

## EN DEFENSA DEL TEÍSMO CLÁSICO:

### Reseña del libro de Jeffrey Johnson *The Revealed God* [El Dios revelado]

Drew Sparks\*

En *The Revealed God: An Introduction to Biblical Classical Theism* [El Dios revelado: Una introducción al teísmo clásico bíblico]<sup>1</sup>, Jeffrey D. Johnson aborda una serie de preocupaciones teológicas y filosóficas al mismo tiempo que insta a los cristianos a abandonar las filosofías paganas y conocer al Dios del teísmo clásico bíblico. La influencia de Tomás de Aquino y el consiguiente auge del teísmo clásico filosófico son las principales preocupaciones de Johnson. En su opinión, el teísmo clásico filosófico adopta la filosofía pagana de Platón y Aristóteles, corre el riesgo de negar que Dios sea personal, no puede explicar la creación *ex nihilo* y abandona los fundamentos de una cosmovisión bíblica. Para Johnson, lo que está en juego es nada más y nada menos que la suficiencia de las Escrituras (217-28).

Él advierte que los cristianos deben afirmar la suficiencia de las Escrituras y rechazar las ideas filosóficas que contradicen sus enseñanzas. En eso estoy de acuerdo con Johnson. A lo largo de la historia de la Iglesia, se han levantado diferentes ataques en contra de la suficiencia de las Escrituras y la influencia de ciertas ideas filosóficas ha dado motivos para socavar las enseñanzas de las Escrituras, y todo eso seguirá ocurriendo hasta que Cristo regrese. Mientras tanto, los pastores de todas las épocas tienen la obligación de defender la fe que ha sido una vez dada a los santos (cf. Jud 3). Y, en ese sentido, Johnson emplea su pluma pastoral para escribirle a la Iglesia con un tono de advertencia y con el propósito de proteger a la novia de Cristo.

Sin embargo, no estoy de acuerdo con los argumentos particulares que Johnson plantea. De manera que, a fin de mitigar las preocupaciones y de responder a las objeciones que él presenta en su obra, la intención de este artículo es proveer una reseña y una respuesta a "El Dios Revelado". Así pues, este artículo consiste de tres secciones. En la primera sección, analizaré el libro de Johnson y presentaré sus argumentos. En la segunda sección, incluiré algunas críticas menores. Y en la tercera sección, responderé a los argumentos de Johnson en lo que respecta a la simplicidad, el lenguaje analógico y la cadena del ser.

### Análisis

"El Dios Revelado" consiste de cuatro partes, sin contar su introducción. En la introducción, Johnson examina y compara seis modelos de Dios, los cuales consideran la naturaleza de Dios y Su relación con el universo (11). Los seis modelos incluyen al deísmo, al teísmo clásico, al teísmo abierto, al teísmo de procesos, al panenteísmo y al panteísmo. Estos modelos se posicionan en una escala gradual de trascendencia e inmanencia. Él habla de la trascendencia en términos de "grados" y discute "los modelos de mediación" que "mantienen algún tipo de equilibrio" (15) al mismo tiempo que gestionan la "tensión" (14). Johnson pone a competir a la trascendencia y a la

---

\* Drew Sparks es el pastor de la Iglesia Bautista Reformada de la Trinidad en Terre Haute, Indiana. También es profesor adjunto de Filosofía en el Ivy Tech Community College.

<sup>1</sup> Jeffrey D. Johnson, *The Revealed God: An Introduction to Biblical Classical Theism* [El Dios revelado: Una introducción al teísmo clásico bíblico] (Conway, AR: Free Grace Press, 2023).

inmanencia sin explicar por qué son lados opuestos de un extremo. Él dice: “¿Hasta qué grado es Dios trascendente, y hasta qué grado es Dios inmanente? Determinar la relación entre la trascendencia y la inmanencia de Dios es lo que separa los distintos modelos de Dios” (13). Además, habla de la “trascendencia absoluta” y la “inmanencia absoluta”. Johnson emplea estos términos para descartar posturas con las cuales está en desacuerdo, sin explicar porque deberíamos negar la “trascendencia absoluta” y la “inmanencia absoluta”. Más adelante en su libro, Johnson afirma que la inmanencia de Dios se relaciona con Sus operaciones, llevándonos a creer que la trascendencia de Dios se refiere a la esencia de Dios. Los modelos de mediación afirman que Dios puede ser trascendente e inmanente, pero enfatizan de manera diferente los “atributos trascendentales” de simplicidad, inmutabilidad e impasibilidad (15).

Johnson divide el teísmo clásico en dos categorías: el teísmo clásico filosófico (TCF) y el teísmo clásico bíblico (TCB). Johnson no provee de una definición del TCF, de lo contrario la proporcionaría para mis lectores. Y al igual que el TCF, Johnson tampoco define el TCB. Tanto el TCF como el TCB pueden ser catalogados como “clásicos” porque cada uno afirma la simplicidad, la inmutabilidad y la impasibilidad. Johnson afirma que el TCF se originó con Platón y Aristóteles y puede ser encontrado en pensadores cristianos, judíos e islámicos. Mientras que el TCF construyó su sistema recurriendo a filósofos paganos que trabajaban independientemente de las Sagradas Escrituras, los partidarios del TCB “intentaron construir su doctrina de Dios exclusivamente a partir de las Escrituras” (17). Los partidarios del TCB, como Calvino y Hodge, afirmaban la revelación natural, pero “entendían que lo que se revela en la revelación natural se reafirma y amplía en los escritos sagrados de los profetas y los apóstoles” (17). Ahora bien, Johnson no les dice a sus lectores que es lo “pagano” de la filosofía pagana.<sup>2</sup> Él menciona a Platón y a Aristóteles y da por hecho que esos nombres son suficientes para respaldar su argumento. Pero Johnson no explica por qué los teólogos a lo largo de diferentes épocas han interactuado con estos paganos en particular y no con otros, ni tampoco explica cómo es que estos teólogos fueron capaces de apropiarse críticamente de las obras de ellos. Además, Johnson no dice a los lectores qué hace que el TCB sea “bíblico”, aparte de que depende de la revelación de Dios. Tampoco aborda los compromisos filosóficos, o la falta de ellos, que tiene el TCB.

Así pues, Johnson destaca seis diferencias clave entre el TCF y el TCB. De acuerdo con Johnson, el TCF acepta la filosofía pagana, niega que Dios sea personal, identifica la esencia de Dios con sus operaciones, niega la automovilidad en Dios, niega las relaciones por parte de Dios y no puede explicar racionalmente la creación *ex nihilo*. Por su parte, el TCB rechaza la filosofía pagana, afirma que Dios es personal, distingue la esencia de Dios de sus operaciones, afirma las relaciones por parte de Dios y está arraigado en la distinción Creador-criatura (23-24).<sup>3</sup> Aunque Johnson pretende abordar otras cuestiones, tales como el impersonalismo y el mutualismo que se encuentran en otros modelos, su objetivo es mostrar cómo el TCB se fundamenta únicamente

---

<sup>2</sup>Johnson tendría que tomar en consideración el patrón propuesto por Junius y distinguir entre la filosofía en sí misma y la filosofía en el sujeto. Ver, Franciscus Junius, *A Treatise on True Theology* [Un tratado de verdadera teología], traducido al inglés por David Noe (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2014), 118. La filosofía en sí misma es el conjunto finito pero perfecto de conocimientos comunicados a través de un medio finito según la capacidad de un conocedor finito. La filosofía en el sujeto es la comprensión y la participación de la criatura en el verdadero conocimiento filosófico. Johnson parece limitarse únicamente a operar con filosofía en el sujeto, como lo pone en evidencia el papel que la epistemología y la cosmovisión desempeñan en su obra.

<sup>3</sup>El lenguaje de “relaciones por parte de Dios” pertenece a Johnson.

en la revelación divina en contraste con el TCF (25). Por estas razones, mi reseña y mi respuesta se enfocan principalmente en estas dos posturas.

Después de concluir su introducción, Johnson comienza la Parte I de su libro, en donde argumenta a favor de la revelación natural. Y sostiene que la revelación natural manifiesta la trascendencia y la inmanencia de Dios. “La trascendencia”, según Johnson, “se refiere a la separación y la independencia de Dios de todo lo que Él ha creado” (30). Mientras que la inmanencia es la cercanía de Dios con la creación. Tomando la eternidad como ejemplo, Johnson escribe: “El hecho de que Dios habite en la eternidad *fuera* de la creación no impide que también se acerque y habite *dentro* de la creación” (32). Ahora bien, no queda claro a qué se refiere Johnson cuando dice que Dios habita tanto fuera como dentro de la creación. ¿Dónde está ese “fuera”? ¿Dónde está el espacio que no es creación en el que Dios habita? ¿Está abajo o arriba de la creación? ¿Está a la izquierda o a la derecha de la creación? ¿O más bien está alrededor de ella? Además, ¿a qué se refiere cuando dice que Dios mora dentro de la creación? ¿A caso una parte de Él está adentro y otra parte afuera? ¿Tiene Dios, por así decirlo, un pie en una esfera y otro pie en la otra? ¿Y entró Dios a la creación en el momento que la creó o después de crearla? Tal vez eso explica por qué Johnson ve una tensión entre la trascendencia y la inmanencia; pues pone a la una en contra de la otra. Cuando en realidad deberíamos concebir a la trascendencia como la falta de limitación criatural en Dios. Desde esta perspectiva, la trascendencia explica la inmanencia de Dios. Porque Dios no sufre las limitaciones de las criaturas, por lo tanto, Él no puede estar distanciado de la creación ni temporal ni espacialmente. Dios es inmanente precisamente porque es trascendente.

¿Por qué Johnson pone en tensión a la trascendencia y a la inmanencia? Consideremos las palabras de Thomas Weinandy, quien escribe:

A pesar de todas las críticas a la filosofía griega, los teólogos que conciben la trascendencia de Dios en oposición a su inmanencia y, por tanto, desean privar a Dios de parte de su trascendencia para hacerlo inmanente, en realidad trabajan desde una concepción griega de la trascendencia. Dentro del pensamiento platónico, que Dios fuera trascendente significaba que no sólo era distinto del orden creado, sino que también estaba lejos de él. Así pues, Dios no podría ser trascendente e inmanente a la vez, pues al ser inmanente pondría en peligro su trascendencia. Aunque muchos filósofos y teólogos contemporáneos desean, con razón, que Dios sea inmanente, en contraste con la concepción platónica, siguen trabajando desde la concepción platónica de la trascendencia, en el sentido de que creen que Dios no puede ser totalmente trascendente e inmanente al mismo tiempo. Su solución es hacer a Dios menos trascendente y, por tanto, más inmanente, pero al hacerlo, hacen lo que los griegos temían: hacer a Dios menos que Dios.<sup>4</sup>

Weinandy demuestra que la filosofía griega insistía en que la trascendencia de Dios excluye su inmanencia. Así que, irónicamente, Johnson parece estar de acuerdo con los griegos cuando ve esta tensión entre la trascendencia y la inmanencia. Como alternativa al trabajo de Johnson, podemos considerar de nuevo la explicación de Weinandy sobre la relación entre trascendencia e inmanencia:

La trascendencia, por su propia naturaleza, sólo expresa quién es Dios en relación con lo que no es, es decir, que no es “una parte” del orden creado y, por tanto, como tal, lo trasciende. El modo

---

<sup>4</sup> Thomas Weinandy, *Does God Suffer? [¿Sufre Dios?]* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000), 55 n21.

en el que Dios es Dios, por tanto, difiere en tipo, y no sólo en grado, de todo lo demás que existe. Del mismo modo, hablar de la inmanencia de Dios no es hablar de Dios en sí mismo. Más bien, la “inmanencia” declara que aquel que no es “una parte” del orden creado, no obstante, está presente y activo dentro de él.<sup>5</sup>

Tal como Weinandy señala con mucha razón, la trascendencia de Dios afirma que Él no forma parte del orden creado, pero es también por eso que afirmamos la inmanencia. Dios no sufre las limitaciones que son propias de las criaturas, pero tampoco está distante de la creación, pero no es porque Él esté de alguna manera “dentro” de la creación ni porque sea “parte de” ella.

Aunque alguno podría responder que cuando Johnson usa las palabras “dentro” y “fuera” lo está haciendo de forma coloquial. Sin embargo, debemos considerar su crítica a Aquino: “Para Aquino, Dios es inmanente no porque traspase el muro trascendental y se introduzca en nuestro mundo de tiempo y espacio, sino más bien porque Él, como causa primera, está representado en cada efecto” (154). Esta crítica revela que la división que Johnson establece entre trascendencia e inmanencia enturbia aún más las aguas. Y es difícil discernir si el lenguaje de Johnson es coloquial, ya que su postura sobre la relación de Dios con el tiempo y el espacio tampoco está presente en su obra. Si Johnson hubiera articulado claramente su postura, se podrían discernir las implicaciones de su punto de vista en lo que respecta a la trascendencia y la inmanencia de Dios, así como de la doctrina de la simplicidad divina.

