

FACULTAD DE TEOLOGÍA REFORMADA
SEMINARIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO JOSÉ MANUEL IBÁÑEZ GUZMÁN



TESIS DE LICENCIATURA
La impasibilidad de Dios en la
confesionalidad reformada

HECTOR LEAL GONZÁLEZ

SANTIAGO DE CHILE,
2023

FACULTAD DE TEOLOGÍA REFORMADA
SEMINARIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO JOSÉ MANUEL IBÁÑEZ GUZMÁN



TESIS DE LICENCIATURA
La impasibilidad de Dios
en la confesionalidad reformada

AUTOR: HECTOR LEAL GONZÁLEZ
PROFESOR GUÍA: DAVID VILCHES URREA

TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIADO EN TEOLOGÍA

SANTIAGO DE CHILE,
2023

Índice

<u>CAPÍTULO I: LA IMPASIBILIDAD EN LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA</u>	<u>7</u>
1.1 PLATÓN (SIGLO V A.C.)	7
1.2 ARISTÓTELES (SIGLO IV A.C.)	9
1.3 EPICURO DE SAMOS (SIGLO IV A.C.)	11
1.4 LOS PERIPATÉTICOS Y LOS ESTOICOS (SIGLO III A.C.)	14
<u>CAPÍTULO II: LA IMPASIBILIDAD DE DIOS EN EL PUEBLO JUDÍO DE LOS TIEMPOS BÍBLICOS</u>	<u>18</u>
2.1 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS EN LA REVELACIÓN VETEROTESTAMENTARIA (SIGLO XV-V A.C.)	19
2.2 LA IMPASIBILIDAD EN LA TRANSMISIÓN DE LA ESCRITURA POR MEDIO DE LA LXX (SIGLO III-I A.C.)	22
2.3 LA IMPASIBILIDAD EN LA FILOSOFÍA JUDÍA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA (SIGLO I D.C.)	26
<u>CAPÍTULO III: LA IMPASIBILIDAD EN EL TIEMPO DE LA PATRÍSTICA</u>	<u>30</u>
3.1 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS Y EL DOCETISMO (SIGLO II D.C.)	31
3.2 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS Y EL MODALISMO (SIGLO III-IV D.C.)	33
3.3 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS Y EL NESTORIANISMO (SIGLO V)	35
3.4 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS FUERA DE LA ENCARNACIÓN	37
<u>CAPÍTULO IV: LA IMPASIBILIDAD EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA</u>	<u>40</u>
4.1 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS EN JÜRGEN MOLTMANN	41
4.2 LA IMPASIBILIDAD DE DIOS EN SAMUEL RENIHAN	49
<u>CAPÍTULO V: LA IMPASIBILIDAD EN LA CONFESIONALIDAD REFORMADA</u>	<u>57</u>
5.1 LA INMUTABILIDAD DE DIOS EN LA TEOLOGÍA REFORMADA	59
5.2 EL SENTIMIENTO INMUTABLE DE DIOS	62
5.3 DIOS, LAS EMOCIONES Y LA RELACIÓN CON LA CREACIÓN	67
5.4 DIOS, EL SUFRIMIENTO, Y LA PERSONA DE CRISTO	72
5.5 DIOS Y EL SUFRIMIENTO DE SUS CRIATURAS	78
5.6 LA CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER Y LA IMPASIBILIDAD DE DIOS	81
<u>CONCLUSIÓN</u>	<u>87</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>93</u>

Introducción

Imagine reunirse con alguien de su misma edad pero del Chile de hace cien años atrás y poder mostrarle cómo es actualmente; imagine qué pensaría esa persona al enterarse de que las distancias prácticamente ya no son un problema y que podría movilizarse sin mayores inconvenientes, autos, buses, trenes, metro, aeropuertos, etc., las calles pavimentadas y alumbrado público en todos lados; imagine qué pensaría esa persona cuando vea los avances en la medicina, los modernos hospitales, los actuales tratamientos a enfermedades que se creían incurables, el fácil acceso a los medicamentos; cuando vea los grandes edificios con modernos ascensores; cuando se entere que los trabajos que demandaban esfuerzo físico han sido reemplazados en gran porcentaje por máquinas que lo hacen de manera mucho más eficiente y rápida, y que las personas hoy con sólo apretar un botón o mover una palanca pueden controlarlas; imagine qué pensaría esa persona cuando vea los supermercados, los *mall*, los cines; cuando sepa que prácticamente todos los hogares tienen una televisión, una radio, un computador... ¿cómo cree usted que reaccionaría esa persona cuando se entere que existe internet, que las cartas que en su tiempo habrían tomado meses en ser recibidas se han transformado en un mensaje casi instantáneo, que por videollamada ya no hay que esperar a encontrarse con alguien para poder verle, que los libros, la música y las películas hoy están virtualmente a libre demanda, que la información abunda y que con el celular tenemos acceso a todo esto prácticamente en cualquier lugar? Probablemente esa persona pensaría que en este tiempo está todo lo necesario para vivir feliz y que el sufrimiento de su época habría quedado atrás.

