**

La salvación se logra por medio de los esfuerzos combinados de Dios (quien toma la iniciativa) y el hombre (quien debe responder), siendo la respuesta del hombre el factor determinante. Dios proveyó la salvación para cada uno, pero su provisión llega a ser efectiva solo para aquellos que por su propia voluntad, “elijen” cooperar con él y aceptan el ofrecimiento de la gracia. En el punto crucial, la voluntad del hombre desempeña un papel decisivo, así el hombre, no Dios, determina quiénes serán los receptores del don de salvación.

#### **De acuerdo con el calvinismo:**

La salvación se logra por la omnipotencia del Dios triuno. El Padre escogió un pueblo, el hijo murió por él, el Espíritu Santo hace efectiva la muerte de Cristo en la cruz

al otorgarles la fe y el arrepentimiento a los escogidos, y origina el deseo de obedecer el evangelio voluntariamente. Todo el proceso (la elección, la redención y la regeneración), es el trabajo de Dios y es sólo por gracia. Así Dios, no el hombre, determina quiénes serán los receptores del don de la salvación.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>El material precedente se puede encontrar en “Comparison of Calvinism and Arminianism” (<http://home.earthlink.net/~andrepar/compare.htm>), setiembre de 1999. Para una discusión acabada acerca de la tensión entre el pensamiento de Calvino y Arminio vea además: Ibíd, “Calvinism vs. Arminianism: The Fruit of Calvinism” (<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAFrArm.html>), setiembre de 1999; Ibíd, “Calvinism vs. Arminianism: The Fruit of Arminianism” (<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAEval.html>), setiembre de 1999; Ibíd, “Calvinism vs. Arminianism: The Biblical Balance” (<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVABalan.html>), setiembre de 1999.

## APÉNDICE C

### ARMINIO Y LOS REMONSTRANTS

#### Arminio

Jacobo Arminio nació en 1560, en Oudewater, un pueblito de Holanda y asistió a la escuela en Utrecht y posteriormente en Marburg. A los quince años ingresó como alumno en la Universidad de Leyden y al año siguiente ingresó en la Facultad de Teología de Ginebra, donde, en sus conferencias ocasionales, manifestaba una gran independencia de pensamiento. Luego visitó Basilea, pero regresó a Ginebra y permaneció tres años más estudiando teología; luego de lo cual visitó varias escuelas en Italia, y prosiguió hacia Roma. Al ser llamado a Amsterdam por el alcalde de la ciudad, fue ordenado al ministerio en 1588.

Arminio estudió teología bajo Teodoro de Beza, el sucesor de Calvino.<sup>1</sup> Beza, a su vez, fue uno de los proponentes más fuertes de la doctrina de la predestinación. Sin embargo, la teología de Arminio representó una reacción en contra de esa posición extrema.<sup>2</sup>

Tan pronto como se graduó, Arminio publicó una serie de trabajos que atacaban la

---

<sup>1</sup>“Arminianism”, *The Westminster Dictionary of Church History*, Jerald C. Brauer ed. (Philadelphia: The Westminster Press, 1977), 62.

<sup>2</sup> The Arminians” (<http://www.cresourcei.org/arminianism.html>), setiembre de 1999.

perspectiva calvinista de la predestinación. Pronto la reacción se hizo sentir, y se le pidió una aclaración acerca de sus doctrinas. La respuesta se realizó por medio de una serie de conferencias acerca del capítulo nueve de Romanos.<sup>1</sup>

En el año 1603 aceptó ser profesor en la Universidad de Leyden, donde recibió el grado de Doctor en Divinidades. Sus conferencias obtuvieron gran atención, pero sus doctrinas fueron rechazadas por los miembros del cuerpo docente de la Facultad de Teología. Finalmente, fue denunciado como pelagiano, y en 1607 se convino una asamblea en La Haya para determinar si era necesario formar un sínodo para determinar la controversia. En 1608 se presentaron ante la Corte Suprema de La Haya Arminio y Gomar, su principal oponente. Esta, luego de haber oído sus declaraciones, decidió que los puntos en conflicto eran de poca importancia para la religión, por lo que no era necesario llamar a un concilio. Después de estos incidentes, la salud de Arminio se debilitó y finalmente murió el 19 de octubre de 1609.<sup>2</sup>

Pero la controversia acerca de sus enseñanzas llegó a su climax en el año 1618, cuando un grupo de profesores seguidores de Arminio, conocidos como los *Remonstrants* [los protestantes], organizaron una protesta por medio de un panfleto titulado “Cinco artículos a la Iglesia Reformada de Holanda”. Estos artículos fueron condenados por el Sínodo de Dordt 1619 y replicó artículo por artículo la protesta de los *Remonstrants*.<sup>3</sup> De

---

<sup>1</sup>“Arminius, Arminianism, and the Five Articles of the Remonstrants” (<http://www.geocities.com/Athens/9754/whthknow.htm>), setiembre de 1999.

<sup>2</sup>Ibid.