Johnson continúa su presentación positiva de la revelación natural argumentando que revela eficazmente la sabiduría divina, demostrando la existencia de Dios y la necesidad de que los humanos se sometan a Él (41). Johnson sostiene que la revelación natural *es* clara, continua, autoritaria, instantánea, libre y universal, pero no se detiene en explicar cómo funciona la revelación natural ni *cómo* se diferencia de la teología natural. No menciona cómo es que Dios es conocido ni cuánto acerca de Dios puede ser conocido. En el último capítulo de la Parte I, Johnson afirma que la revelación natural es necesaria para tener una cosmovisión consistente. “Una cosmovisión coherente sólo puede construirse si la edificamos sobre las verdades reveladas que Dios nos ha dado libremente” (48). La epistemología parece desempeñar un papel primordial en la formación de la cosmovisión. Ahora bien, la ontología le da forma a nuestra epistemología, pero la epistemología también le da forma a nuestra ontología. La relación entre la epistemología y la metafísica no es explicada en su obra, por lo que deja lugar a la controversia. No queda claro si Johnson da por hecho que existe una relación recíproca entre la epistemología y la metafísica, o si en realidad le da una mayor importancia a la epistemología. Pero, lo que sí queda claro es que, para Johnson, la epistemología forma y moldea la realidad. Los lectores pueden cuestionar la formulación de Johnson argumentando que la realidad es inteligible independientemente de las construcciones de las mentes creadas finitas. La realidad no depende de la mente humana, lo cual es evidente por el hecho de que la mente humana es en sí misma una realidad metafísica que no depende de la epistemología. De manera que, el proyecto de Johnson parte de una formulación debatible y mal articulada en lo que respecta a la relación entre estas dos disciplinas. Johnson parece concluir que el conocimiento de Dios fundamenta el verdadero conocimiento de la realidad y la ética. Y digo que “parece” porque es difícil discernir a qué se refiere exactamente. Por ejemplo, en una parte, escribió:

---

<sup>5</sup>Weinandy, *Does God Suffer? [¿Sufre Dios?]*, 57.

Sin el conocimiento de Dios, los matemáticos podrían explicar por qué  $2 + 2 = 4$ , pero no podrían explicar por qué existen los números en primer lugar. Los científicos podrían descubrir las leyes de la naturaleza correspondientes a las leyes de las matemáticas y las fuerzas que rigen el orden natural, pero aun así, no podrían explicar *por qué* leyes inmatrimales regulan el universo físico. (44)

No obstante, en otra parte dice: “Sin el conocimiento de Dios el relativismo que los filósofos postmodernos postulan (y desearían que fuera cierto) sería una realidad” (44). Y además dice: “Sin conocer a un Dios personal, los seres humanos no podrían conocer las leyes de la moral y la lógica” (46). Johnson fundamenta la coherencia en el conocimiento de Dios más que en la existencia de Dios y la inteligibilidad del orden creado.

Es probable que esté diciendo que el conocimiento de Dios es necesario para una explicación última de las matemáticas y de todas las demás disciplinas. O puede estar diciendo que la realidad creada como fuente próxima de conocimiento es ininteligible, por lo que necesitamos una explicación remota o última. Por lo menos así parece decirlo cuando escribe:

Sin una revelación divina desde fuera del universo, es imposible construir una explicación completa y coherente de la realidad desde dentro. Cuando se deja a los filósofos finitos y defectuosos explicar la existencia del cosmos desde *dentro*, no hay forma de que lleguen a un conocimiento adecuado de la naturaleza de Dios, que trasciende las cosas materiales. (49)

La revelación natural está fuera del cosmos y se distingue del orden creado. Los filósofos parten del orden creado, y eso es lo que Johnson critica. Pero, ¿de dónde deberían partir los cristianos? Igual que el filósofo pagano, el cristiano comienza dentro del cosmos por medio de trabajar con los medios de revelación creados, ya sea la naturaleza o la Escritura. Johnson plantea su argumento como si deseara una epistemología que pasara por alto los medios creados, pero el cristiano no tiene ese tipo de acceso en esta vida.

En la Parte II, Johnson pretende demostrar que el Dios de la filosofía pagana es impersonal y que todos los sistemas filosóficos paganos son incoherentes. Al principio de su segunda parte introduce el concepto de “la cadena del ser” (63). Partiendo del trabajo de Arthur Lovejoy, Johnson argumenta que la filosofía pagana postula que Dios es la misma sustancia que el universo, y que los aspectos de dicha sustancia descansan en un determinado nivel de la cadena. Los filósofos paganos rechazan la revelación divina y deben ascender desde el interior del orden creado hasta Dios, como si subieran una escalera desde el interior del cosmos que se extiende hasta Dios. Ascenden por la escalera del ser a través del racionalismo, el empirismo y el existencialismo. Estos “ismos” conducen a inconsistencias, ya que no pueden llegar a un Dios que sea a la vez trascendente e immanente.

La Parte III defiende el fracaso del sincretismo entre la filosofía cristiana y la filosofía pagana. Johnson escribe: “Es imposible mezclar cosmovisiones opuestas sin introducir contradicciones y confusión. La confusión provocada por este sincretismo, además, puede rastrearse a lo largo de la historia de la Iglesia” (112). Él argumenta que el platonismo y el racionalismo afectaron negativamente a la iglesia medieval, por lo que, en ese sentido, Johnson se opone fuertemente a aquellos que afirman que “el platonismo cristiano es parte de la gran

tradición" (135). Johnson cita a Craig Carter, quien se basa en el trabajo de Lloyd Gerson.<sup>6</sup> Sin embargo, Johnson nunca especifica cuáles son los postulados del platonismo que él rechaza. Gerson describe al platonismo como antimaterialismo, antimecanismo, antinominalismo, antirrelativismo y antiescepticismo.<sup>7</sup> De manera que, Johnson dejó pasar la oportunidad de exponer las ideas de los interlocutores a los que critica y de explicar en qué sentido esas ideas contradicen la tradición cristiana.

Por otra parte, afirma que el misticismo también fue una amenaza para la iglesia. Al igual que otras filosofías inconsistentes, el misticismo se basa en la cadena del ser, pero también ataca a la suficiencia de las Escrituras al "reducir la revelación divina a un lenguaje analógico" (139). Tomás de Aquino, que ocupa un lugar más central en el libro, cae presa del misticismo al seguir a Pseudo-Dionisio e incorporar la cadena del ser de Platón y de Aristóteles. Johnson destaca las 1,700 citas que Aquino hace de Pseudo-Dionisio y las contrasta con las 120 referencias verbales a Pablo. Sin embargo, a este autor le parece extraño el recuento de citas que hace Johnson, y esto por dos razones. Primero, porque Aquino escribió un comentario para cada carta que Pablo escribió. Lo cual hace evidente que él creía en la importancia de abrazar los escritos de Pablo. En segundo lugar, uno debería ser juzgado por su fidelidad a Pablo, y a la Escritura en general, más que por sus referencias verbales a Pablo. Por ejemplo, Johnson escribe: "En la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino organizó su material dentro del marco circular del neoplatonismo: el nacimiento y el renacimiento de vuelta a Dios" (145). ¿Acaso es posible que Aquino esté siguiendo el patrón teológico prescrito por Pablo en Romanos 11:36? Johnson teme que la filosofía de Aquino conduzca a representaciones simbólicas y metafóricas de Dios y, en última instancia, "subyugue la teología (y la interpretación de las Escrituras) a la filosofía en un sentido funcional" (159). Asimismo, antes de pasar a una valoración más crítica del TCF, Johnson aborda el existencialismo. Curiosamente, salta por encima de cientos de años de historia teológica y filosófica, pasando por alto a los pensadores de la Reforma y la Ilustración, y aterriza en el siglo XIX para argumentar que el existencialismo cristiano también depende erróneamente de la cadena del ser.

Johnson ofrece dos capítulos cerca del final de la Parte III que presentan una crítica centrada en el TCF y la doctrina de la simplicidad. Aquí surgen dos versiones principales de la simplicidad, una filosófica y otra bíblica (176). El TCF afirma que la esencia de Dios incluye sus distinciones operativas libres. Mientras que el TCB niega que la esencia de Dios incluye sus distinciones operativas libres (174). Más adelante, estos modelos son divididos. El TCF puede ser trinitario o no trinitario. El TCB puede afirmar que los atributos de Dios son idénticos entre sí o negar que sean idénticos entre sí. En términos generales, Johnson ofrece 13 formas diferentes de concebir a Dios sin partes (177). El método de Johnson presupone de forma implícita que los desacuerdos en torno a estas distinciones debilitan la capacidad de discernir la versión correcta de la simplicidad, como si todas ellas fueran creíbles.

Sin embargo, independientemente de todas esas diferentes versiones, hay una distinción que permanece clara y marcada. Ambos modelos del TCB niegan que la simplicidad se refiere a la esencia de Dios y a sus operaciones libres. Johnson afirma:

---

<sup>6</sup> Craig A. Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition: Recovering the Genesis of Premodern Exegesis* [Interpretando la Escritura con la Gran Tradición: Recuperando el espíritu de la exégesis premoderna] (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021). Lloyd P. Gerson, *From Plato to Platonism [De Platón al Platonismo]* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013).

<sup>7</sup> Gerson, *From Plato to Platonism [De Platón al Platonismo]*, 10.

No obstante, a diferencia del Dios de la filosofía pagana, la simplicidad, inmutabilidad e impassibilidad de la esencia de Dios no se extienden para incluir las distinciones operativas libres de Dios. Pues las distinciones operativas libres de Dios no son idénticas a la esencia de Dios.  
(173)

También escribe: “ Además, estas operaciones libres son diversas y distintas entre sí. Por ejemplo, el acto libre de Dios de crear el universo no es idéntico al acto libre de Dios de destruir el universo” (173). De acuerdo con Johnson, el TCF confunde la esencia de Dios con las acciones de Dios, y eso “es el corazón del problema del [TCF]” (184). En ese sentido, el TCF afirma que la esencia y las operaciones libres de Dios son simples debido a que está en deuda con la filosofía pagana.

Johnson cree que el TCF es incoherente en ocho aspectos, todos los cuales se exponen en el capítulo 15. 1) El TCF sufre de una contradicción trinitaria: Aquino afirmó que la sabiduría y el amor de Dios son idénticos, pero también afirmó que el Hijo es la sabiduría de Dios y el Espíritu es el amor de Dios, lo cual es una contradicción. Sin embargo, el argumento de Johnson tiene múltiples problemas. Primero, no diferencia entre una inconsistencia en Aquino y una inconsistencia en el TCF. Segundo, interpreta de manera poco generosa la teología trinitaria de Aquino.<sup>8</sup> John Gill, por ejemplo, identifica al Hijo como la Sabiduría de Dios.<sup>9</sup> Cuando hablamos del Dios santo y del Espíritu Santo, la Escritura nos ayuda a distinguir entre predicados comunes que se refieren a la esencia divina y predicados propios que se refieren a las personas.<sup>10</sup> 2) La perspectiva de la simplicidad de identidad hace a Dios incognoscible. Y, además, esta objeción también afectaría la perspectiva de identidad del TCB, aunque Johnson no condena explícitamente al TCB. 3) Debido a que Dios no tiene una relación real con el mundo, Él no puede ser personal. 4) El acto de creación es necesario para Dios porque Él es el creador eterno. No queda claro si Johnson dirige esta acusación contra todos los partidarios de la atemporalidad, ya sea desde el punto de vista bíblico o filosófico, o si se refiere a que cualquiera que afirma la atemporalidad se alinea automáticamente con el TCF. Desafortunadamente, la postura de Johnson con respecto a Dios y el tiempo tampoco está presente en su obra. 5) Si querer y poder son lo mismo en Dios, entonces Dios no puede ser libre. 6) En el TCF Dios debe ejercer plenamente su poder, por lo tanto, en la creación no pueden existir ni más ni menos cosas de las que Dios ha hecho. Además, Dios no podría haber hecho de otra manera. 7) En séptimo lugar, Johnson plantea la objeción del colapso modal contra el TCF. Basándose en el trabajo de R. T. Mullins, Johnson argumenta que la obra de creación de Dios se convierte en una operación necesaria, haciendo que la creación sea necesaria en lugar de contingente. Como resultado, Dios no es libre y la creación es necesaria. 8) Y, finalmente, el TCF no puede sostener la distinción Creador-criatura, a causa de su dependencia de la cadena del ser. Por una parte, el TCF argumenta que Dios es incognoscible, pero, por otra parte, también

---

<sup>8</sup> Los lectores son animados a consultar la obra de Giles Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas [La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino]*, traducido por Francesca Aran Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2010).