Sin embargo, cuando la historia de la humanidad se ve en perspectiva, el sufrimiento se aprecia como una realidad presente en todo momento. Tiempos de abundancia, poderosos ejércitos, nuevos sistemas políticos, grandes ciudades, avances tecnológicos, nada ha podido acabar con esta realidad. Todas y cada una de las personas que viven en este mundo han padecido a lo largo de su vida independientemente de la condición política o social que les rodee. Nadie podría argumentar que nunca ha llorado, que nunca ha sentido dolor, que nunca ha estado triste, que nunca ha experimentado decepción, culpa, vacío, o que nunca ha conocido de la muerte. Que su corazón nunca ha sufrido de impotencia por las injusticias, por la angustia, por la opresión... que nunca ha sufrido por amor. Inclusive, al conocer de las condiciones que personas desconocidas deben vivir, el sufrimiento y la compasión se manifiestan de manera espontánea en el corazón. Aquellas

imágenes de niños muriendo de hambre en países lejanos, de mujeres oprimidas por regímenes tiránicos, de personas perseguidas y asesinadas por gobiernos dictatoriales, de quienes hoy deben lamentar la muerte de un ser amado por causa de la delincuencia, o hasta por las consecuencias que desastres naturales dejan a su paso. La lista podría ser interminable pues toda área de la vida del ser humano se puede ver afectada por la presencia del sufrimiento y nadie puede evitarlo. Y ante tal realidad las preguntas ¿por qué pasó esto? Y ¿dónde está Dios en el sufrimiento? Se repiten constantemente a lo largo de la historia.

El cristianismo al profesar y predicar de un Dios soberano se ha enfrentado a este tipo de preguntas por siglos cuestionándose ¿Dios sufre? O incluso ¿tiene Dios emociones? Esto lleva al tema de la impassibilidad de Dios. Al respecto:

Cuando examinamos la tradición reformada, encontramos que este asunto ha sido enmarcado históricamente de acuerdo con la doctrina de la *impassibilidad* divina (negación del latín *passio*, «sufrimiento, pasión»). Los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra, la Confesión de Westminster y la Segunda Confesión Bautista de Londres resumen la espiritualidad, simplicidad e impassibilidad de Dios en la breve frase de que Dios está "sin cuerpo, partes ni pasiones". La negación confesional de las pasiones en Dios nos advierte que el cristianismo reformado ha considerado históricamente que es importante poner calificaciones a lo que decimos sobre los afectos divinos. (Beeke y Smalley, 2019, p. 311)

Lo anterior, da cuenta de que para el cristianismo histórico el sufrimiento y las emociones en Dios ya eran considerados como un tema sobre el cual pronunciarse activamente. Lamentablemente el confesar que «Dios es sin pasiones» no ha sido entendido de manera uniforme por la Iglesia, encontrando así, diferentes interpretaciones, y, por ende, enseñanzas al respecto dependiendo de la época, denominación, y corriente teológica. Inclusive aquellas iglesias que se identifican como reformadas y confesionales difieren sobre su concepción de la *impassibilidad de Dios*, algunas tomando esto de forma estricta han negado la presencia de cualquier emoción y posibilidad de sufrimiento en el Creador, y otras sin definir de manera precisa su creencia, interpretándolo de manera dinámica conforme a la realidad de cada congregación.

A comienzos del siglo XX Adolf Harnack propuso en su libro “*La esencia del cristianismo*” la tesis de la helenización de la teología primitiva argumentando que algunos atributos de Dios entre los cuales se encuentra la impassibilidad fueron heredados de la filosofía griega durante la gestación del cristianismo en los primeros siglos, siendo aceptados de manera acrítica por la iglesia. Esta tesis impacto fuertemente en el mundo «teológico-académico» abriendo paso a la negación de lo afirmado por las confesiones históricas y a la concepción de la *pasibilidad de Dios*.