<sup>3</sup>La posición definida por el Sínodo ha sido conocida popularmente como “los cinco puntos del Calvinismo, aunque estos cinco puntos en realidad fueron una respuesta a los

esta manera, los cánones del Sínodo de Dordt se constituyeron en la imitación oficial de la Reforma a los *Remonstrants*. Finalmente, los *Remonstrants* fueron expulsados de la Iglesia Reformada, y el arminianismo fue anatemizado por hereje.

### **Los cinco artículos de los Protestantes (*Remonstrants*) (1610)**

Por ser de particular interés para conocer la postura de Arminio en cuanto a la tensión en estudio, a continuación se presentan los cinco artículos que expresan dicha postura.

1. Que Dios, por su propósito eterno e inalterable en Jesucristo su Hijo, antes que se pusieran los fundamentos del mundo, determinó salvar, debido a que la raza humana había caído en pecado, en Cristo, por Cristo y a través de Cristo, a aquellos que por la gracia del Espíritu Santo crean en su Hijo y perseveren por la misma gracia en esta misma fe y obediencia aún hasta el fin; y por otro lado que Dios determinó dejar bajo el pecado y la ira a los contumaces e incrédulos y condenarlos como enemigos de Cristo, de acuerdo con la palabra del Evangelio en Juan 3:36, y otros pasajes de la Escritura.
2. Que, por consiguiente, Jesucristo, el Salvador del mundo murió por todos los hombres y por cada hombre, de modo de que él obtuviera para todos, por su muerte en la cruz, la reconciliación y la remisión de los pecados; y sin embargo, de modo que ninguno sea partícipe de esta remisión excepto los creyentes [Juan 3:16; 1 Juan 2:2].

---

artículos de Arminio. Calvino en sí mismo nunca sistematizó estos cinco puntos. “The Arminians”, Ibid.

3. Que el hombre no tiene gracia salvadora en sí mismo, ni de las obras de su propio libre albedrío, ya que en su estado de apostasía y de pecado no puede pensar para sí mismo ni por sí mismo nada que sea bueno –esto es, nada verdaderamente bueno, como lo es la fe salvadora, sobre todas las cosas. Pero es necesario que por Dios, en Cristo y a través de su Santo Espíritu el hombre nazca de nuevo y sea renovado en el entendimiento, en los afectos, en la voluntad y en todas sus facultades, para que sea capaz de entender, pensar, decidir y desarrollar lo que es verdaderamente bueno, de acuerdo con la Palabra de Dios [Juan 15:5].
4. Que esta gracia de Dios es el comienzo, el progreso y el fin de todo lo bueno; de suerte que aún el hombre regenerado no puede pensar, decidir ni efectuar nada bueno, ni soportar ninguna tentación del mal, sin la gracia precedente (o previniente), que despierta, acompaña y coopera. De modo que todas las buenas obras y todos los movimientos hacia lo bueno que se pueden concebir deben ser atribuidos a la gracia de Dios en Cristo. Pero con respecto al modo de operar, la gracia no es irresistible; porque está escrito de muchos que resistieron al Espíritu Santo [Hechos 7 y en todo ocasión donde aparece **passim**].
5. Que aquellos que son injertados en Cristo por medio de una fe verdadera, y por eso han sido hechos partícipes de su Espíritu dador de la vida, son dotados abundantemente con poder para luchar contra Satanás, el pecado, el mundo y su propia carne, y para ganar la victoria; siempre, entiéndase, con la ayuda de la gracia del Espíritu Santo, con Jesucristo ayudándolos en todas las tentaciones, por medio de su Espíritu; extendiéndoles su mano y (sólo debido a que ellos están

preparados para la lucha, que imploran su ayuda y no dejan de ayudarse a sí mismos) apuntalándose y edificándose a fin de que por ninguna estratagema o violencia de Satanás puedan ser guiados por mal camino o arrancados de las manos de Cristo [Juan 10:28]. Excepto por la objeción de si ellos no pueden por medio de la indolencia o la negligencia abandonar el comienzo de sus vidas en Cristo, para abrazar otra vez al mundo presente, para dejar la santa doctrina una vez entregada a ellos, para perder su buena conciencia y descuidar la gracia —éste debe ser objeto de la mayor y más exacta investigación en las Santas Escrituras, antes de que podamos enseñarlo con total confianza.

A estos Artículos que fueron así dispuestos y entregados por los Protestantes (*Remonstrants*), se los considera a favor de la palabra de Dios, convenientes para la edificación y, sobre este tema, suficientes para la salvación. Por lo cual no es necesario, y no tiende a la edificación, agregarle o quitarle nada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Schaff, *Creeds of Christendom*, citado en Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (New York, NY: Oxford University Press, 1963), 268-269.