<sup>9</sup> John Gill, *A Body of Divinity [Un cuerpo de divinidad]*(Grand Rapids, MI: Sovereign Grace Publishers, 1971), 252.

<sup>10</sup> Para consultar más acerca de la gramática básica de los nombres divinos, ver Scott R. Swain, *The Trinity: An Introduction [La Trinidad: Una Introducción]*(Wheaton, IL: Crossway, 2020), 25-35.

argumenta que Dios puede ser conocido por medio de estudiar el cosmos. De manera que, en la opinión de Johnson, el TCF es insostenible a causa de esas inconsistencias.

La Parte IV es la que concluye su obra. Ahí, Johnson argumenta que las Escrituras son suficientes para la metafísica. Para él, el lenguaje equívoco de Ockham y el lenguaje unívoco de Scotus no se adaptan adecuadamente a las Escrituras. Así que, eso hace necesario un lenguaje analógico, aunque no el de la versión del TCF. En su lugar, Johnson aboga por un lenguaje analógico bíblico, que presenta la incomprendibilidad de Dios como una doctrina para la devoción y no para la filosofía.

Y, en ese sentido, recurre a Turretin y a Gill para mostrar cómo ellos rechazaron la filosofía pagana, usando Colosenses 2:8 como texto de apoyo. De manera que, al usar a esos teólogos da la falsa impresión de que ellos estaban de acuerdo con él. Johnson asocia ciertos puntos de vista con el TCF, y los cataloga como “filosofía”, y después argumenta que tanto Turretin como Gill denigraban a la filosofía. Sin embargo, Johnson nunca da pruebas de que hombres como Gill estén de acuerdo con su propia descripción de la filosofía y el TCF. La cita a medias que Johnson presenta de Gill deja a los lectores con la impresión de que la filosofía, tal como Johnson la concibe, ha causado un enorme daño. Desde luego, tengo que reconocer que es difícil discernir cómo entiende Johnson a Gill, ya que proporciona una cita sin comentar el texto.

Sin embargo, Gill afirma claramente que la filosofía puede ser “correcta” y conducir a la “verdadera sabiduría” y al “conocimiento de Dios.” La filosofía puede proporcionar conocimientos acerca de “las cosas de la naturaleza, de las cosas naturales, morales y civiles: a las que se puede llegar mediante el uso de la razón y la luz de la naturaleza.”<sup>11</sup> La “filosofía natural”, así como otras ramas, como la “ética, la lógica” y la “retórica”, proporcionan una visión verdadera cuando “se mantienen dentro de los límites apropiados y en su propio lugar y esfera”.<sup>12</sup> Gill interpreta a Pablo como alguien que critica “falsas nociones” como “la eternidad de la materia y de este mundo, la mortalidad de las almas, la adoración de demonios y ángeles.”<sup>13</sup> Entonces, la filosofía yerra en estas cuestiones y cuando aplica erróneamente verdades de la naturaleza a ciertas doctrinas. Por ejemplo, Gill niega que algo pueda surgir de la nada, pero afirma que este principio se aplica erróneamente cuando se aplica al hecho de que Dios creó todas las cosas de la nada. En este caso, él afirma un verdadero principio filosófico, pero niega su aplicación a la obra creadora de Dios. Cuando la filosofía sirve de ayudante, en lugar de juez, Gill la acepta de buena gana. La filosofía alcanza su límite cuando discute los misterios de la fe, como la “Trinidad de Personas”, porque los misterios están más allá de la “esfera” de la filosofía.<sup>14</sup> Cuando se utiliza dentro de sus propios límites, la filosofía puede gobernar y juzgar correctamente los asuntos.

Además de criticar las falsas nociones de los filósofos, Gill ataca el sincretismo de la filosofía con “la adoración y el servicio de Dios.”<sup>15</sup> Él tiene en mente el uso de “jeroglíficos de cosas

---

<sup>11</sup> John Gill, *An Exposition of the New Testament*[Una Exposición del Nuevo Testamento], 2 vols. (Londres: William Hill Collingridge, 1852), 2:519.

<sup>12</sup> Gill, *An Exposition of the New Testament*[Una Exposición del Nuevo Testamento], 2:519.

<sup>13</sup> Gill, *An Exposition of the New Testament*[Una Exposición del Nuevo Testamento], 2:519.

<sup>14</sup> Gill, *An Exposition of the New Testament*[Una Exposición del Nuevo Testamento], 2:519.

<sup>15</sup> Gill, *An Exposition of the New Testament*[Una Exposición del Nuevo Testamento], 2:519.



naturales” empleados en cultos junto con “sacrificios y ceremonias de adoración, dados a demonios y ángeles”.<sup>16</sup> Cuando la filosofía interfiere de esta manera, corrompe el evangelio puro. Cuando no se mezcla con el Evangelio, respeta sus límites y sirve a la teología como sierva, la filosofía y los filósofos pueden ser empleados por los teólogos. Así pues, Gill no rechaza la epistemología de la filosofía pagana como Johnson quiere hacer creer a los lectores (238). Él respeta la división de las ciencias y sabe que la filosofía puede emitir juicios con razón en asuntos de la naturaleza, pero debe recibir los misterios de la fe con humildad y sin mezclarlos. La comprensión específica y matizada que tiene Gill del papel de la filosofía no hace que el emprendimiento filosófico sea “fatalmente defectuoso” y necesite ser “demolido” (237).

No obstante, Johnson llama a los cristianos a alejarse de la filosofía pagana. Los cristianos necesitan una perspectiva de la Trinidad que pueda resolver el problema del uno y los muchos, explicar la simplicidad y la diversidad en Dios, dar cuenta de la inmutabilidad y la movilidad de Dios, hacer inteligible la creación *ex nihilo*, fundamentar la trascendencia y la inmanencia, aclarar la absolutez y las relaciones de Dios, y mantener las distinciones éticas en Dios. Johnson concluye su obra argumentando que sólo el TCB puede explicarnos la existencia de un Dios trascendente en su esencia e inmanente en sus operaciones.

### Críticas Menores

Antes de pasar a responder más extensamente a la obra de Johnson, es importante señalar cinco críticas menores. 1. “*El Dios Revelado*” no aborda a personajes relevantes; figuras tales como Descartes, Hume, Kant, y Hegel están ausentes en esta obra. Ockham aparece pero de manera muy breve (219-20). Ahora bien, es cierto que no siempre es necesario abordar a cada filósofo o a cada teólogo que ha existido, pero estos individuos en particular son de suma importancia en la historia de la filosofía, y, por lo tanto, eran relevantes para la obra de Johnson. Además, Johnson tampoco abordó los escritos de John Frame, Wayne Grudem, o Bruce Ware. Estos tres pensadores podrían encontrarse en el centro de los debates evangélicos acerca de la doctrina de Dios.<sup>17</sup> Ellos argumentan en contra de lo que Johnson identifica como TCF y modifican los principios fundamentales del teísmo clásico.<sup>18</sup>

El hecho de que Johnson no haya interactuado con estos individuos plantea ciertas preguntas. ¿Se debería clasificar a esos pensadores como exponentes del teísmo clásico bíblico? El deísmo, el panteísmo, el panenteísmo, el teísmo de procesos y el teísmo abierto son clasificados como mutualismo filosófico y rechazados por Johnson. ¿Acaso también rechazaría

---

<sup>16</sup> Gill, *An Exposition of the New Testament* [Una Exposición del Nuevo Testamento], 2:519.

<sup>17</sup> Animo a los lectores a consultar el libro de James E. Dolezal, *All That Is in God: Evangelical Theology and the Challenge of Classical Christian Theism* [Todo lo que hay en Dios: La teología evangélica y el desafío del teísmo cristiano clásico] (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2017).

<sup>18</sup> Ware es un excelente representante. Al evaluar las críticas modernas al teísmo clásico, encuentra que varias de sus objeciones al teísmo clásico son deficientes. Según Ware, la respuesta modernista al teísmo clásico tiene algo de verdad. En última instancia, los enfoques clásico y moderno sufren de «desequilibrios metodológicos en sus respectivas doctrinas de Dios». Bruce A. Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism* [La menor gloria de Dios: El Dios disminuido del teísmo abierto] (Wheaton, IL: Crossway, 2000), 37.

algunas formas de “mutualismo teísta”<sup>19</sup> Estos individuos cumplen con los criterios que Johnson establece para el TCB. Y eso nos lleva a la segunda pregunta. ¿Qué es lo que el TCB permite? ¿El TCB permite un Dios que es temporal pero no meramente temporal?<sup>20</sup> ¿Es el TCB lo suficientemente amplio como para incluir relaciones eternas de autoridad y sumisión?<sup>21</sup> ¿Se puede permanecer fiel a al TCB y defender que Dios es ontológica y éticamente inmutable a la vez que es relacionalmente mutable?<sup>22</sup> ¿Qué es lo que se considera como una negación sustancial de la inmutabilidad, la impasibilidad y la simplicidad? Si Johnson hubiera incluido a estos tres pensadores evangélicos, habría podido proveerles a sus lectores de una presentación clara de sus posturas.

2. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, las opiniones de Johnson son difíciles de identificar a lo largo de la obra. Por ejemplo, él distingue entre el lenguaje analógico bíblico y el lenguaje analógico filosófico. Su defensa del lenguaje analógico bíblico ocupa menos de una página, y rápidamente se enfoca en la incomprendibilidad de Dios, la cual Johnson presenta a sus lectores como experiencial en lugar de filosófica (222). Entonces, surge la pregunta: ¿cómo es que uno puede utilizar un lenguaje analógico bíblico en lugar del lenguaje analógico filosófico? Pero los lectores se quedan sin respuesta para esa pregunta. Johnson también critica el uso de Pseudo-Dionisio del “camino de la negación” y de la “afirmación” (125-133). Sin embargo, Johnson no ofrece un enfoque alternativo para contrarrestar lo que él critica, lo cual lleva a sus lectores a concluir que ese método es defectuoso, a pesar de que ha prevalecido entre los teólogos reformados.<sup>23</sup>

Tradicionalmente, los teólogos hablan de la vía de la causalidad (*via causalitatis*), de la vía de la eminencia (*via eminentiae*) y de la vía de la negación (*via negationis*). Johnson afirma adherirse a la Segunda Confesión de Fe de Londres de 1677/89 (2CBL) Esta Confesión, junto con la Confesión de Fe de Westminster, muestra su compromiso con la *via negationis* al negar que Dios tenga cuerpo, partes o pasiones (2CBL 2.1). La inmutabilidad, la inmensidad y la eternidad niegan que Dios pueda cambiar, ser contenido en el espacio o ser limitado por el tiempo (2CBL

---

<sup>19</sup> Para una descripción útil del mutualismo teísta y sus partidarios contemporáneos, véase, Dolezal, *All That Is in God* [Todo lo que hay en Dios], 1-8. Él identifica a Frame, Grudem y Ware como mutualistas teístas. También se recomienda a los lectores consultar el tratado de Brian Davies sobre el «personalismo teísta» en Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* [Introducción a la Filosofía de la Religión] (Oxford: Oxford University Press, 2021), 1-21. Dolezal y Davies identifican el mutualismo/personalismo como basado en el univocismo y la relación dinámica de Dios con el mundo. Dolezal escribe: “Desde el punto de vista del mutualismo teísta, esta reciprocidad y mutualidad dinámicas parecen requerir una revisión del bien intencionado, aunque equivocado, énfasis clásico en un Dios que no puede cambiar de ninguna manera.” Dolezal, *All That Is in God* [Todo lo que hay en Dios], 5

<sup>20</sup> John M. Frame, *Doctrine of God* [La Doctrina de Dios] (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Company, 2002), 559.

<sup>21</sup> Wayne Grudem, *Systematic Theology*. 2<sup>nd</sup> Edition [Teología Sistemática, Segunda Edición] (Grand Rapids: Zondervan, 2020), 301-19.

<sup>22</sup> Ware, *God's Lesser Glory* [La menor Gloria de Dios], 73.

<sup>23</sup> Ver, Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* [Dogmática reformada posterior a la Reforma: El surgimiento y desarrollo de la ortodoxia reformada, entre 1520 y 1725 aproximadamente], 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 3:166-67. De aquí en adelante, PRRD. Para la descripción de Turretin de la triple manera de conocer a Dios, véase Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [Instituciones de Teología Elenctica], vol. 1, Temas del primero al décimo, editado por James T. Dennison Jr., traducido por George Musgrave Giger (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992), III.ii.8.