Ante la realidad del sufrimiento en la creación y las variadas respuestas de la Iglesia ante tal condición y la relación con Dios, nacen las preguntas que motivan esta investigación ¿es la impassibilidad un atributo de Dios? Como consecuencia de lo anterior, que la Confesión de Fe de Westminster declare que «Dios es sin pasiones» ¿implica que Dios es indiferente al sufrimiento de sus criaturas?

Con el objetivo de responder a estas preguntas, la presente investigación se divide en cinco capítulos. Los cuatro primeros exponen de manera breve por medio de la historia, la filosofía, la teología y la Biblia, el concepto de impassibilidad y las implicancias que ha tenido a lo largo del tiempo en las diferentes cosmovisiones que ha sido planteada. Finalmente, ante la falta de desarrollo específico de esta doctrina desde la teología reformada, el capítulo cinco propone una exposición breve de la impassibilidad de Dios guiada por la confesionalidad reformada.

El primer capítulo presenta de manera concisa la visión griega de la impassibilidad, esto motivado por la afirmación de Adolf Harnack, para establecer si su tesis puede ser adoptada o rechazada en base a la evidencia hasta ahora estudiada.

En el capítulo dos se estudia tanto la comprensión como también las afirmaciones referentes a las emociones y afectos manifestados por el pueblo judío de los tiempos bíblicos, distinguiendo entre el periodo veterotestamentario, intertestamentario, y el siglo I, así como su entendimiento y respuesta a las manifestaciones que el Antiguo Testamento hace de aquellos pasajes que revelan sentimientos en el carácter de Dios.

Consecutivamente, en el capítulo tres se expone los primeros siglos del cristianismo de la mano de los Padres de la Iglesia para atender a su concepción del sufrimiento en la divinidad.

El capítulo cuatro aborda de manera breve la impasibilidad de Dios desde la teología contemporánea, resaltando ambos extremos hoy presentes y defendidos en el mundo «teológico-académico», y su réplica ante el sufrimiento humano en su relación con Dios.

Finalmente, el capítulo cinco propone con base en las Escrituras primeramente, y la teología reformada en segundo lugar, una concepción confesional de la impasibilidad de Dios y su relación con lo declarado por la Confesión de Fe de Westminster. Para esto, es necesario considerar lo estudiado en los cuatro capítulos anteriores y lo propuesto por teólogos reformados concerniente a las doctrinas implicadas en el tema.

Las principales dificultades encontradas en el desarrollo de este trabajo se encuentran primeramente en el escaso material en español disponible que aborde el tema de la impasibilidad, y a la vez, el carente número de autores reformados que desarrollan esta doctrina de forma puntual y detallada en sus textos. Para sortear ambos inconvenientes se ha acudido de manera reiterada a textos de variados idiomas, principalmente portugués e inglés; y a la construcción de una propuesta de la impasibilidad en base a doctrinas aledañas que sustenten o encausen el desarrollo y la concepción de tal enseñanza.

Cabe destacar, a modo personal, que este trabajo lejos de dar una respuesta final y completa a la doctrina de la impasibilidad de Dios, busca abrir el tema al mundo reformado local con una propuesta dispuesta a ser discutida, modificada, corregida, o incluso rechazada si se identifica en ella algo que afrente contra Dios y su gloria. Véase este trabajo desde la humildad de un estudiante, que, con temor y temblor, queriendo conocer más de Dios se ha atrevido a estudiarle y buscarle para encontrar consuelo en el sufrimiento.

Capítulo I: La Impasibilidad en la Filosofía Helenística

El comienzo de la discusión acerca de la capacidad de la deidad para sufrir o experimentar emociones o afectos por o con la creación puede ser rastreado hasta los pensadores griegos donde el tema se discutió de amplia manera sin llegar a un consenso por parte de las diferentes corrientes filosóficas que dominaban la sociedad e influenciaban en las corrientes religiosas paganas de aquella época. En este punto es preciso hacer una distinción: la impassibilidad como atributo divino y su discusión se daba casi de manera exclusiva en relación a la deidad superior, el dios supremo sobre los otros dioses, y no en las divinidades secundarias más populares entre el vulgo: Zeus, Hera, Poseidón, Afrodita, Atenea, Apolo, Artemisa, etc.