## APÉNDICE D

### CUADRO COMPARATIVO ENTRE TOMÁS DE AQUINO, JOHN SANDERS Y EL PANENTEÍSMO<sup>1</sup>

|                          | <b>SANTO TOMÁS</b>                                          | <b>SANDERS</b>                                     | <b>PANENTEÍSMO</b>                             |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| <b>ATRIBUTOS DE DIOS</b> | Atemporal                                                   | Temporal                                           | Temporal                                       |
|                          | Simple                                                      | Complejo                                           | Complejo                                       |
|                          | Pura actualidad                                             | Actualidad y potencialidad                         | Actualidad y potencialidad                     |
|                          | Voluntad invariable                                         | Voluntad variable                                  | Voluntad variable                              |
|                          | Omnisciencia ilimitada                                      | Omnisciencia limitada                              | Omnisciencia limitada                          |
|                          | Preconocimiento de los hechos futuros libres y contingentes | No tiene preconocimiento de ciertos hechos futuros | No tiene preconocimiento de los hechos futuros |
|                          | No puede aprender nada                                      | Puede aprender algo                                | Puede aprender muchas cosas                    |
|                          | Naturaleza invariable                                       | Naturaleza variable                                | Naturaleza variable                            |
|                          | Infinito                                                    | Infinito y eterno                                  | Finito                                         |
|                          | Omnipotente                                                 | Omnipotente                                        | No es omnipotente                              |

---

<sup>1</sup>Este cuadro está adaptado de Geisler, *Creating God to the Image of Man?*, 76-77.

|                                                    | <b>SANTO TOMÁS</b>                      | <b>SANDERS</b>                                      | <b>PANENTEÍSMO</b>                               |
|----------------------------------------------------|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------|--------------------------------------------------|
| <b>Relación Dios/mundo</b>                         | Independiente del mundo                 | Independiente del mundo                             | Dependencia mutua con el mundo                   |
| <b>Naturaleza de la creación</b>                   | <i>Ex nihilo</i> (de la nada)           | <i>Ex nihilo</i> (de la nada)                       | <i>Ex materia</i> (a partir de algo)             |
| <b>Soberanía de Dios</b>                           | Control completo                        | Control general                                     | Sin control                                      |
| <b>Acción divina sobre el libre albedrío</b>       | Altamente persuasiva (o coerciva)       | Moderadamente persuasiva (sin coerción)             | Levemente persuasiva (sin coerción)              |
| <b>Intervención divina en la creación</b>          | Milagros ocasionales                    | Milagros ocasionales                                | Sin milagros                                     |
| <b>Providencia</b>                                 | Específica                              | General (externa)                                   | General (interna)                                |
| <b>Oración intercesora</b>                         | Dios no cambia su voluntad o naturaleza | Dios cambia su voluntad, no su naturaleza esencial  | Dios cambia su voluntad y naturaleza             |
| <b>Futuro</b>                                      | Completamente determinado               | Determinado a grandes trazos                        | Completamente indeterminado                      |
| <b>Pecado</b>                                      | Planeado, y podría haber sido prevenido | Solamente permitido, y podría haber sido prevenido  | No planificado, y no podría haber sido prevenido |
| <b>Determinismo/libre albedrío</b>                 | Incompatible                            | Incompatible                                        | Incompatible                                     |
| <b>Preconocimiento de los futuros contingentes</b> | Lo que sucederá                         | Lo que podría o no suceder.                         | Ni lo que sucederá o podría suceder.             |
| <b>Conocimiento de Dios</b>                        | Completo: pasado, presente y futuro     | Pasado y presente completos, parcialmente el futuro | Parcial: pasado, presente y futuro               |
| <b>Riesgo en la creación</b>                       | Ninguno                                 | Alguno                                              | Mucho                                            |

## BIBLIOGRAFÍA

### Libros

Abbagnano, Nicolás. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Monatner y Simón, S. A., 1964.

Aquino, Tomás de. *El ente y la esencia*. Buenos Aires: Ediciones Aguilar, 1966.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. trad. Leonardo Castellani. Buenos Aires: Club de Lectores, 1944.

Barth, Karl. *Evangelical Theology, An Introduction*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963.

Basinger, David y Randall Basinger. *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986.

Bettenson, Henry. *Documents of the Christian Church*. New York, NY: Oxford University Press, 1963.

Boyd Gregory A., *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000.

Brauer, Jerald C. ed. "Arminianism", *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.

Bréhier, Émile. *La filosofía en la Edad Media*. José López Pérez, trad. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana, 1959.

Calvino, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Cipriano de Valera trad. y ed. Grand Rapids, MI: Nueva Creación, 1968.

Canale, Fernando. "Hacia el fundamento teológico de la misión cristiana", en *Misión de la Iglesia Adventista*. ed. Werner Vyhmeister, 182-210. Brasilia: Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1980.

\_\_\_\_\_. *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. "Análisis epistemológico del sistema teológico de Santo Tomás de Aquino". Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 1985.

Chenu, M. D. *Is Theology a Science?* NY: Hawthorn Books, 1959.

Cobb, John B. y David Ray Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.

Coburn, Robert C. "Professor Malcom on God". *Australasian Journal of Philosophy* 41 (1963): 143-162.

Congar, Yves M. J. *A History of Theology*. Garden City, NY: Doubleday, 1968.

Daniélou, Jean. *A History of Early Christian Doctrine*. vol. 3. *The Origins of Latin Christianity*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1977.

Davies, Horton. *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth*. New York, NY: Peter Lang, 1992.

D'Aubigné, J. H. Merle. *History of the Reformation of the sixteenth century*. 6 vols. Nassau Street, NY: American Tract Society, s/f.