2.1). El uso de superlativos en la confesión hace que los lectores sean dirigidos a la *via eminentiae* (2CBL 2.1). Finalmente, la confesión también aplica la *via causalitatis* cuando afirma que Dios es “la única fuente de todo ser” (2CBL 2.2). El afán de Johnson por criticar lo que él llama el camino de la afirmación y el camino de la negación puede socavar sus propios compromisos confesionales.

También está en desacuerdo con aquellos que estudian a Dios comenzando con medios creados de revelación y sostienen que las criaturas conocen según su modo criatural de conocimiento (58, 79, 137, 157). Pero Johnson nunca explica cómo es que las criaturas conocen al Creador en esta vida sin partir de su conocimiento de las cosas creadas. Tanto las Escrituras como el cosmos son medios creados de revelación, que nos revelan al Dios infinito de manera finita. Ahora bien, si consideramos que los medios de revelación no son el Dios infinito, y que aquellos que conocen poseen una mente finita, entonces, ¿qué otro medio o modo de conocer que no sea creado sugeriría Johnson? Aquí se podría considerar el principio de que lo finito no puede comprender lo infinito (*finitum non capax infiniti*), que se aplica a la ontología y la epistemología. Muller escribe: “ Lo finito o el ser finito es incapaz de captar, comprender o recibir lo infinito o el ser infinito; esto es una máxima epistemológica y ontológica que se ha introducido en el debate cristológico entre reformados y luteranos.”<sup>24</sup> Ontológicamente, la creación finita no puede llegar a ser infinita puesto que es finita. Del mismo modo, epistemológicamente, la mente finita del hombre requiere que siempre conozca las cosas de manera finita. Dolezal ofrece un camino mejor que Johnson cuando escribe: “El único lenguaje criatural adecuado para expresar al Dios simple es el lenguaje complejo, ya que el único lenguaje que podemos usar para referirnos a Dios proviene del mundo de los seres finitos y complejos”.<sup>25</sup> Johnson critica varias posturas metafísicas y epistemológicas a lo largo de su obra. Él afirma que la Biblia es suficiente para proporcionarnos una metafísica y una epistemología, pero no les dice a sus lectores qué es esto ni les menciona autores que pudieran leer y que ya hayan proporcionado la metafísica y la epistemología de las Escrituras.

Aquí conviene decir unas breves palabras acerca de la metafísica de Johnson. El capítulo 18 contiene una lista de lo que la Escritura rechaza y lo que no. La Escritura no rechaza el uso de la razón ni de la lógica, pero sí rechaza la metafísica pagana. La Escritura proporciona a los lectores todo lo que necesitan para la metafísica. Johnson escribe:

No necesitamos encontrar un marco metafísico fuera de las Escrituras para entenderlas. Las Escrituras por sí mismas son suficientes para proporcionar su propio marco metafísico. Las Escrituras nos dan respuestas a preguntas filosóficas relacionadas con la ontología, la epistemología y la ética. Y utilizando el propio marco metafísico de las Escrituras, tenemos todo lo que necesitamos para entender la Biblia y el mundo que nos rodea. (233)

En otra parte, afirma: “Si la Escritura es nuestra única autoridad, es suficiente para proporcionar su propia metafísica. Por lo tanto, cualquier filosofía que acierte en su exploración de las cuestiones últimas no es necesaria” (243).

Pero ¿por qué cree Johnson que puede separar la lógica de la metafísica? ¿Acaso eso en sí mismo no es una postura metafísica? Los tres principios de la lógica incluyen el principio de no

<sup>24</sup> Richard A. Muller, “*Finitum Non Capax Infiniti*” en *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Diccionario de términos teológicos latinos y griegos], Second Edition (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 125.

<sup>25</sup>Dolezal, *All That Is in God* [Todo lo que hay en Dios], 77

contradicción, el principio de identidad y el principio del tercero excluido.<sup>26</sup> Henri Renard afirma: “Los relativistas modernos, los idealistas y el propio Hegel, aunque admiten el valor de este principio [es decir, la ley de no contradicción] como *ley del pensamiento*, lo rechazan como *ley del ser*”<sup>27</sup>. Pensemos en Aquino, quien escribe: “Por tanto, el primer principio indemostrable es que *una misma cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo*, lo cual se basa en la noción de *ser y no ser*: y en este principio se basan todos los demás”<sup>28</sup>. Como sostienen Renard y Aquino, el principio de no contradicción es un principio del ser que luego es aprehendido por la mente. Por su parte, los idealistas, como Kant y Hegel, niegan que sea un principio del ser, aunque afirman que es una ley del pensamiento. ¿Acaso Johnson inconscientemente se ha alineado con Kant y Hegel y se ha puesto en contra de Aquino? Johnson afirma ser el tipo de biblicista que se niega a “incorporar conceptos e ideas extrabíblicos y contrabíblicos al cristianismo” (234).<sup>29</sup> Sin embargo, parece haber absorbido la metafísica extrabíblica de Kant y de Hegel en contraposición a Aristóteles y Aquino. Johnson parece no estar consciente de las implicaciones de separar a la lógica y a la metafísica. Esta separación indica un problema metafísico más profundo en su pensamiento. Es decir, al hacer esta distinción, Johnson se alinea con ciertos filósofos, aunque no necesariamente con aquellos a quienes critica o menciona en sus escritos. La aparente alineación de Johnson con Kant y Hegel en contra de Aristóteles y Aquino refleja la misma preocupación planteada por Carter, cuando escribe:

Con el tiempo, me di cuenta de que todo el mundo utiliza supuestos metafísicos en la exégesis y que la elección no es entre metafísica o no, sino entre metafísica presupuesta inconscientemente y metafísica sometida a una revisión crítica. Después de todo, es muy arbitrario dar por sentado que la helenización es mala pero que la hegelianización no tiene nada de malo. Empezaba a parecer que los revisionistas modernos eran mucho menos críticos con los supuestos metafísicos dominantes de su cultura de lo que lo habían sido los padres con los supuestos metafísicos dominantes de su cultura.<sup>30</sup>

Johnson critica los compromisos metafísicos del TCF al tiempo que adopta de forma acrítica los compromisos filosóficos de Kant y Hegel.

3. Johnson hace grandes afirmaciones que no sustenta, lo cual es el motivo de mi tercera crítica menor. Por ejemplo, él escribe: “Cuando repasamos la historia del pensamiento occidental, descubrimos que la filosofía clásica produjo la filosofía moderna, que a su vez produjo la filosofía postmoderna” (203). Esta afirmación sorprendería al filósofo posmoderno Richard Rorty, quien identificaba la Filosofía (nótese el uso de la mayúscula) con el platonismo y

---

<sup>26</sup> Para un análisis más detallado, véase Henri Renard, *The Philosophy of Being [La Filosofía del Ser]* (Milwaukee, WI: The Bruce Publishing Company, 1947), 104-08.

<sup>27</sup> Renard, *The Philosophy of Being [La Filosofía del Ser]*, 107. Énfasis añadido.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 8 vols. Traducido por Laurence Shapcote (Lander, WY: Aquinas Institute, 2012), Ia-IIae. C94. Art2. De aquí en adelante, *ST*.

<sup>29</sup> En lugar de entrar en una discusión sobre la utilidad y la definición de “biblicismo”, me limito a emplear la propia descripción de Johnson.

<sup>30</sup> Craig A. Carter, *Contemplating God with The Great Tradition [Contemplando a Dios con la Gran Tradición]* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 4.

la filosofía con la perspectiva posmoderna.<sup>31</sup> También afirma que John Wallis firmó la Confesión de Fe de Westminster original y rechazó la perspectiva de la simplicidad divina de identidad sin comprometer su conciencia (190). Pero Johnson no aporta ningún argumento ni prueba relevante para su afirmación. Derrick Brite, por su parte, sostiene que el uso que Johnson hace de Wallis no demuestra su acusación:

John Wallis era un escriba que no tenía derecho a voto y cuyo único trabajo consistía en registrar las actas, pero que no influía en absoluto en los debates de la asamblea. Además, ¿Wallis no era teólogo, sino matemático! ¿Por qué elegiría Johnson apelar a un escriba y matemático sin derecho a voto para defender la postura de que los teólogos de Westminster rechazaron la perspectiva de la simplicidad divina de identidad? Incluso si Wallis rechazara el argumento (algo que vale la pena explorar), eso no ayudaría a probar el caso de Johnson a favor del precedente confesional.<sup>32</sup>

Brite demuestra que las ambiciosas afirmaciones de Johnson no aportan un argumento histórico significativo.

4. El trabajo de Johnson es difícil de leer. Sería conveniente que un buen editor se ocupara de la revisión del libro, ya que aparecen errores ortográficos y nombres incorrectos a lo largo de toda la obra.<sup>33</sup> También tiene problemas en lo que respecta a las citas textuales. Faltan algunas notas al pie de algunas citas y las referencias no siempre son correctas (43). Johnson también introduce ideas y conceptos en varias partes del libro que interrumpen el flujo de la lectura. Por ejemplo, habla de apologética en el capítulo 16, sin embargo, ese tema no se aborda en partes anteriores de la obra (203). Al final del libro, Johnson discute la solución trinitaria al uno y los muchos, pero nunca sienta las bases de este argumento ni muestra cómo la Trinidad resuelve el problema (246-48). No fundamenta este argumento en ningún precedente bíblico o histórico. El argumento histórico presenta un desafío para Johnson, ya que la solución trinitaria al problema del uno y los muchos es escasa en la tradición reformada antes del siglo XX.

5. Finalmente, Johnson confunde ciertas categorías que lo llevan a hacer críticas incorrectas. Johnson cataloga a Aquino como empirista, racionalista y místico. Y el problema no es sólo que estas posturas son incompatibles entre ellas, sino que además Johnson afirma que Aquino creía en cosas “fuera del alcance de la filosofía pagana”, como la creación *ex nihilo*, la Trinidad y el libre albedrío de Dios (195). En lugar de revisar sus críticas incompatibles con Aquino, Johnson refuerza su postura y escribe: “Después de que Aquino admitió que el empirismo y el racionalismo no pueden demostrar estas verdades fundamentales, no tengo idea de por qué abrazó el empirismo y el racionalismo. Pero sé que no debería haberlo hecho.” (195). Ahora bien, no estoy seguro de qué evidencia adicional tendría que presentar Aquino para demostrar que Johnson no entiende correctamente sus puntos de vista.

### **Respuesta a los Argumentos de Johnson**

---

<sup>31</sup> Richard Rorty, *The Consequences of Pragmatism [Las Consecuencias del Pragmatismo]* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), xiv–xv.

<sup>32</sup> Brite, Derrick. “Review of Johnson’s *The Revealed God* [Reseña de *El Dios revelado* de Johnson],” en *Reformation21* (blog), 22 de abril de 2024, <https://www.reformation21.org/blog/review-of-johnsons-the-revealed-god> consultado el 19 de junio de 2024.

<sup>33</sup>Brite presenta una lista de errores en la obra de Johnson. Ver, Brite, “Review of Johnson’s *The Revealed God*” [Reseña de *El Dios revelado* de Johnson].

Ahora, ofrezco una respuesta más completa a tres argumentos clave planteados por Johnson. Mi reseña de Johnson reveló que sus principales críticas al TCF incluyen su doctrina de la simplicidad, su manera de emplear el lenguaje analógico y su dependencia de una cadena del ser. En respuesta, desarrollaré una doctrina de la simplicidad divina a partir de los escritos de John Owen, Francis Turretin y John Gill, teólogos que Johnson se negó a abordar cuando escribió sobre la simplicidad, aunque los empleó para criticar la filosofía pagana. Después, explicaré la manera en la que el lenguaje analógico opera y la razón por la que éste no socava la suficiencia de las Escrituras, como Johnson lo cree. Y, finalmente, abordaré las preocupaciones de Johnson en lo que respecta a la cadena del ser, por medio de argumentar que una doctrina correcta de la simplicidad divina, cuando se combina con un lenguaje analógico que refleja la analogía del ser, nos lleva a una doctrina de participación que preserva la distinción Creador-criatura, lo cual difiere del entendimiento que Johnson tiene de la cadena del ser.

## 1. La simplicidad

Johnson critica la perspectiva de la simplicidad divina de identidad. Él desea desarrollar una doctrina de la Trinidad que sea consistente con la simplicidad y que al mismo tiempo evite mezclar la esencia y las operaciones de Dios, un enfoque que, de acuerdo con él, evita el colapso modal. Para responder a estas críticas, comienzo con una breve explicación de la perspectiva de identidad. Después procederé a explicar por qué no es necesario que suavice la perspectiva de identidad para poder darle cabida a la doctrina de la Trinidad. Y, finalmente argumentaré que Dios es libre y que la creación no es absolutamente necesaria.