La principal razón de la discusión respecto a la impassibilidad divina es la concepción griega de las emociones como una muestra de debilidad, especialmente cuando son en respuesta a un acontecimiento externo o persona ajena a uno mismo, que, si llegan a influenciar en forma alguna al ser, mostrarían cierto grado de control o poder el cual sometería o afectaría al ente, haciéndole así, indigno o incapaz de ser la deidad superior.

Para formar una idea de cómo los pensadores griegos desarrollaron y defendieron la impassibilidad como un atributo divino, se estudiará las principales corrientes filosóficas del mundo heleno que trascendieron al tiempo bíblico y hasta los primeros siglos del cristianismo.

1.1 Platón (siglo V a.C.)

Discípulo directo de Sócrates y maestro de Aristóteles, nacido en Atenas. Fundó la Academia en donde se desempeñó en la enseñanza de matemáticas y filosofía.

Su exposición filosófica se basó en la recolección de la sabiduría antigua a fin de realizarle pequeñas correcciones y reinterpretaciones de acuerdo a su pensamiento, siendo el centro de este “las ideas o realidades inteligibles, universales, inmutables y eternas, que para él constituyen una ciencia aparte” (Fortín, 1977, p. 38). Su filosofía se desenvuelve mediante una idea dualista de lo existente, contrastando el mundo inteligible (invisible, de las ideas) objeto del conocimiento, con

el mundo sensible (visible, del devenir) objeto de los sentidos. Para él, “metafísicamente, el mundo sensible deriva y es una imperfecta expresión del autosuficiente y perfecto mundo inteligible. Epistemológicamente, el mundo del devenir no podía conocerse sin un previo conocimiento de las formas que pueblan el mundo del ser” (Gavrilyuk, 2012, p. 49).

Este dualismo ontológico de la realidad encausa a Platón a desarrollar su pensamiento de manera dialéctica, para esto “empleaba varios pares de contrarios antitéticos: sensible e inteligible, devenir y ser, material y formal, corpóreo e incorpóreo, visible e invisible, temporal y eterno, mudable e inmutable, pasible e impasible” (Gavrilyuk, 2012, p. 49). Sin embargo, al ser Platón un esencialista¹, establece en su filosofía una estructura del universo en donde los niveles superiores eran ocupados por las cosas invisibles, inmateriales e inteligibles, y los niveles inferiores por las cosas visibles, materiales y sensibles.

En la cúspide de la escala del ser del mundo inteligible se haya la “Idea Suprema del Bien” (González, 2010, p. 227), entre otros nombres que recibe la deidad superior. Este era la fuente de todo ser, bien, belleza y verdad. A la vez sería la fuente del amor, cuidaría del resto de la creación, pero sin entrar en contacto, intervenir, o ser afectado por ella. Paul Gavrilyuk (2012) explica la concepción platónica de la divinidad superior de la siguiente manera:

Es impasible en el sentido de no poder ser cambiado por nada externo, el dios supremo lo observa todo y lo mantiene todo bajo su influencia. Gobierna el mundo a través de una cadena de intermediarios. Participa indirectamente en el mundo material a través de una escala de dioses subordinados.

Su amor providencial sería imperfecto e injusto si eligiera alterar el estado de las cosas del mundo del devenir en un punto determinado. Es tan imposible como innecesario que intervenga en los asuntos humanos directamente. Innecesario, porque el mundo entero es emanación suya de alguna manera, y participa de él en mayor o menor medida. Y es

¹ Para él, los sujetos de las esencias eran meras apariencias. El eje de sus pensamientos son las ideas. Fortín, 1977, p. 38 (Tomo I). La esencia es lo que constituye la naturaleza de una cosa, lo permanente e invariable en ella; lo que el ser es [la idea]. Lo accidental [sensible] se opone a lo esencial. Fortín, 1977, p. 373 (Tomo II).

imposible que el Dios supremo entre en el mundo del devenir sin renunciar a sus perfecciones, como la trascendencia, la inmutabilidad y la impassibilidad. Se estaría traicionando, reduciendo y contaminando a sí mismo. (pp. 51-52)

Respecto de las pasiones en las criaturas, Platón considera que el cuerpo pertenece al mundo de lo sensible, y desde el cuerpo surgirían las pasiones. Siendo originalmente las pasiones algo ajeno al alma, la cual pertenece originalmente al mundo de lo inteligible.