Denzinger, Henry, ed. *Dogmatic Constitution Concerning the Catholic Faith*, Vatican Council I, cap. 4, en *The Sources of Catholic Dogma*. St. Louis: Herder Book Co., 1957.

Donaldson, J y Roberts eds. *The Ante-Nicene Fathers*. 6 vols. Albany, OR: Books for the Ages, 1997.

Durant, Will. *La Reforma: historia de la civilización europea desde Wiclef a Calvino (1300-1564)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 196.

Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1983.

Evans, C. Stephen. *Filosofía de la Religión*. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1990.

Farley, Benjamín Wirt. *The Providence of God*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1988.

Fiddes, Paul S. *The Creative Suffering of God*. New York, NY: Oxford University Press, 1988.

Forster, Roger T. y Paul Marston. *God's Strategy in Human History*. Wheaton, ILL: Tyndale House Publishers, 1973.

Fraile, Guillermo *Historia de la Filosofía: El Judaísmo, el Cristianismo y la Filosofía*. vol. 2. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1966.

Fretheim, Terence E. *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

García de Haro, Roberto. "La libertad creadora, manifestación de la omnipotencia divina". en *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*. El Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1981.

García Venturini, Jorge L. *Historia general de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1973.

Geisler, Norman. *Creating God in the Image of Man? The New "Open" View of God-Neotheism Dangerous Drift*. Minneapolis, Minesota: Bethany House Publishers, 1997.

Gilkey, Langdon. *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*. New York, NY: Seabury, 1976.

Gilson, Étienne. *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclee, de Brouwer, 1951.

\_\_\_\_\_. *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1981).

Gomperz, Theodor. *Great Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. 4 vols. London: John Murray, 1901.

González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Vol. 2. Buenos Aires: La Aurora, 1972.

Gorringe, T. J. *God's Theatre: A Theology of Providence*. London: SCM Press, 1991.

Griffin, David. *God, Power, and Evil*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1976.

Hartman, Nicolai. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: W. de Gruyter, 1941.

Hartshorne, Charles. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: Willet, Clark, & Co., 1941.

\_\_\_\_\_. *Reality as Social Process*. Glencoe, IL: Free Press, 1953.

\_\_\_\_\_. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. LaSalle, IL: Open Court, 1970.

\_\_\_\_\_. *The Divine Relativity*. London: Yale University Press, 1984.

Hartshorne, Charles y William L. Reese. *Philosophers Speak of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

Hasker, William. *God, Time and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Herhard, Albert. *Las Iglesias Griega y Latina*. Madrid: Ediciones RIALP, 1962.

Hick, John. *Filosofía de la religión*. México: UTEHA, 1965.

Hoffecker, W. Andrew. *Building a Christian World View*. vol. 1. *God, Man, and Knowledge*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1986.

James, Ralph E. *The Concrete God: A New Beginning for Theology—The Thought of Charles Hartshorne*. New York, NY: The Bobbs - Merrill Company, 1967.

Jedin, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia: La iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*. Barcelona: Editorial Herder, 1980.

Kerr, Hugh T. ed. *Readings in Christian Thought*. Nashville: Abingdon Press, 1979.

Küng, Hans. *La encarnación de Dios*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

\_\_\_\_\_. *Does God Exist?* Chico: California Scholars Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Grandes pensadores cristianos: una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

Léonard, Émile G. *Historia general del protestantismo: La Reforma*. Madrid: Ediciones Península, 1967.

Lobato, Abelardo, Armando Segura, y Eudaldo Forment. *El hombre en cuerpo y alma*. en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. vol.1. Valencia: EDICEP, 1994.

Lonergan, Bernard. *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. Patout Burns, ed. London: Darton, Longman, and Todd, 1971.

Manser, G. M. *La esencia del Tomismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones

Científicas, 1953.

Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

Morris, Thomas V. *Our Idea of God, An Introduction to Philosophical Theology*. Notre Dame, London: University of Notre Dame, 1991.

Moskop, John C. *Divine Omniscience and Human Freedom: Thomas Aquinas And Charles Hartshorne*. Grand Rapids, MI: Mercer University Press, 1984.

Muñoz, Jesús. *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Sto Tomás y F. Suárez, S. J.* Balencia: Universidad Pontificia de comillas, 1948.

Murray, John Courtney. *The Fathers of the Church series*. Vol. 5. *Writings of Saint Augustine*. Washington: The Catholic University of America Press, 194.

Ogden, Schubert M. *The Reality of God and Other Essays*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1964.

Outler, Albert C. trad. *Library of Christian Classics*. vol. 7. Philadelphia: Westminster, 1955.

Pailin, David. *God and the Processes of Reality. Foundations of a Credible Theism*. New York, NY: Routledge Religius Studies, 1989.

Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600), The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *The Growth of Medieval Theology (600-1300), The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Pike, Nelson. *God and Timelessness*. New York, NY: Schoken Books, 1970.

Pinnock, Clark. "Between Classical and Process Theism", en *Process Theism*, ed. Ronald Nash, 15-60. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1987.

Pinnock, C., R. Rice, J. Sanders, W. Hasker y D. Basinger. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

Pittenger, Norman. *Process Thought and Christian Faith*. New York, NY: The Macmillan Company, 1968.