El “corazón” del problema de la perspectiva de identidad, según Johnson, reside en la confusión entre la esencia de Dios y sus acciones (184). A pesar de esta afirmación, sus críticas a menudo se extienden a la perspectiva de identidad del TCB con respecto a la simplicidad. La terminología única de Johnson y la falta de definiciones hacen difícil discernir qué perspectiva es la que pretende criticar. Desafortunadamente, sus críticas al TCF y a la perspectiva de identidad no interactúan con los pensadores reformados. Johnson no ve la necesidad de fundamentar sus afirmaciones con la tradición reformada ni de dirigir sus críticas contra aquellos dentro de la tradición.

Mientras está criticando al TCF, él escribe:

Para algunos teístas clásicos filosóficos, no sólo las operaciones libres de Dios son idénticas a la esencia simple de Dios, sino que todas las operaciones de Dios también son idénticas entre sí. Así como Dios sólo tiene un atributo (o una simplicidad de atributos), Dios sólo tiene un acto. El único acto de Dios es idéntico a todos los demás actos de Dios, ya que es uno con su único atributo. (185)

Aquellos que sostienen la perspectiva de identidad no creen que Dios tenga un solo atributo. No existen atributos distintos en Dios porque todo lo que hay en Dios es Dios. La perspectiva de identidad rechaza que los atributos de Dios son “un atributo” o una “simplicidad de atributos” porque esta afirmación contradice la tesis de que todo lo que hay en Dios es Dios. Además, si Johnson está en lo correcto, su crítica se aplicaría de la misma forma tanto a Owen y a Gill, así como a Dolezal. Owen escribe: “*Los atributos de Dios, que solo parecen ser cosas distintas en la esencia de Dios, son todos ellos esencialmente iguales entre sí, y cada uno de ellos igual a la esencia*

de Dios mismo”.<sup>34</sup> Para respaldar su argumento, Owen sostiene que todos los atributos de Dios son infinitamente perfectos o no lo son. Estos atributos infinitamente perfectos son simplemente Dios o, de lo contrario, existe otra perfección infinita además de Dios, lo cual llevaría al politeísmo. Si estos atributos no son infinitos, entonces no son Dios.<sup>35</sup>

Por lo tanto, Owen con justa razón rechazaría la perspectiva de Johnson, la cual considera a los atributos de Dios como finitos. Pues Johnson argumenta que cada atributo está limitado por el hecho de que no es otro atributo, es decir, que cada atributo carece de algo que no se encuentra en otro atributo. Y, por lo tanto, si un atributo carece de algo, es finito. Su omnipotencia, omnisciencia y bondad son limitadas, ya que no se corresponden entre sí. Y, si ese es el caso, entonces la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad son finitas. Si estos atributos son finitos, entonces Dios es la suma o el poseedor de atributos finitos y no infinitos.

Johnson afirma que los atributos carecen de sentido en la perspectiva de identidad. También critica a quienes afirman que el amor y la misericordia “son idénticos en Dios” (227). Pero estas acusaciones presuponen el univocismo, una idea rechazada por los teístas clásicos. Si la misericordia y el amor fueran atributos distintos que existen en Dios y los teístas clásicos afirmaran que estos atributos son idénticos, entonces la acusación de Johnson acerca de la falta de sentido se sostendría. Sin embargo, los teístas clásicos niegan que el amor y la misericordia existan en Dios como atributos distintos. Ellos afirman que todo lo que hay en Dios es Dios. El amor y la misericordia no son atributos en Dios sino predicaciones analógicas de la esencia divina. Como escribe Steven J. Duby: “Cada una de las perfecciones de Dios es, entonces, una representación de todo su ser bajo algún aspecto y, por lo tanto, no es una cualidad inherente en él.”<sup>36</sup>

Estas predicaciones se refieren a Dios y son verdaderas, pero la cosa predicada no existe en Dios como una cosa distinta de otra predicación. La esencia de Dios fundamenta las distinciones sin que las distinciones existan en Dios como distinciones. Dolezal escribe de forma muy instructiva: “La diversidad en nuestra atribución de atributos a Dios no surge de una diversidad correspondiente *en él*, aunque esos diversos atributos se nombren todos a partir de su esencia simple.”<sup>37</sup> Y continúa respondiendo a la acusación de que los nombres que atribuimos a Dios son todos sinónimos, diciendo: “El *sentido* de cada nombre sigue diferenciándose significativamente de cada uno de los demás, aunque el referente, Dios, no posea algún complejo interno correspondiente de principios o formalidades.”<sup>38</sup> Amor y misericordia significan cosas diferentes, pero no indican diversidad en Aquel a quien estos términos se

---

<sup>34</sup> John Owen, *Vindicae Evangelicae*, vol. 12, *The Works of John Owen [Las obras de John Owen]*, ed. William H. Goold (Edimburgo: Banner of Truth, 2009), 72.

<sup>35</sup> Owen, *Vindicae Evangelicae*, 72. Para un argumento similar de Gill, véase *A Body of Divinity [Un Cuerpo de Divinidad]*, 35–36. Turretin también sostuvo la perspectiva de identidad, evidenciada en su razonamiento pero particularmente vista en su dependencia de Agustín. Véase, Turretin, *Institutes of Elenctic Theology [Institución de Teología Eléctica]*, III.v.5–16, III.vii.17.

<sup>36</sup> Steven J. Duby, *Divine Simplicity: A Dogmatic Account [La simplicidad divina: una explicación dogmática]* (Londres: Bloomsbury, 2016), 127.

<sup>37</sup> James E. Dolezal, *God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness [Dios sin partes: La simplicidad divina y la metafísica de la absolutidad de Dios]* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011), 135.

<sup>38</sup> Dolezal, *God Without Parts [Dios sin partes]*, 135.

refieren. Hablamos de manera dividida y finita del Único en quien no hay división ni finitud. Sin embargo, nuestro discurso es verdadero aunque nombre a Dios de manera imperfecta y parcial, porque Dios es el fundamento de las distinciones que predicamos de él al observar los efectos creados.<sup>39</sup>

En segundo lugar, la doctrina de la Trinidad no necesita una versión más suave de la simplicidad. Johnson afirma que las formas estrictas de simplicidad son inconsistentes con la complejidad de la Trinidad (174). Pero aquí, Johnson malinterpreta los argumentos presentados por los teístas clásicos. No existe competencia entre la doctrina de la simplicidad y la doctrina de la Trinidad. La esencia divina indivisa subsiste en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es importante señalar que las personas de la Trinidad son *realmente* distintas entre sí, aunque sólo *conceptualmente* distintas de la esencia divina. Las personas no son realmente distintas de la esencia divina. Dolezal expresa este punto de manera acertada.

En primer lugar, debemos señalar que los trinitarios clásicos insisten en que la distinción real no es entre las personas y la esencia divina, sino sólo entre las personas mismas. El único Dios es justamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Si las personas fueran realmente distintas de la esencia, lo cual ocurriría si alguna persona no poseyera toda la esencia divina, entonces nos quedaríamos con una cuaternidad: Padre, Hijo, Espíritu y esencia.<sup>40</sup>

Dado que no existe una distinción real entre la esencia y las personas, la perspectiva de la simplicidad de identidad y la Trinidad no están en competencia. La simplicidad no necesita debilitarse para dar cabida a las personas de la divinidad.

En tercer lugar, la perspectiva de la simplicidad divina presentada en este artículo-reseña no implica un colapso modal. Como hemos señalado, confundir la simplicidad esencial y operativa de Dios es el “corazón” del problema del TCF, según Johnson. El TCF pone en peligro la libertad divina, ya que en Dios la voluntad y el poder son idénticos (195). Dios desea todo lo que puede, ya que no tiene “potencia sin utilizar” (196). Basándose en Mullins, Johnson afirma que el TCF hace que la creación sea necesaria en lugar de contingente (196–98). Debido a que Dios es simple, su esencia y su voluntad son idénticas. Dios quiso crear al universo. Por lo tanto, es de la esencia de Dios crear el universo. En ese caso, la voluntad de Dios de crear el universo es tan necesaria para su ser como las relaciones eternas de origen, porque Dios no puede ser diferente de su acto.

Ahora bien, aunque Johnson a lo largo de todo el libro critica al TCF por colapsar la simplicidad esencial y operacional de Dios, él ofrece muy pocos argumentos sustanciales. Afirma que Dios no es libre, que Dios ejerce plenamente su poder y que el TCF sufre un colapso modal, y todo eso únicamente en tres páginas. Estas tres páginas constan principalmente de citas textuales y aseveraciones por parte de Johnson de que estas consecuencias son problemáticas. Sin embargo, su argumentación al respecto es muy escasa (195-98). Johnson no articula su idea de la libertad divina ni aborda las implicaciones de separar la simplicidad esencial y operativa. ¿Cuáles son las implicaciones que podrían surgir de la idea que Johnson tiene acerca de la simplicidad, la eternidad y la inmutabilidad? Johnson omite la discusión de la

---

<sup>39</sup> Dolezal, *God without Parts* [Dios sin partes], 134–35.

<sup>40</sup> Dolezal, *All That Is in God* [Todo lo que hay en Dios], 119



necesidad absoluta, la necesidad hipotética y la contingencia que están relacionadas con la voluntad divina y el orden creado.

Por estas razones, tenemos poco que refutar. Sin embargo, quiero demostrar brevemente que estar comprometido con la doctrina de la simplicidad divina no tiene por qué guiarnos al colapso modal. Teólogos como Turretin, Owen y Gill negaron explícitamente una distinción entre el poder de Dios y el acto de Dios. Turretin niega una distinción metafísica en Dios entre acto y poder. Él argumenta de la siguiente manera: “Él es acto puro e incapaz de cambiar, y nada nuevo puede sucederle o ser recibido por él.”<sup>41</sup> Owen escribe:

Todo lo que es, y no es un simple acto, tiene la posibilidad de ser perfeccionado por el acto; si esto está en Dios, él no es perfecto, ni todosuficiente. Toda composición, sea cual fuere, es de poder y acto; lo cual, si fuera o pudiera haber sido en Dios, no podría decirse que es inmutable, lo cual la Escritura atestigua abundantemente que él es<sup>42</sup>.

Del mismo modo, Gill niega distinciones metafísicas en Dios, tales como “de esencia y existencia, de acto y poder”.<sup>43</sup> Por lo tanto, estos teólogos también niegan la distinción que hace Johnson entre esencia y operación. Los reformados argumentaron que el decreto no era otra cosa que la esencia divina, por lo que no se puede dividir la esencia y la operación de Dios. Sostenían que el decreto de Dios es inmanente e interno, pero sus efectos se extienden *ad extra*. Como acto inmanente e interno, los atributos de Dios se atribuyen al decreto. Consideremos a Owen, quien escribe: “Siempre se ha creído entre los cristianos, y eso sobre bases infalibles, como mostraré más adelante, que todos los decretos de Dios, como son internos, también son eternos, actos de su voluntad; y por lo tanto inmutables e irrevocables.”<sup>44</sup> Y también escribe:

Los decretos de Dios, por ser conformes a su naturaleza y esencia, requieren como propiedades inseparables la eternidad y la inmutabilidad. Dios, y sólo Él, nunca fue, ni jamás podrá ser, lo que ahora no es. La posibilidad pasiva de cualquier cosa, que es la fuente de todo cambio, no puede tener lugar en Aquel que es “*actus simplex*”, y puramente libre de toda composición... Los actos eternos de su voluntad que no difieren realmente de su esencia inmutable, deben ser necesariamente inmutables.<sup>45</sup>

Owen desarrolla estos argumentos con referencia a Aquino. Del mismo modo, Gill cita favorablemente a Platón. En su tratado acerca de la simplicidad divina, se refiere a Platón dos veces. Primero, usa a Platón para argumentar que la espiritualidad de Dios conlleva su simplicidad. En segundo lugar, Gill emplea a Platón cuando niega que el decreto socava la simplicidad divina. Hablando del decreto de Dios, Gill argumenta: “Todo lo que está en Dios, es Dios, y por lo tanto no hay más que Dios mismo, en lo que respecta al acto de decretar, aunque

<sup>41</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [Instituciones de Teología Elenctica], III.vii.5.

<sup>42</sup> Owen, *Vindicæ Evangelicæ*, 72

<sup>43</sup> Gill, *A Body of Divinity* [Un Cuerpo de Divinidad], 34.

<sup>44</sup> John Owen, *A Display of Arminianism* [Una Muestra del Arminianismo], vol. 10, *The Works of John Owen* [Las Obras de John Owen], ed. William H. Goold (Edimburgo Banner of Truth, 2000), 14. Turretin (Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, III.vii.10-12; IV.i.3-4) y Gill (*A Body of Divinity*, 175-76) plantean puntos similares.