Conforme a esto, la concepción de Platón y los platónicos de la deidad suprema, basada en su concepción del mundo inteligible como perfecto y el sensible como imperfecto, defiende que la Idea Suprema del Bien es trascendente en modo último, inmaterial y superior a todas las pasiones.

Entendido de esta manera, los platónicos defendieron universalmente la concepción de la impassibilidad del ser supremo.

1.2 Aristóteles (siglo IV a.C.)

Nació en Estagira, de allí que se le llame el *estagirita*. Durante su juventud se muda a Atenas “siguiendo durante 20 años las lecciones de Platón” (Fortín, 1977, p. 53), mas no compartió su concepción de la realidad y del conocimiento. González (2010) lo explica como sigue:

Mientras Platón pensaba que los sentidos y sus percepciones no pueden llevar al verdadero conocimiento, Aristóteles sostenía que la percepción de los sentidos, aunque en sí misma no es conocimiento, sí es fuente del conocimiento, y por lo tanto no ha de abandonarse en beneficio de fuentes puramente “intelectuales”. (p. 40)

De esta manera, Aristóteles redime el entendimiento y conocimiento humano obtenido a través de lo sensible, abriendo paso a la comprensión del mundo y lo creado por medio de los sentidos.

Respecto de los dioses, Aristóteles usa con frecuencia el termino *divino* aplicándolo a aquellos seres que presentan una excelencia por encima de lo usual, esto incluye a los dioses mismos, y en

ocasiones a seres terrenales que en su juicio presentan afinidad a la naturaleza de los dioses. Según afirma Antonio Prevosti (2019):

“Aristóteles califica de divinos a los cielos y a los astros, pero también es importante notar su insistencia en decir que hay algo divino en nosotros los hombres, y que ello es el entendimiento. También a la sabiduría misma se aplica el calificativo de divina”. (p. 80)

De esta manera “la noción de los dioses ha nacido en los hombres de dos fuentes: los fenómenos que atañen al alma y los fenómenos celestes.”² Al ser el entendimiento humano algo divino, mediante la filosofía se puede llegar al conocimiento de los dioses.

Al desarrollar esta idea, en su texto *Ética Nicomaquea*, Aristóteles remueve de los dioses las acciones propias de las virtudes morales, como justicia, coraje, liberalidad o templanza, las reconoce como indignas de ellos, no obstante “todo el mundo los concibe como vivientes y activos” y que su actividad debe ser “la más venturosa de las actividades”, es decir, la contemplación.³

Sin embargo, por encima de la pluralidad de dioses secundarios existentes en la cultura griega, el estagirita afirma la existencia de algo superior, único en su especie, a lo que atribuye una perfección máxima. Sin una definición establecida, Aristóteles lo describe como “lo que hay fuera del cielo”⁴, argumentando que no puede ser cuerpo, ni tener lugar, ni tiempo, ni cambio, y tales atributos deben ser “inalterables e impasibles, y llevar la mejor vida y la más autosuficiente por todos los siglos”.⁵

Al examinar sus estudios de ciencias y sus concepciones filosóficas, establece que debe existir un “Primer Motor Inmóvil”⁶, el cual comparte atributos como la inmortalidad y excelencia con las

² *De Philosophia*. Libro III. Frgm. 10 Ross.

³ *Ética Nicomaquea*. X, 8, 1178b 18-22.

⁴ *De Caelo* I, 9, 279a 18ss.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Física VIII*.

demás deidades secundarias a la vez que debe ser diferente de ellas. Una causa no causada, y a la vez la causa de todas las causas. Como explica Carlos Fortín (1977):

Para Aristóteles, seguramente el movimiento tiene su origen y debemos suponer un primer motor inmóvil, un ser incorpóreo, invisible, sin espacio ni sexo, ni pasiones ni cambio; perfecto y eterno. Dios mueve al mundo así como el objeto amado mueve al que lo apetece. Él es la causa final de la naturaleza, el impulso y propósito de las cosas, la forma del mundo; el principio de su vida, la síntesis de sus poderes y procesos vitales, la entelequia animadora del conjunto. (p. 58)

Bajo esta concepción, Aristóteles escribe las siguientes palabras: “Decimos que dios es un viviente eterno y óptimo, de manera que dios tiene vida y duración continua y eterna. Pues esto es dios.”⁷ Richard (1982) condensa la visión del estagirita de la siguiente manera:

Según Aristóteles dios, el primer motor, causa el cambio sin cambiar el mismo, sin tener potencia. El primer motor gobierna el mundo desde fuera y no tiene interacción con el mundo de la humanidad. Como actos puros, dios es pura causalidad y no se le puede hacer objeto del sufrimiento. (pp. 249-250)

Por tanto, Aristóteles concibe al dios supremo como una forma incorpórea que existe desde la eternidad junto con el mundo, un Motor Inmóvil fuente de todo movimiento, que no puede ser movido por nada; que no padece acción ni puede ser afectado, que no experimenta emociones ni sufrimiento. Un ser impasible.