Placher, William C. *A History of Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

Plantinga, Alvin, ed. *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1965.

\_\_\_\_\_. "Divine Knowledge", en *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, eds. C. Stephen Evans y Merold Westphal, 40-65. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

Ponferrada, Gustavo Eloy. *Introducción al tomismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

\_\_\_\_\_. "La libertad fruto de la verdad". en *Verdad y Libertad: XXIV semana tomista*, 1-12. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 1999.

Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. London: SPCK, 1975.

Quiles, Ismael. *La esencia de la filosofía tomista*. Buenos Aires: Editorial Verbum S. A., 1947.

Rahner, Karl. *Theological Investigation*. New York, NY: The Cross Road Publishing Company, 1988.

Ramm, Bernard L. *The Evangelical Heritage*. Waco, TX: Word Books, 1973.

Raschke, Carl. *Theological Thinking*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.

Reid, Thomas. *The Work of Thomas Reid*. 2 vols. Edimburgh: Thomas Thing, 1845.

\_\_\_\_\_. *An Inquiry into the Humand Mind on the Principles of Common Sense*. Londres: Lincoln Rembrandt Publishing, 1997.

Rice, Richard. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Nashville, TN: Review and Herald Publishing Association, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Reign of God*. Berriens Springs, MI: Andrews University Press, 1997.

Rupp, E. Gordon. *Luther and Erasmus: Free will and Salvation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980.

Rzadkiewicz, Arnold L. *The Filosophical Bases of Human Liberty According to St. Thomas Aquinas. The Catholical University of America Philosophical Series*, vol. 105. Washington, DC: The Catholical University of America Press, 1949.

Sanders, John. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. Downers Grove, ILL: InterVarsity Press, 1998.

Schaff, Phillip. *History of the Christian Church*. 8 vols. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1960.

Schaeffer, Francis. *Él está presente y no está callado*. Miami, FL: Logoi, 1974.

Seeberg, Reinold. *The History of Doctrines*. vol. 2 .NY: Vintage Books, 1980.

Sullivan, John Anthony. *Exploration in Christology: The Impact of Process/Relational Thought*. New York, NY: Peter Lang, 1987.

Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. New York, NY: Oxford University Press,

1993.

Taylor, Mark Lloyd. *God is Love*. Atlanta, GR: Scholars Press, 1986.

Taylor, Richard. "Prevention, Postvention and the Will", in *Freedom and Determinism*. ed. Keith Lehrer. New York: Random House, 1966.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*. NY: Harper & Row, 1975.

Tilich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago, Ill : The University of Chicago Press, 1967.

Tozer, A. *The Knowledge of the Holy*. San Francisco: Harper & Row, 1961.

Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York, NY: Harper & Row Publishers, 1988.

Tshibangu, Tharcisse. *Théologie positive et théologie speculative: position traditionnelle et nouvelle problématique*. Louvain: Publications de l'Université de Louvain, 1965.

Verweyen, M. *Historia de la filosofía medieval*. Emilio Estiú, trad. Buenos Aires: Editorial Nova, 1957.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana: de los orígenes al siglo XV*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

Walker, Williston. *Historia de la Iglesia Cristiana*. Buenos Aires: La Aurora, 1957.

Warfield, B. B. "Introductory Essay on Agustin and the Pelagian Cotroversy". En *The Nicene and Post-Nicene Fathers First Series*, ed. Phillip Schaff. 1-123. Abany, OR: Books for the Ages, 1997.

Wendel, François. *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. New York, NY: Harper & Row Publishers, 1963.

### Artículos

Abbruzzese, John E. "The Coherence of Omniscience: A Defense". *International Journal for Philosophy of Religion* 41 (1997): 25-34.

Alston, William P. "Realism and the Christian Faith". *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995): 37-60.

Basinger, David. "Process Theism Versus Free-Will Theism: A Response to Griffin". *Process Studies* 20 (Winter 1991): 204-220.

\_\_\_\_\_. "Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil: Is the Type of Knowledge God Possesses Relevant?". *Religious Studies* 28 (1992): 1-18.

\_\_\_\_\_. "Simple Foreknowledge and Providential Control: A Response to Hunt". *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 421-427.

\_\_\_\_\_. "Infant Suffering: A Response to Chingell". *Religious Studies* 35 (1999): 363-369.

Bayer, Oswald. "Freedom? The Anthropological Concepts in Luther and Melancton Compared". *Harvard Theological Review* 91 (1998) 4: 367-392.

Beker, E. "Was Arminius a Molinist", *Sixteenth Century Journal* 27 (Summer 1996): 337-352.

Bryant, Barry. "Molina, Arminius, Preifere, Goad and Wesley on Human Free Will, Divine Omniscience and Middle Knowledge". *Wesley Theological Journal* 27 (Spring 1992): 93-103.

Basinger, David. "Simple Foreknowledge and Providential Control: A Resoponse to

Hunt". *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 421-427.

Basinger, David "Divine Omniscience and the Soteriological Problem of Evil: Is the Type of Knowledge God Possesses Relevant?". *Religious Studies* 28 (1992): 1-18.