<sup>45</sup> Owen, *A Display of Arminianism* [Una Muestra del Arminianismo], 19-20.

no con respecto a las cosas decretadas.”<sup>46</sup> Aunque el decreto de Dios es uno y no es otro que Dios mismo, las cosas decretadas son muchas y no se pueden identificar con la esencia de Dios. En estos dos casos, Gill está en desacuerdo con las formulaciones de simplicidad de Johnson y emplea explícitamente a Platón para hacerlo. De manera que, ni Owen ni Gill respaldan las afirmaciones de Johnson. De hecho, contradicen directamente los principios básicos de la postura de Johnson y se basan en filósofos que Johnson critica con frecuencia.

Turretin, que también depende explícitamente de Aquino, distingue entre dos objetos de la voluntad de Dios.<sup>47</sup> Un objeto es el bien infinito e increado, Dios.<sup>48</sup> La existencia de Dios está en su facultad y acto de querer, entendidos analógicamente.<sup>49</sup> La existencia de Dios no podría ser sin su voluntad o disposición. Por estas razones, Turretin dice que Dios se quiere a sí mismo necesariamente “por complacencia”, lo cual difiere de que Dios quiera obtener aquello de lo que carece.<sup>50</sup> Aquino explica bien la diferencia, cuando escribe:

La voluntad en nosotros pertenece a la parte apetitiva, la cual, aunque recibe su nombre del apetito, no tiene por único acto el buscar lo que no posee, sino también el amar y deleitarse en lo que posee. En este sentido, se dice que la voluntad está en Dios, como teniendo siempre por objeto el bien, puesto que, como ya se ha dicho, no es distinta de su esencia.<sup>51</sup>

El segundo objeto es el bien finito y creado. Dios quiere su existencia con una necesidad absoluta. Dios quiere objetos finitos y creados con una necesidad hipotética. Estos objetos dependen de la suposición de la voluntad de Dios como un efecto. El efecto es contingente a la voluntad divina y, como tal, podría ser diferente de lo que es. Debido a que el objeto principal de la voluntad de Dios es su propia existencia y su existencia no puede ser de otra manera, él desea su existencia necesariamente.

Después de haber considerado la voluntad divina, ahora se pueden considerar tres componentes que ayudan a preservar la libertad divina y evitar un colapso modal. En primer lugar, la creación depende de la voluntad de Dios como una consecuencia. La creación no es, y no puede ser, la razón suficiente de su propia existencia. La existencia de la creación es contingente a la voluntad divina, de la misma forma en la que un efecto depende de su causa.

En segundo lugar, Dios no necesita a la creación. Como lo escribe Turretin:

Dios desea todas las cosas creadas no para hacerse perfecto (como si necesitara de ellas), sino para comunicarse y manifestar su bondad y gloria en ellas. Por tanto, debido a que Él podría ser

---

<sup>46</sup> Gill, *A Body of Divinity [Un Cuerpo de Divinidad]*, 34.

<sup>47</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology [Instituciones de Teología Elenctica]*, III.xiv.1.

<sup>48</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology [Instituciones de Teología Elenctica]*, III.xiv.1.

<sup>49</sup> Duby aclara bien estas distinciones en Duby, *Divine Simplicity [La Simplicidad Divina]*, 196.

<sup>50</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology [Instituciones de Teología Elenctica]*, III.xiv.1.

<sup>51</sup> Aquino, *ST Ia. C. 19. Art. 1.*

sin ellas y sin que la ausencia de ellas provocara un detrimento a su felicidad, se dice que Él las desea libremente.<sup>52</sup>

El uso que hace Turretin de los términos “comunicar” y “manifestar” demuestra que una creación finita no puede aumentar la gloria y la bondad infinitas de Dios. Por esta razón, Turretin sostiene que Dios crea con libertad de indiferencia.<sup>53</sup> Duby explica que la indiferencia “no es una actitud descuidada o frívola, sino una libertad para crear o no crear sin ninguna consecuencia para su propia vida trina, abundante y bendita”.<sup>54</sup> Dios crea “las demás cosas” libremente “ya que ninguna cosa creada es necesaria para Dios sino contingente (pues él podría prescindir de ellas), así pues, él quiere todas las cosas como si no pudiera quererlas (es decir, por la libertad no sólo de la espontaneidad, sino también de la indiferencia)”.<sup>55</sup> Dios quiere su propia plenitud de vida perfecta y necesaria como su perfecto deleite. Él es su propia satisfacción. Una creación finita y contingente no puede modificar, mejorar ni añadir nada a la existencia ni a la dicha infinita de Dios. Así pues, Dios es libre con respecto a la existencia de la creación, ya que la creación es innecesaria para Dios.

En tercer lugar, el acto de creación no constituye una relación real en Dios.<sup>56</sup> Johnson habla de “relaciones reales” a lo largo de su libro, pero es difícil discernir qué significado le atribuye a esa frase. Él pretende preservar una relación entre Dios y las criaturas en un sentido existencial y critica a Tomás por etiquetar la relación de Dios con las criaturas como una mera metáfora (187). Debido a que el TCF niega distinciones reales dentro del pensamiento de Dios, Dios no puede ser relacional (187). Johnson añade un significado existencial al describir la “relación”. Sin embargo, un padre y un hijo siguen estando relacionados como padre e hijo, incluso si están distanciados o si ni siquiera se conocen. Una relación real existe independiente de la mente que conoce la relación.<sup>57</sup>

Una relación real ocurre cuando surgen distinciones entre cosas que poseen mutuamente la misma cosa (por ejemplo, cantidad o calidad) o son determinantes entre sí (por ejemplo, una relación padre/hijo).<sup>58</sup> Aquino explica por qué Dios no puede estar realmente relacionado con algo, cuando escribe:

---

<sup>52</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [*Instituciones de Teología Elenctica*], III.xiv.8.

<sup>53</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [*Instituciones de Teología Elenctica*], III.xiv.8. Duby, *Divine Simplicity* [*La Simplicidad Divina*], 197.

<sup>54</sup> Duby, *Divine Simplicity* [*La Simplicidad Divina*], 197.

<sup>55</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [*Instituciones de Teología Elenctica*], III.xiv.5. La libertad de espontaneidad consiste en actuar sin compulsión. Es un acto que surge de la propia voluntad sin la compulsión de otra voluntad.

<sup>56</sup> Para un análisis más detallado acerca de las relaciones, véase Steven Duby, *God in Himself: Scripture, Metaphysics, and the Task of Christian Theology* [*Dios en sí mismo: Escritura, metafísica y la tarea de la teología cristiana*] (Downers Grove, IL: InterVarsity Press), 223–25 25.

<sup>57</sup> Ver, Bernard Wuellner, “Real Relation” [Relación Real] en *Dictionary of Scholastic Philosophy* [*Diccionario de Filosofía Escolástica*] (Fitzwilliam, NH: PLC Publications, 2012), 108.

<sup>58</sup> Duby, *God in Himself* [*Dios en sí mismo*], 225; Muller, *PRRD*, III.286.

Ahora bien, lo que se refiere esencialmente a otro depende de algún modo de él, puesto que no puede existir ni ser entendido sin él. De aquí se seguiría que la sustancia de Dios depende de algo exterior a ella: por tanto, no sería por sí misma un ser necesario.<sup>59</sup>

Una relación real se diferencia de una relación racional, que sólo existe en la mente.<sup>60</sup> Una relación mixta es una relación real y racional, que es como Tomás de Aquino y los Reformados describieron la relación de Dios con el mundo. Las criaturas tienen una relación real con Dios, pero la relación de Dios con el mundo es una relación de razón. No se debe suponer, como parece hacerlo Johnson, que Dios está distante porque no está realmente relacionado con la creación. Más bien, como escribe Duby:

Decir que Dios sólo está relacionado “racionalmente” con la criatura es decir no sólo que no está necesariamente ordenado a nosotros, sino también que vive en la relación más íntima y sin obstáculos con nosotros. Mientras que las criaturas se relacionan entre sí por diversos medios y mediante la adquisición de diversos accidentes y determinaciones del ser, el Dios trino en su completitud nos crea y nos sostiene por su propio *actus* esencial sin utilizar ningún instrumento para ello. Así pues, en su inmutable plenitud, está inmediatamente unido y presente con cada una de sus criaturas.<sup>61</sup>

La falta de una relación real entre Dios y la creación explica cómo Dios está infinitamente presente en la creación, ya que Dios no se constituye ni cambia por lo que ocurre en la creación. Las criaturas, en cambio, están constituidas por su relación con Dios. Como Aquino lo dice:

“Así, pues, como quiera que Dios está fuera de todo orden de las criaturas, y todas las criaturas están ordenadas a Él mismo, y no lo contrario, es evidente que las criaturas están referidas realmente al mismo Dios; pero en Dios no hay ninguna relación natural de Él con las criaturas, sino sólo conceptual, en cuanto que las criaturas están orientadas a Él mismo. Y así, nada impide que los nombres que implican relación a las criaturas sean atribuidos a Dios partiendo del tiempo; y no porque en Él haya algún cambio, sino por lo variable de la criatura; como la columna hace la derecha del animal, no porque en ella haya habido un cambio, sino porque allí se ha colocado el animal.”<sup>62</sup>

Los efectos mutables y contingentes presenciados en y por el orden creado permiten a las criaturas predicar términos relativos a Dios, como Creador, Señor y Salvador, en razón de la esencia o la acción de Dios.<sup>63</sup> Como Aquino lo escribe:

---

<sup>59</sup> Aquino, *Summa Contra Gentiles*, 2 vols. traducido al inglés por Laurence Shapcote (Green Bay, WI: Aquinas Institute, 2018), I.12. De aquí en adelante, *SCG*.

<sup>60</sup> Aquino proporciona el siguiente ejemplo: “Pues el entendimiento, al aprehender algo dos veces, establece aquel algo como dos; y de este modo concibe la relación de lo mismo consigo mismo.” Aquino, *ST*, Ia. C.13. Art. 7.

<sup>61</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 224–25.

<sup>62</sup> Aquino, *ST* Ia. C.13. Art. 6

<sup>63</sup> Nombres tales como Señor, presuponen el poder de Dios. Otros nombres, como Salvador, indican la acción de Dios. Ver, Aquino, *ST* Ia. C.13. Art. 7

Por lo tanto, también es evidente que las mencionadas relaciones no están en Dios de la misma manera que otras cosas predicadas de Dios. Porque todas las demás cosas -como la sabiduría y la voluntad- predicán su esencia, mientras que las relaciones antes mencionadas la predicán de forma mínima, pero únicamente según nuestro modo de entender. Y, sin embargo, nuestro entendimiento no es falso. Pues partiendo del hecho mismo de que nuestro intelecto comprende que las relaciones de los efectos divinos terminan en Dios mismo, predica de él ciertas cosas relativamente: del mismo modo comprendemos y expresamos lo cognoscible relativamente a partir del hecho de que nuestro conocimiento está referido a ello.<sup>64</sup>

Los nombres relativos no son inherentes a la esencia divina simple, aunque se refieren verdadera y propiamente al único Dios, puesto que existe una relación real en el orden creado.

Estos tres componentes permiten resistir las acusaciones de Johnson.<sup>65</sup> La creación es necesaria por una necesidad hipotética más que por una necesidad absoluta. Pues, al ser creación, depende de la voluntad de Dios y lo que depende de la voluntad de Dios para su existencia no puede ser absolutamente necesario. Aunque la voluntad y el querer de Dios son eternos, inmutables y simples, la cosa que se quiere es temporal, mutable y compleja. Dios es absolutamente necesario y posee poder contra-causal, mientras que la creación es contingente y podría ser diferente cuando se considera por sí sola.<sup>66</sup> En ese sentido, Dolezal enfatiza correctamente que la contingencia reside en el efecto querido.

El mundo depende de Dios y no al revés. Por lo tanto, la contingencia del mundo es el foco principal cuando se afirma el poder contra-causal divino. Además, es importante reconocer que el poder contra-causal no debe equipararse con la *apertura* contra-causal en la voluntad de Dios.<sup>67</sup>

El punto de Dolezal no es diferente al de Turretin, quien escribe: “Esta libertad de la voluntad divina sobre las cosas creadas debe entenderse de manera absoluta y *a priori* y con respecto a las cosas consideradas en sí mismas”.<sup>68</sup> Dios quiere su existencia con una necesidad absoluta. Por lo tanto, Dios no tiene ninguna “potencia sin utilizar”, como Johnson lo sugiere, porque él se quiere a sí mismo. Él quiere la creación con una necesidad hipotética. Dios no necesita de la creación para su existencia o satisfacción, pues la aseidad y el acto puro preservan la independencia de Dios. La relación de dependencia es asimétrica: la creación depende de Dios, pero Dios no depende de la creación. Por esta razón, una relación mixta describe mejor la relación de Dios con el mundo.