1.3 Epicuro de Samos (siglo IV a.C.)

No hay certeza absoluta sobre su origen, pero se cree con justa razón que nació en Atenas. Fue el fundador de la escuela Epicúrea donde enseñó filosofía y formó discípulos. En su concepción de la realidad fue un materialista “tan extremo que hasta el alma y dios se hacen carne, o átomo, más bien” (Cardona, 2015, p. 89). Bajo su concepción, el alma como cualquier otra cosa compuesta de

⁷ *Methaphisica*. XII, 7, 1072b 28-30.

átomos es mortal. Cuando morimos, sus átomos se disgregan y el alma deja de existir. En cuanto a los dioses, serían una forma de flujo ininterrumpido compuesto de átomos, de allí su inmortalidad.

A pesar de su materialismo, centró su reflexión en la ética, considerándola como la culminación de todo sistema filosófico y lo que supeditaba todo. El centro de su enseñanza, asegura Carlos Fortín (1977), fue:

El placer es el fin supremo del hombre, pero no el placer sensual, sino el cultivo del espíritu y la práctica de la virtud (...) el bien soberano es el placer estable, no el movable y fugitivo. Toda moral consiste entonces en el arte de ser feliz.

El placer estable es la tranquilidad absoluta, la ataraxia⁸ (pp. 60-61).

Epicuro extrapola esto a su concepción de los dioses. Comparte la creencia tradicional de que los dioses poseían cuerpos inmortales de figura humana, pero defiende que ellos se encuentran en un estado superior de felicidad la cual atribuye a su incapacidad de verse afectados por cualquier cosa externa, ya que, al encontrarse en un inalterable estado de *placer estable* no estarían sujetos a las experiencias que la ética hedonista consideraba negativas como: la ansiedad, el miedo, la ira, la envidia, entre otras. Según Epicuro, los dioses son “extraños al sufrimiento; nada puede causarles gozo alguno ni infringirles ningún daño desde fuera”⁹, no obstante, esto no priva a los dioses de emociones, sino de la reacción emocional ante factores externos que pudieran alterar su estado de placer y felicidad.

Esta forma de comprender a los dioses distanciaba a los epicúreos de las creencias religiosas populares de su época pues no coincidían en las emociones atribuidas habitualmente a ellos. Referente a la religión y su concepto de los dioses en Epicuro, Gavrilyuk (2012) expone que:

⁸ En la cosmovisión griega era un principio de imperturbabilidad, un deseo de vivir en calma mental y espiritual rechazando los sentimientos considerados negativos.

⁹ *Epicurea*. Frgm. 99

Las emociones atribuidas a los dioses en los mitos son indignas de la naturaleza divina, según los epicúreos, que frecuentemente se referían a las emociones divinas en términos negativos. Aunque, al mismo tiempo, no dudaban en atribuir a los dioses las experiencias emocionales que su teoría moral valoraba positivamente. Esta teoría se basaba en el principio del mayor placer posible, que a menudo formulan en términos negativos, como el mínimo dolor posible. Las deidades homéricas fueron remodeladas para personificar el ideal moral epicúreo: moraban en el gozo perpetuo. (pp. 39-40)

Respecto de las deidades y su relación con la humanidad, las creencias populares de dioses atentos a las personas, participando o interviniendo en sus vidas para bien o para mal, ya sea en misericordia al favorecer a alguien, en ira al castigar, o en lujuria al desear una mujer, etc.; implicarían una reacción de parte de los dioses a las acciones humanas, lo que es incompatible con su estado de placer estable. Así, enseñaba Epicuro que “la naturaleza bendita inmortal no conoce ella misma problemas ni causar problemas a ningún otro, para no verse condicionada por sentimientos de ira o favor. Porque todas estas cosas sólo existen en los débiles”¹⁰. Esto implicaría no sólo que no pueden verse afectados por las acciones del ser humano, sino también que no se interesarían por este. “Si uno se preocupa por alguien, pensaba Epicuro, queda subordinado psicológicamente a esa persona. Y tal dependencia sería una forma de debilidad indigna de dioses” (Gavrilyuk, 2012, p. 41).