Bracken, Joseph A. "Toward a New Philosophical Theology Based on Intersubjectivity". *Theological Studies* 59 [1998]: 719.

Canale, Fernando. "La cosmovisión teológica y su influencia sobre la Iglesia Adventista del Séptimo Día". *Enfoques* XI, Nos. 1 y 2 (1999): 101-122.

\_\_\_\_\_. "Método filosófico de investigación: descripción y principios". *Logos* 10 (abril 1999): 18-31.

Chapman, Tobias. "Determinism and omniscience". *Dialogue* 9, N° 3 (1970): 366-373.

Christensen, Darrel E. "A Hegelian/Whitehedian Critique of Whitehead's Dipolar Theism". *Phylosophy & Theology* 7 (Autumm 1992):23-51.

Clarke, Bowman L. "Two Process Views of God". *International Journal for Philosophy* 38 (1995): 61-74.

Clarke, W. Norris. "Person, Being, and St. Thomas". *Communio: International Catholic Review* 19 (Winter 1992): 601-618.

Clayton, Philip. "Recent Classical/Process Dialogue on God and Change". *Process Studies* 18 (Fall 1989): 194-203.

Craig, William Lane. "Process Theology's Denial of Divine Foreknowledge". *Process Studies* 6 (Fall 1987): 198-202.

\_\_\_\_\_. "Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents". *Thomist* 54 (1990): 33-79.

Dombrowsky, Daniel A. "Alston and Hartshorne on Concept of God". *International Journal for Philosophy* 36 (1994): 129-146.

Donceel, Joseph. "Second Thoughts on the Nature of God". *Thought* 46 (Spring 1971): 346-370.

Espinosa, Enrique. "La concepción del tiempo en el pensamiento hebreo antiguo". *Enfoques* XI, Nos. 1 y 2 (1999): 87-100.

Fischer, John Martin. "Libertarianism and Avoidability: A Reply to Widerker". *Faith and Philosophy* 12 (January 1995): 119-125.

Fouts, Avery. "Divine Self-Limitation in Swinburne's Doctrine of Omniscience". *Religious Studies* 29 (1993): 21-26.

Ganssle, Gregory. "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge". *Philosophy of Religion* 34 (1993): 171-180.

Geisler, Norman. "Neotheism: the Dangers of Making God in our Image". *Christian Research Journal* 20 (April 1998): 28-35.

Gellman, Jerome. "Religious Diversity and the Epistemic Justification of religious Belief". *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 345-363.

"God Vs. God". *Christianity Today*, 7 de febrero de 2000, 34.

Goodwin, George. "The Openness of God: A Compromised Position?". *Spectrum* 12 (September 1981): 62-63.

Gulserian, Theodore. "Can God Change His Mind?". *Faith and Philosophy* 13 (July 1996): 329-351.

Hasker, William. "The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate". *Faith and Philosophy* 15 (January 1998): 52-67.

Helm, Paul. "Timelessness and Foreknowledge". *Mind* 84 (1975): 516-527.

\_\_\_\_\_. "Calvin (and Zwingli) on Divine Providence". *Calvin Theological Journal* 29 (1994): 388-405.

Henry, Granville C. "Does Process Thought Allow Personal Immortality?". *Religious Studies* 31(1995): 311-321.

Hick, John. "Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief". *Faith and Philosophy* 10 (April 1993): 242-249.

\_\_\_\_\_. "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism". *Faith and Philosophy* 14 (July 1997): 277-286.

Hughes, Charles T. "Belief, Foreknowledge and Theological Fatalism". *Faith and Philosophy* 14 (July 1997): 378-387.

Hunt, David P. "Divine Providence and Simple Foreknowledge". *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 394-412.

\_\_\_\_\_. "Prescience and Providence: A Reply to My Critics". *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 428-438.

Jackson, Timothy P. "Must Job Live Forever? A Reply to Aquinas on Providence". *The Thomist* 62 (1998):1-39.

Johnston Robert M. "Richard Rice. The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will. Nashville, Tenn: Review and Herald Publishing Association, 1980" Book's Review. *Andrews University Seminary Studies* 20 (primavera 1982): 84-86.

Kapitan, Tomis. "Providence, Foreknowledge, And Decision Procedures". *Faith and Philosophy* 10 (July 1993): 415-420.

\_\_\_\_\_. "The Incompatibility of Omniscience and Intentional Action: A Reply to David Hunt". *Religious Studies* 30 (1994): 55-66.