Así que, tal vez Johnson podría querer reconsiderar cómo desarrolla su argumento en contra del TCF. Pues sus acusaciones contra Aquino también afectan a Owen, Turretin y Gill. Johnson emplea a estos teólogos reformados únicamente para criticar la filosofía pagana, pero se olvida

---

<sup>64</sup> Aquino, SCG, I.13.

<sup>65</sup> Se podría decir mucho más al respecto. Recomiendo a los lectores que consulten las siguientes obras que les serán de gran utilidad: Dolezal, *God without Parts* [Dios sin partes]; Dolezal, *All That Is in God* [Todo lo que hay en Dios]; Doby, *Divine Simplicity* [La simplicidad divina]; Doby, *God in Himself* [Dios en sí mismo].

<sup>66</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [Instituciones de Teología Elenctica], III.xiv.2.

<sup>67</sup> Dolezal, *God Without Parts* [Dios sin partes], 209.

<sup>68</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [Instituciones de Teología Elenctica], III.xiv.2.

de ellos cuando analiza la simplicidad, la eternidad, la inmutabilidad y la libertad divina. Me parece que Johnson hace caso omiso de los puntos de vista de ellos acerca de la simplicidad y la libertad divina porque no puede fundamentar su doctrina de Dios a partir de sus escritos. En su lugar, Johnson recurre a Mullins. Por esta razón, la presentación que Johnson hace sobre estos teólogos me resultó poco favorable.

## 2. El Lenguaje Analógico

En la segunda respuesta a Johnson, deseo abordar sus afirmaciones sobre el principio de analogía. La presentación que hace Johnson del lenguaje analógico bíblico no proporciona a los lectores principios claros para razonar acerca del mundo y la Palabra de Dios. Su presentación del lenguaje analógico filosófico es deficiente en dos aspectos. Primero, él frecuentemente confunde el lenguaje analógico con el metafórico, como si fueran idénticos. Acusa al TCF de convertir todo el lenguaje acerca de Dios en metafórico y antropomórfico. También intercambia el lenguaje metafórico por el analógico (20, 138, 157). Consideremos el siguiente ejemplo: “No es que el lenguaje de la Biblia no sea analógico. Hay bastantes metáforas, antropomorfismos y símbolos que representan a Dios en la Biblia” (227). Johnson afirma que las Escrituras nos aclaran cuándo el lenguaje es literal o analógico/metafórico. Y, después de hacer esa distinción, pregunta: “¿Quién exactamente controla las metáforas de las Escrituras?” (227). En otras ocasiones, Johnson se acerca más a una comprensión correcta de la analogía. Por ejemplo, afirma que la analogía requiere un punto de similitud real y conocido (226). Sin embargo, su lenguaje es a menudo impreciso y frecuentemente equipara la analogía con la metáfora, como lo he mostrado. En segundo lugar, argumenta que el lenguaje analógico socava la suficiencia de las Escrituras (139). De manera que, responderé a cada una de sus preocupaciones en el orden en el que él las presenta.

1. Todo lenguaje acerca de Dios es analógico, pero no todo lenguaje analógico es metafórico. A veces hay lenguaje analógico que es metafórico, y a veces hay lenguaje analógico que es literal. Duby afirma acertadamente:

La analogía caracteriza el sentido diverso (pero aún similar) en el que nuestras palabras se aplican a Dios, mientras que la cuestión de si un nombre es metafórico o literal en su aplicación a Dios concierne a si el contenido del nombre (no solo la forma en que se predica) es intrínsecamente propio de las criaturas, es decir, si el nombre significa algo que pertenece propiamente solo a las criaturas. Para Tomás, todos nuestros nombres para Dios son analógicos, pero pueden ser metafóricos o literales. Siempre se atribuyen a Dios en un sentido diverso pero similar al sentido en que se atribuyen a las criaturas.<sup>69</sup>

Los lenguajes unívoco, equívoco y analógico se refieren al modo en que los términos se predicán de su sujeto. De manera que, el contenido del término puede ser literal o metafórico. Un ejemplo sencillo del lenguaje cotidiano ilustra este punto. Cuando decimos que el ejercicio es saludable y que quien hace ejercicio es saludable, no estamos predicando del ejercicio que es “saludable” de la misma manera en la que predicamos que aquel que hace ejercicio es “saludable”. El ejercicio, en ese sentido, es la causa de la salud, mientras que el que hace ejercicio es el sujeto de la salud. En esos casos “saludable” es usado analógicamente y literalmente, no

---

<sup>69</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 286.

metafóricamente. En pocas palabras, Johnson simplemente malinterpreta lo que es el lenguaje analógico.

2. El lenguaje analógico no socava la suficiencia de las Escrituras, como afirma Johnson. La analogía es una característica del lenguaje. A primera vista, el lenguaje analógico no puede socavar la suficiencia de la Escritura más de lo que lo hace el uso unívoco de la Escritura del término “hombre”. La Escritura no nos presenta un lenguaje bíblico unívoco en contraposición a un lenguaje filosófico unívoco. Cuando se utiliza el término “tronco” de forma equívoca, simplemente se utiliza de forma equívoca. En pocas palabras, no existe, por así decirlo, un lenguaje equivoco bíblico y un lenguaje equivoco filosófico.

El problema de Johnson con el lenguaje analógico parece ser su preocupación respecto a “quién controla las metáforas de la Escritura” (227). Si Johnson niega el lenguaje analógico, entonces la cuestión no es quién controla las metáforas, sino si debe utilizarse un lenguaje unívoco o equívoco. Si Johnson se refiere al lenguaje analógico, entonces debe especificar la diferencia entre contenido literal y metafórico. Johnson afirma que el arrepentimiento de Dios es metafórico, pero ¿quién decidió que el arrepentimiento de Dios fuera metafórico? (228). Y al igual que cuando trata el lenguaje analógico bíblico, Johnson no ofrece a los lectores ninguna herramienta para discernir las metáforas de las Escrituras.

Ahora bien, me parece que hay una mejor manera de abordar esto. Cuando hablamos, podemos hablar de las criaturas o del Creador. Los términos utilizados para describir a las criaturas pueden clasificarse como unívocos, equívocos o analógicos. Cuando se habla de Dios, todo lenguaje, ya sea literal o metafórico, es analógico. Dolezal distingue la naturaleza horizontal y vertical del lenguaje, diciendo:

El nivel categórico [horizontal], por supuesto, comprende todas las diversas analogías del ser que pueden aplicarse a todo lo que cae dentro de las diez categorías del ser de Aristóteles, es decir, al mundo creado. En la medida en que Dios no se distingue por las categorías aristotélicas, la analogía del ser entre él y el mundo se sitúa en un nivel trascendental.<sup>70</sup>

El lenguaje analógico es metafórico cuando el término se aplica propiamente a la criatura y no a Dios. Como Aquino lo plantea: “(...) todos los nombres que son dados a Dios metafóricamente, han sido dados a las criaturas antes que a Dios; porque dados a Dios, no indican más que las semejanzas con tales criaturas.”<sup>71</sup> Doby, asimismo, afirma de manera pertinente: “Si el contenido de un nombre dado (por ejemplo, “roca”) es intrínsecamente criatural, la similitud analógica por parte de Dios reside en los efectos de Dios (por ejemplo, la protección) más que en el ser mismo de Dios.”<sup>72</sup> En otras palabras, la “rocosidad” no está en el ser de Dios, pero el efecto de protección puede atribuirse a Dios analógicamente. En contraste, el lenguaje analógico es literal cuando el término se aplica propiamente a Dios y sólo de manera secundaria

---

<sup>70</sup> Dolezal, *God Without Parts* [Dios sin partes], 120.

<sup>71</sup> Aquino, *ST Ia. C.13. Art.6.*

<sup>72</sup> Doby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 25. Aquino, *ST Ia. C.13. Art.6.*

a la criatura.<sup>73</sup> Duby prosigue de la siguiente manera: “Si el contenido de otro nombre (por ejemplo, ‘sabiduría’) no es intrínsecamente criatural, la similitud analógica por parte de Dios reside inmediatamente en Dios mismo, y el nombre se aplica literalmente a Dios.”<sup>74</sup> El lenguaje analógico permite a los teólogos distinguir entre predicaciones metafóricas y literales de Dios al discernir si el término existe preeminentemente en Dios. Si no es así, entonces el contenido del término es metafórico. Si es así, entonces el contenido del término es literal.

La bondad de Dios es literal, no metafórica, porque reside inmediatamente en Dios. Como Aquino lo escribe: “Pues cuando se dice *Dios es bueno o sabio*, no sólo se expresa que El es causa de sabiduría o de bondad, sino que éstas preexisten en Dios en forma sublime.”<sup>75</sup> La bondad es literal y verdaderamente aplicada a Dios. Aquino lo afirma así cuando escribe:

Algunos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas, como imperfectamente la criatura participa de la perfección divina. Este modo imperfecto está incluido en el mismo significado del nombre. Como el nombre *pedra*, que expresa una realidad material. Tales nombres no pueden ser dados a Dios más que en sentido metafórico. En cambio, otros nombres expresan absolutamente las mismas perfecciones sin que se incluya en su significado algún modo de participación. Nombres como *ser, bueno, viviente* y similares. Tales nombres son dados a Dios en sentido propio<sup>76</sup>.

Sin embargo, el término sigue siendo analógico porque no se predica de Dios y de las criaturas de la misma manera. Dios es bondad subsistente. Él es necesariamente, independientemente e infinitamente bueno.

Los teólogos afirman que Dios es eminentemente bueno y niegan que Dios sea bueno en el sentido en que las criaturas son buenas. Más bien, las criaturas son buenas de una manera análoga a la bondad de Dios. Turretin explica cómo el lenguaje analógico permite expresar el sentido en el que la bondad de Dios y la bondad de las criaturas difieren. Él escribe:

Así que estos atributos pueden ser predicados de Dios esencialmente y de una manera claramente singular (es decir, infinitamente y muy perfectamente) y así también en lo abstracto. En este sentido, sólo de Dios se dice que es bueno (Mt. 19:17), es decir, originalmente, independientemente, y esencialmente; pero respecto a las criaturas sólo secundariamente, accidentalmente y participativamente.<sup>77</sup>

La bondad de las criaturas es como la bondad divina porque participa de ella y es secundaria a ella. Como Aquino lo plantea:

---

<sup>73</sup> Para un buen estudio sobre Dios y el lenguaje bíblico, ver Kyle Claunch, “Theological Language and the Fatherhood of God: An Exegetical and Dogmatic Account,” [El lenguaje teológico y la paternidad de Dios: Una explicación exegética y dogmática] *Eikon*, Fall, 2023, <https://cbmw.org/2023/11/21/theological-language-and-the-fatherhood-of-god-an-exegetical-and-dogmatic-account/>.

<sup>74</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 286.

<sup>75</sup> Aquino, *ST Ia. C.13. Art. 6*.

<sup>76</sup> Aquino, *ST Ia.C.13. Art. 3*.

<sup>77</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* [Instituciones de Teología Elenctica], III.vi.4.



Sin embargo, conforme a esta semejanza, es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario. Pues dicese que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no en la criatura. Y así la criatura tiene lo que es de Dios; por eso se dice con razón que es semejante a Él. En cambio, no se puede decir, del mismo modo, que Dios tiene lo que es propio de la criatura. Por lo tanto, es imposible afirmar con rectitud que Dios es semejante a la criatura, como tampoco decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino que decimos, más bien, que es la imagen la que se asemeja al hombre.<sup>78</sup>

Esto difiere de Johnson, quien argumenta: “Si se nos dice que Dios es como todas las cosas creadas, como todos los efectos se parecen a su causa, pero no se nos dice en qué se parece Dios a cualquier cosa creada, entonces tales afirmaciones carecen de valor” (225). Sin embargo, Dios no es como las cosas creadas. Más bien, las cosas creadas son como Dios.

El lenguaje analógico puede ser metafórico o literal. Ambos producen un verdadero conocimiento del Dios incomprensible. Así pues, la suficiencia de la Escritura no se ve comprometida por el lenguaje analógico, el cual es simplemente una característica del lenguaje. La naturaleza de Dios y la realidad creada determinan las metáforas de la Escritura. Si un término particular encuentra su referente principal en la criatura y no en Dios, es una metáfora. Si es al revés, entonces el contenido del término es literal. Por tanto, debido a que no hay distinción entre la existencia de Dios y su esencia, la manera en la que Dios es bueno difiere de la manera en la que las criaturas son buenas.