En cuanto al ser humano y la devoción religiosa, “Epicúreo es muy claro al condenar las religiones: cree que conducen a la superstición, que se basan en el temor a los dioses y que destruyen nuestra tranquilidad, el bien máspreciado” (Cardona, 2015, p. 90). Por tanto, el concebir a los dioses como atentos al clamor o acción de las personas sería un estorbo en el desarrollo del individuo y su búsqueda de la felicidad.

Por otra parte, en cuanto a la existencia de las divinidades y su propósito, discrepa de Platón y Aristóteles (quienes asignan un rol activo en la creación tanto al dios supremo como a las deidades secundarias), pues el trabajo en sí atentaría contra la libertad propia de un dios atándolo a una responsabilidad e impidiéndole vivir en felicidad. Por tanto, enseñaba Epicuro que:

¹⁰ *Sententiae I*, en *Epicurus*, 94-95

No debemos creer que el movimiento de los cuerpos celestes, sus giros, sus eclipses, sus puestas y salidas, y todos los fenómenos similares estén causados por la orden de un ser que los controla o que los controlará siempre, y que al mismo tiempo posee la felicidad perfecta y la inmortalidad; el tumulto de aventuras, ansiedades y sentimientos de ira y benevolencia no acompaña a la felicidad, sino que surge donde hay debilidad, miedo y dependencia respecto a otros.¹¹

En base a lo hasta ahora expuesto, y a pesar de que Epicureo no argumenta la impasibilidad como un atributo divino de manera explícita, se puede concluir que bajo su concepción el sufrimiento, la preocupación, la misericordia, el sacrificio, el perdón, la ayuda al desvalido, entre otras actitudes, no son propias de la divinidad ni pueden formar parte de ella puesto que implican la preocupación por un otro, y por tanto, una reacción mental, emocional y hasta activa, lo que arruinaría la felicidad del ser. Conforme lo explica Cardona (2015):

La visión de los dioses que tiene Epicuro no corresponde en absoluto con la que presentan las religiones. Desde el punto de vista ético los imagina como modelos de conducta epicúrea: despreocupados por nuestro mundo, ajenos a su devenir y a su funcionamiento, sin ocupaciones, sin dolor, modelos de serenidad y felicidad eternas. (p. 90)

Por tanto, para Epicureo un verdadero dios es aquel que se deleita en sí mismo mientras se mantiene indiferente al mundo que se encuentra por debajo de él. Un dios impasible.

1.4 Los peripatéticos y los estoicos (siglo III a.C.)

“El término 'peripatéticos' designa hoy el conjunto de los discípulos y partidarios de Aristóteles. (...) La escuela peripatética fue muy impulsada por el discípulo de Aristóteles, Teofrasto” (Ferrater, 1965, p. 400), aunque no siguieron en todas las conclusiones de su maestro. Para Aristóteles, los dioses eran divinos porque presentaban una excelencia fuera de lo usual (de allí que las reacciones emocionales y el sufrimiento fueran indignas de ellos) y en lo terrenal lo divino

¹¹ *Epicurus*, pp.76-77

era aquello que presentaba afinidad a la naturaleza de los dioses; de allí que las reacciones emocionales y el sufrimiento en el ser humano son algo que le distanciaba de los dioses, algo no deseable. Sin embargo, sus discípulos desarrollaron una visión diferente respecto de esto. Como explica Gavriluk (2012):

Los peripatéticos defendieron el ideal de la *metriopatheia*, la moderación de las pasiones, perfecta expresión del clásico sentido griego de la medida y de la proporción. Consideraban que las *pathē*¹² eran neutras, siempre que se mantuvieran dentro de unos límites y estuvieran gobernadas por la razón. (p. 43)