- \_\_\_\_\_. "Acting and the Open Future: A Brief Rejoinder to David Hunt". *Religious Studies* 33 (1997): 287-292.
- Kelly, Charles. "Classical Theism and the Doctrine of the Trinity". *Religious Studies* 30 (March 1994): 57-70.
- \_\_\_\_\_. "The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation", *Philosophy of Religion* 35 [1994]: 1-25.
- Kerbs, Raúl. "Observaciones epistemológicas e históricas preliminares sobre la relación fe-razón desde una perspectiva cristiana adventista". *Enfoques* 4 (1994): 38-48.
- Linville, Mark D. "Ockhamists and Molinists in Search of a Way Out". *Religious Studies* 31 (1995): 501-515.
- Mcdermott, John M. "Dialectical Analogy: The Oscillating Center of Rahner's Thought". *Gregorianum* 75, n° 4 (1994): 675-703.
- Neff, David. "Has God Been Held Hostage by Philosophy? A Forum on Free-Will Theism, a New Paradigm for Understanding God" *Christian Theology* 39 (January 1995): 30-34.
- Oaklander, L. Nathan. "Time and Foreknowledge: A Critique of Zagzebski". *Religious Studies* 31 (1995): 101-103.
- Perszk, Kenneth, "Free Will Defence with and without Molinism". *International Journal for the Philosophy of Religion* 43 (July 1998): 29-64.
- Phillips, Hollibert. "The Openness of God, A Logical Position?". *Spectrum* 12 (September 1981): 64-65.
- Pike, Nelson. "A latter-day look at the foreknowledge problem". *Philosophy of Religion* 33 (1993):140-1662.
- Porter, Andrew P. "Science, Religious Language, and Analogy". *Faith and Philosophy* 13 (January 1996): 113-120.

Power, William L. "Imago Dei - Imitatio Dei". *International Journal for Philosophy* 42 (1997): 131-141.

Rowe, William L. "The Problem of Divine Sovereignty and Human Freedom". *Faith and Philosophy* 16 (January 1999): 98-101.

Sanders, John. "Why Simple Foreknowledge offers no more Providential Control than the Openness of God". *Faith and Philosophy* 14 (January 1997): 26-40.

Scannone, Juan Carlos. "Del símbolo a la práctica de la analogía". *Stromata* 55 (1999): 19-51.

Scott, Michael y Andrew Moore. "Can Theological Realism Be Refuted?". *Religious Studies* 33 (1997): 401-418.

Shanley, Brian J. "Eternity and Duration in Aquinas". *The Thomist* 61 (1997): 525-48.

\_\_\_\_\_. "Analytical Thomism". *The Thomist* 63 (1999): 125-37.

Simoni, Henry. "Omniscience and the Problem of Radical Particularity: Does God Know to Ride a Bike?". *International Journal for Philosophy* 42 (1997): 1-22.

Smith, Barry. "Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science". *International Journal of Human-Computer Studies* 43 (1995): 641-647.

Sullivan, Thomas. "Omniscience, Immutability and the Divine Mode of Knowing [Aquinas neglected proposal]". *Faith and Philosophy* 8 (January 1991): 21-35.

Thomas, Owen C. "Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey". *Harvard Theological Review* 2 (1994): 197-213.

Tiessen, Terrance. "Divine Justice and Universal Grace: A Calvinistic Proposal". *Evangelical Review of Theology* 21 (January 1997): 63-83.

Timm, Alberto R. "A Presciencia Divina -Relativa ou Absoluta?". *O Ministerio*

*Adventista*, Noviembre-Diciembre 1984, 13-22.

Westberg, Daniel. "Did Aquinas Change His Mind about the Will?". *The Thomist* 58 (January 1994): 41-60.

Widerker, David. "Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions". *Faith and Philosophy* 12 (January 1995): 113-117.

Williams, Stephen N. "Were the Biblical Prophecies Mere Probabilities?". *Christianity Today* Vol. 5, N° 6 (November-December 1999): 16.

### **Documentos de Internet**

Arminio. *A Declaration of the Sentiments of Arminius on Predestination, Divine Providence, the freedom of the will, the grace of God, the Divinity of the Son of God, and the justification of man before God.*  
<http://wesley.nnc.edu/Arminius/F.htm#I>. Setiembre de 1999.

Arminio. *Public Disputations*. <http://wesley.nnc.edu/Arminius/Ze.htm>. Setiembre de 1999.

"Arminius, Arminianism, and the Five Articles of the Remonstrants".  
<http://www.geocities.com/Athens/9754/whknow.htm>. Setiembre de 1999.

"Augustine's Life". <http://www.geocities.com/Athens/Forum/5507/augustine.html>.  
Setiembre de 1999.

Baptist General Conference. "Explanation and Rationale for the Proposed Amendment to the Affirmation of Faith of the Baptist General Conference".  
<http://www.opentheism.org/resolution.htm>. febrero de 2000.

Boyd, Greg. Introducción a *The God of the Possible*.  
<http://www.bgc.bethel.edu/4know/BYDBK.HTM>. febrero de 2000.