### 3. Participación

En tercer lugar, y para finalizar, deseo abordar los comentarios de Johnson sobre la cadena del ser, y esto de manera indirecta, construyendo un modelo de participación que evite varias de sus preocupaciones. Para lograr eso, sostengo que el lenguaje analógico no se trata sólo del lenguaje, sino de la naturaleza del ser. El lenguaje analógico refleja la analogía del ser. Thomas Joseph White afirma: “Seamos claros: estamos hablando aquí de la univocidad y la equivocidad como algo que pertenece no solo a nuestras designaciones lógicas sobre la realidad (cómo nombramos la realidad), sino también como algo propio de la realidad misma, que caracteriza el ser de las cosas”.<sup>79</sup> La naturaleza nos enseña esto cuando hablamos de salud, como se discutió anteriormente. Las Escrituras nos llevan a estas conclusiones cuando reflexionamos sobre la enseñanza de Cristo acerca de la bondad exclusiva de Dios (Mt 19:7) combinada con la afirmación de que todo lo hecho por Dios es bueno (1 Ti 4:4). Aquí los lectores harían bien en seguir la interpretación de Turretin. La bondad de Dios es original, independiente y esencial, mientras que la criatura posee la bondad secundaria, accidental y participativamente.<sup>80</sup> La bondad derivada de la criatura es similar pero diferente de la bondad no derivada del Creador.

---

<sup>78</sup> Aquino, SCG, I, 29.

<sup>79</sup> Thomas Joseph White, *Wisdom in the Face of Modernity: A Study in Thomistic Natural Theology [La sabiduría ante la modernidad: Un estudio sobre la teología natural tomista]* (Ave Maria, FL: Sapienta Press, 2016), 324.

<sup>80</sup> Turretin, *Institutes of Elenctic Theology [Instituciones de Teología Elenctica]*, III.vi.4.

Por estas razones es necesario hablar de la analogía del ser y no meramente de lenguaje analógico.

La analogía del ser permite a los cristianos afirmar con Turretin que las criaturas participan de la esencia de Dios. Consideremos que la vida y la bondad de la criatura no difieren del todo de las de Dios, de lo contrario, se hablaría de la vida y la bondad de las criaturas con un lenguaje equívoco. Por otra parte, las criaturas tampoco participan de la misma vida y bondad de Dios, como si las criaturas fueran vivas y buenas del mismo modo que Dios, es decir, unívocamente. Dios y las criaturas no participan juntos de la vida y del bien, como si la vida y el bien existieran independientemente de Dios. Las criaturas participan de la vida y la bondad de Dios porque Él se las comunica como criaturas para que puedan poseer y reflejar a Dios finitamente. Duby escribe: "Dios comunica genuinamente lo que tiene. Las criaturas tienen de manera parcial y relativa lo que él es en totalidad y de manera absoluta".<sup>81</sup> Así pues, no decimos que Dios tiene vida y bondad, y la criatura tiene vida y bondad, como si Dios y la criatura participaran de la misma forma. Dolezal sostiene que Dios y las criaturas no comparten alguna tercera cosa, como la vida o la bondad. Más bien, la criatura es simplemente un análogo de Dios. Él escribe:

...existe una analogía entre el *esse* de Dios y el *esse* del mundo de tal manera que Dios no es un análogo del mundo aunque el mundo sea un análogo de él. El mundo, como efecto, participa [en] el *esse* de Dios, pero Dios no participa mutuamente en el *esse* del mundo puesto que la analogía fluye en una sola dirección y Dios es el primer analogado.<sup>82</sup>

La vida y la bondad de la criatura son efecto de Aquel que es vida y bondad subsistente.

Así que, el concepto de participación no viola la distinción Creador-criatura. Dios no está simplemente en el peldaño más alto del ser, un concepto implicado por la univocidad, sino que es la fuente de todo ser como Aquel que es el ser mismo. Tal como Duby lo sostiene: "no hay ningún *esse* más allá de sí mismo en el que Dios participe para ser".<sup>83</sup> La perspectiva de la simplicidad de identidad asegura la trascendencia de Dios debido a que los atributos de Dios son idénticos a la esencia divina y entre sí.

No hay distinción entre la existencia de Dios y su esencia. Su existencia no derivada no depende de ninguna parte; Él es el Dios simple e infinito. Duby razona correctamente cuando dice: "Él no participa en perfecciones que se extienden más allá de sí mismo, sino que es él mismo la plenitud infinita de la sabiduría, el amor, etc. Él trasciende por completo el sistema de los seres creados".<sup>84</sup> De esta manera, nada puede ser comparado con Dios (Is 40:18). La existencia derivada y dependiente de la criatura asegura la distinción entre su existencia y su esencia. Duby explica bien esta diferencia cuando dice:

En consecuencia, los autores bíblicos señalan que cualquier perfección que pertenezca al orden creado debe provenir en última instancia de Dios. Él ha concedido a las criaturas el oído y la

---

<sup>81</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 42.

<sup>82</sup> Dolezal, *God without Parts* [Dios sin partes], 121–22 n88.

<sup>83</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 226.

<sup>84</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 117.

vista, por lo que también él posee entendimiento y ve lo que sucede en el mundo (Sal 94:9). Él es el Padre arquetípico, “de quien toma nombre toda parentela en los cielos y en la tierra,” (Ef 3: 15 RVR1977)<sup>85</sup>.

La criatura *tiene* existencia, bondad, sabiduría, etc.; por lo tanto, la criatura es finita y posee su existencia y esencia según su modo finito de existencia, como argumenta Duby:

La criatura no es realmente idéntica a su propio *esse* y por tanto debe “tener” o participar del *esse* según la generosa voluntad de Dios. Además, a diferencia de Dios, para quien ser justo es ser sabio, bueno, etc., las criaturas tienen sus diversas perfecciones (por ejemplo, sabiduría, justicia, misericordia) como cualidades añadidas a la esencia. Así pues, todos los atributos de Dios son incomunicables en el sentido de que su absolutez y su identidad real con la esencia no pueden reproducirse en nada que no sea Dios. En este sentido, las criaturas no comparten las perfecciones de Dios y son siempre inferiores al poder de Dios, su causa eficiente. Al mismo tiempo, cualquier perfección o bondad que tengan las criaturas puede venir sólo de Dios (Rom 11:38; 1 Cor 8:6). No existe otra fuente de perfección o de bondad.<sup>86</sup>

La sabiduría y el poder pertenecen propiamente a Dios, porque Dios es la sabiduría por la cual él es sabio y el poder por el cual él es poderoso. Él otorga libre y generosamente sabiduría y poder de tal manera que las criaturas poseen estos atributos de manera derivada (Dn 2:20–23). Claunch argumenta:

El término *sabio* es cierto respecto a Dios en sí mismo, aun cuando no exista nada más que pueda llamarse sabio. Al crear Dios a los hombres y a los ángeles y dotarles de capacidad de sabiduría, el término sabio puede predicarse de tales criaturas por vía de participación. La sabiduría divina precede a la sabiduría de las criaturas, y la sabiduría divina es la perfección infinita de la cual la sabiduría de las criaturas no es más que una sombra. Debido a que la sabiduría está en Dios originalmente y en las criaturas derivativamente, el término sabio se predica de Dios propiamente. La analogía va de Dios a las criaturas.<sup>87</sup>

La naturaleza de la criatura implica un modo finito de existencia por el cual se distinguen esencia y existencia, pero esto no es cierto en el caso de Dios porque su existencia es su esencia.

A diferencia de Dios, la existencia y la esencia de la criatura son distintas. *Que la criatura es* se distingue de *qué es la criatura*, y eso nos asegura que la criatura nunca puede ser el Creador. Como escribe Duby:

En su obra creadora, Dios da el ser a lo que es distinto de Dios, a lo que “recibe parcialmente” lo que Él es “sin restricción”. El ser y las perfecciones de las criaturas son derivados. Su ser y perfecciones son finitas, limitadas en grado y restringidas bajo varios géneros. Los efectos

---

<sup>85</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 234.

<sup>86</sup> Duby, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 240–41.

<sup>87</sup> Claunch, “Theological Language and the Fatherhood of God [El lenguaje teológico y la paternidad de Dios]”.

creados son, después de todo, necesariamente finitos, ya que ser finito es un requisito para ser distinto del Dios infinito en primer lugar.<sup>88</sup>

Las distinciones que poseen las criaturas en virtud de su modo de existencia preservan la distinción Creador-criatura. DUBY enuncia sucintamente el modo de existencia de las criaturas de la siguiente manera: “ Las criaturas tienen de manera parcial y relativa lo que él es en totalidad y de manera absoluta”.<sup>89</sup> La participación es asimétrica porque las criaturas participan de la vida de Dios, pero Dios no participa de la vida de las criaturas. La vida de la criatura está constituida por Dios, pero la vida de Dios no está constituida por las criaturas. No hay más vida de la que participar que la vida libremente dada por Dios en la creación, y Dios no da una vida que no sea él mismo. Como DUBY lo explica:

En efecto, ser una criatura, es decir, un ser causado, es participar de manera restringida en la vida de Dios y, por tanto, ser finito y, de este modo, indudablemente distinto del Creador. Pero las perfecciones concedidas a las criaturas están presentes en Dios, aquel de quien existen todas las cosas (Sal 94:8-11; Ro 11:36; 1 Cor 8:6), de forma ilimitada e indivisa. La infinitud de Dios asegura así su distinción de las criaturas y, sin embargo, dado que Dios no está en el mismo orden de ser que las criaturas, lo hace de tal manera que no necesita mitigar su presencia ni su condescendencia económica para mantener esa distinción. Por lo tanto, Dios no tiene una brecha que superar para acercarse a nosotros, y de hecho, solo podemos existir donde Él está: “Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos” (Hch 17:28).<sup>90</sup>

La existencia de la criatura sólo puede explicarse a la luz de la comunicación de Dios de su propia vida a la criatura, la cual sólo puede ser una existencia causada y derivada que es recibida por un ser finito el cual tiene existencia por la libre voluntad de Dios.

La analogía del ser requiere un lenguaje analógico. Ahora bien, la existencia y el lenguaje de la criatura siempre serán finitos. En ese sentido, Aquino sostiene que nuestro lenguaje y nuestro conocimiento siempre se adaptan a nuestro modo de existencia. Él dice:

A Dios le conocemos a partir de las perfecciones que, procedentes de Él, están presentes en las criaturas. Tales perfecciones son más sublimes en Dios que en las criaturas. Nuestro entendimiento las aprehende tal como están en las criaturas; y tal como las aprehende, así las llama. Así, pues, en los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas. Por lo que respecta a lo que significan tales nombres, en sentido propio le corresponden a Dios, y mucho más a Él que a las criaturas, y primeramente se dicen de Él. Por lo que respecta al modo de expresarlas, no se dicen de Dios en sentido propio, pues el modo de expresión les corresponde a las criaturas.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> DUBY, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 239.

<sup>89</sup> DUBY, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 242.

<sup>90</sup> DUBY, *God in Himself* [Dios en sí mismo], 227.

<sup>91</sup> Aquino, *ST Ia*. C.13. Art. 3.

La analogía preserva la distinción Creador-criatura porque distingue el modo de existencia del Creador del de la criatura. No existe ninguna cadena proporcional metafísica entre Dios y las criaturas porque uno es causado por el otro y depende de él de forma secundaria y derivada.

### **Conclusión**

“El Dios Revelado” formula fuertes acusaciones en contra del TCF. Este artículo criticó el trabajo de Johnson y buscó responder objeciones relacionadas con la simplicidad divina, el lenguaje analógico y la participación. Ni la perspectiva de la simplicidad de identidad ni el lenguaje analógico hacen a Dios incognoscible. Las criaturas hablan verazmente de todo el ser de Dios con un lenguaje finito y complejo, literal o metafórico, pero siempre analógico. El mundo no es absolutamente necesario porque Dios crea libremente. Su relación indiferente y no constitutiva con el mundo lo hace innecesario para el Dios que, por su poder, es capaz de realizar libremente el orden contingente del ser. Este orden contingente participa de la vida y de la bondad de Dios que se comunica libre y generosamente. La criatura posee vida y bondad de manera finita, en conformidad a su modo de existencia.

Intenté responder a lo que yo percibía como las preocupaciones más graves de Johnson sobre el TCF, en la medida en que se entrecruzan con la tradición reformada. La premura con la que Johnson critica a Tomás de Aquino revela una falta de comprensión de los conceptos clave y de la presencia de éstos en su propia tradición. Espero que Johnson y quienes sostienen el TCB reevalúen sus argumentos en contra del TCF al considerar su tradición y las Sagradas Escrituras. Aquellos que están en busca del “biblicismo”, tal como Johnson lo describe, a menudo fallan al no considerar que en esa búsqueda está implícita la filosofía contemporánea; y un ejemplo de eso es la filosofía confusa y deficiente de “El Dios Revelado”.

Traducido por Víctor Velasco con permiso de Institute of Reformed Baptist Seminary.