- \_\_\_\_\_. "The Bible and the Open View of the Future".  
<http://www.bgc.bethel.edu/4know/BIBLE.HTM>. febrero de 2000.
- Brown, Dave. "Whitfield and Wesley on Grace and Predestination".  
<http://www.geocities.com/Athens/Forum/3505/WhitefieldWesleyGrace.html>.  
Setiembre 1999.
- DeLashmutt, Gary y otros. "Soteriology: Calvinism and Arminianisms".  
<http://www.geocities.com/Athens/9754/pilgrim.htm>. Setiembre 1999.
- Divine Attributes: Foreknowledge".  
<http://www.homestead.com/philofreligion/files/Aquinas1.htm>. Setiembre de 1999.
- Duttweiler, Jonathan. "The Pelagian Boogie Man".  
<http://www.geocities.com/Athens/9754/pelagius.html>. Setiembre de 1999.
- "Errors Concerning Grace" . <http://catholic-church.org/grace/western/caution.html>.  
Setiembre de 1999.
- Freddoso, Alfred. "Molina, Luis de". <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/molina.htm>.  
Setiembre 1999.
- \_\_\_\_\_. "Molinism". <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/molinism.htm>. Setiembre de 1999.
- \_\_\_\_\_. "St. Thomas's Rejection of Ockham's Way Out".  
<http://www.nd.edu/~afreddos/papers/anld.htm>. Setiembre 1999.
- \_\_\_\_\_. "The Openness of God: A Reply to Willam Hasker".  
<http://www.nd.edu/~afreddos/papers/openness.htm>. Setiembre 1999.
- "God Vs God". *Christianity Today*.  
<http://www.christianityonline.com/ct/current/0222/0222a.html>. febrero de 2000.

Johnson, Elizabeth A. "Does God Play Dice? Divine Providence and Chance".  
<http://www.aaas.org/spp/dspp/dbsr/Evolut/JOHNSON.htm>. Setiembre 1999

Kwok, Kai W. "Critical Realism". en *Enciclopedia of Internet*.  
<http://www.utm.edu/research/iep/critical.htm>. febrero de 2000.

McCosh, James. "Thomas Reid". en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://www.utm.edu/research/iep/Thomas Reid/MC-26.HTM>. febrero de 2000.

Most, William. "St. Augustine on Grace and Predestination".  
<http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/AUGUSTIN.TXT>. Setiembre de 1999.

Murray, John. "The Reformed Faith and Arminianism".  
<http://www.gty.org/~phil/arminian.htm>. Setiembre 1999.

O'Donnell, James J. "Augustine's Idea of God".  
<http://www.xenos.org/classes/principles/cpu1w6.htm>. Setiembre 1999.

Pinnock, Clark. "From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology".  
<http://www.geocities.com/Athens/9754/pilgrim.htm>. Setiembre 1999.

Pohle, J. "Luis de Molina". En *Catholic Encyclopedia*.  
<http://www.knight.org/advent/cathen/04251b.htm>. setiembre de 1999.

Sellars, Samuel. "The Openness of God and the Problem of Evil".  
<http://www.tstonramp.com/~sams/freewill.html>. Junio de 1998.

Saari, Ron. "Preserving Civility and Piety in BGC".  
[http://www.opentheism.org/ron\\_sorri.htm](http://www.opentheism.org/ron_sorri.htm). febrero de 2000.

Taylor, Larry. "Calvinism vs. Arminianism: An Evaluations of Doctrines".  
<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAFrCal.html>. Setiembre de 1999.

\_\_\_\_\_. "Calvinism vs. Arminianism: The Fruit of Calvinism".  
<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAFrArm.html>. Setiembre de

1999.

\_\_\_\_\_. "Calvinism vs. Arminianism: The Fruit of Arminianism".  
<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVAEval.html>. Setiembre de 1999.

\_\_\_\_\_. "Calvinism vs. Arminianism: The Biblical Balance".  
<http://www.calvarychapel.com/cheyenne/Books/CVABalan.html>. Setiembre de 1999.

"The Arminians". <http://www.cresourcei.org/arminianism.html>. Setiembre de 1999.

The Spurgeon Archives. <http://www.cresourcei.org/arminianism.html>. Setiembre 1999

Thomistic Philosophy Page. "Aquinas and the Freedom of the Will".  
<http://www.homestead.com/philofreligion/files/Aquinas1.htm>. Setiembre 1999

### **Mensajes electrónicos**

Canale, Fernando [canale@andrews]. "RE: Consulta". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 14 de enero de 2000.

\_\_\_\_\_. [canale@andrews.edu]. "Omnisciencia divina y libertad humana". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 19 de enero de 2000.

\_\_\_\_\_. [canale@andrews.edu]. "Acerca de Sanders". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 26 de enero de 2000.

\_\_\_\_\_. [canale@andrews.edu]. "Hasker". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 28 de enero de 2000.

\_\_\_\_\_. [canale@andrews.edu]. "Sistemas de pensamiento", e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu], 3 de febrero de 2000.

\_\_\_\_\_. [canale@andrews.edu]. "Re: Sanders". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 16 de febrero de 2000.

Hasker, William [whasker@huntington.edu]. "Some Further Replies". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 28 de enero de 2000.

Sanders, John [jsanders@huntington.edu]. "RE: Question". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 27 de enero de 2000.

\_\_\_\_\_. [jsanders@huntington.edu]. "Ontology". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 30 de enero de 2000.

\_\_\_\_\_. [jsanders@huntington.edu]. "Reflections". e-mail personal enviado a Marcos Blanco [blancom@uapar.edu]. 2 de febrero de 2000.

### **Materiales no publicados**

Hasker, William. "And Adequate God". Artículo no publicado enviado al autor de la investigación.

Steger, Carlos. "An Analysis of Richard Rice's Concept of God's Foreknowledge". Monografía, Andrews University, 1990.