Por otro lado, fundado en Atenas por Zenón de Citio cerca del año 300 a.C., el estoicismo comparte “con los epicúreos la visión de un universo material, físico, corporal, más que espiritual” (Cardona, 2015, p. 54), llegando a la conclusión que “en última instancia el universo es racional. Esa razón que se encuentra subyacente a todas las cosas es el *logos*” (González, 2010, p.112). No obstante, esta razón general que ordena el universo puede ser conocida pues “la razón humana puede identificarse con la universal si aprende a razonar del modo adecuado, mediante la lógica” (Cardona, 2015, p. 45). Luego, a pesar de ser materialistas, reconocen la existencia de una deidad impersonal que ordena el universo con la cual el ser humano podría vivir en conformidad. Por esto, en sus estudios “se preocuparon intensamente de cuestiones físicas —que relacionaron con sus ideas acerca de la divinidad y del destino— y lógicas” (Ferrater, 1965, p. 548). Así, para los estoicos “la visión del universo contiene también el sentimiento religioso. El cosmos se experimenta como un organismo, es decir, un cuerpo unitario de partes interrelacionadas, dotado de alma racional (Cardona, 2015, pp. 35-36), esto a su vez les lleva a creer en la divinidad como poderes no antropomórficos. Además, al ser un alma racional la que ordena el mundo, “la deidad estaba sujeta a todos los cambios que sufría el mundo en la cosmología estoica, en particular los de expansión y contracción (Gavriluk, 2012, p.46).

¹² Pathos: Palabra tomada del griego para designar aquellos atributos, cualidades o poder que, en cualquier cosa (palabra, mirada, etc.) obran despertando en nosotros emociones y pasiones, especialmente sentimientos tiernos o delicados, tales como la piedad, la compasión. (Fortín, 1977, p. 467)

Esta concepción lógica de la realidad gobernada por el logos guió a los estoicos a una cosmovisión determinista de la vida, concluyendo que “la felicidad radica en la aceptación del destino, en el combate contra las fuerzas de la pasión que producen la intranquilidad” (Ferrater, 1965, p. 586). Como consecuencia, consideraron las perturbaciones emocionales (incluido el sufrimiento) como irracionales, inmorales y contrarias al logos. González (2012) se refiere a esto de la siguiente manera:

Puesto que esta racionalidad última permea toda la realidad, para los estoicos la moral consistía en ajustarse al orden natural y racional de las cosas. Toda la naturaleza se encuentra sometida a esa razón, la cual los sabios también descubren dentro de sí mismos. (...) Por último, los estoicos también sostenían que la verdadera sabiduría se manifiesta en la *apatheia*¹³—apatía. Puesto que toda la realidad es gobernada por una razón ordenada, la sabiduría consiste en la moderación y en aceptar ese orden de la realidad, aun cuando nos resulte doloroso. Un espíritu de rebeldía o de dolerse ante el sufrimiento es señal de falta de sabiduría. (pp. 112-113)

Todo esto llevo a que estoicos y peripatéticos discutieran constantemente sobre el rol de las emociones en la deidad, en las personas, y en su convivir. Como expone Gavrilyuk (2012):

Los primeros estoicos griegos chocaban con los peripatéticos. (...) Contra la opinión de que las emociones eran neutras, sostenían que todas las *pathē* eran perturbaciones irracionales y antinaturales que debían ser primero reprimidas y, en segundo momento, eliminadas. Concebían su escuela como un hospital, donde el alma se curaba de sus cuatro principales dolencias: dolor, placer, miedo y deseo. En lugar del ideal peripatético de la *metriopatheia*, los primeros estoicos ensalzaron la condición de la *apatheia*. (p. 43)

Ante estas dos escuelas filosóficas presentadas a la cultura griega en aquel tiempo, los peripatéticos no logran imponerse ante los seguidores de Zenon de Citio, siendo el estoicismo quien penetra en la sociedad, aunque no bajo la aceptación de su filosofía en un sentido estricto, más bien, “el

¹³ Apatheia: Que no sufre; sin afectos. Impasibilidad, insensibilidad, indiferencia. La capacidad de no ser alterado emocionalmente. (Fortín, 1977, p. XII. Tomo II)

estoicismo era una filosofía popularizada y una religión filosófica en vez de ser un pensamiento común a todos y una religión auténtica” (Ferrater, 1965, p.586).

En conclusión, ambas escuelas ponían su énfasis en el dominio propio: los peripatéticos sometían las emociones en función de la razón, y los estoicos suprimían las emociones en favor de la razón. En suma, ambas escuelas promueven la impassibilidad como una virtud, pues emociones como el temor, el amor, la misericordia, la tristeza, el gozo; son incorrectas cuando se manifiestan y/o mueven al ser humano a actuar. Así mismo, sería indigno o contrario a la concepción de la naturaleza divina de los peripatéticos, y ajena al alma racional de los estoicos.

Capítulo II: La Impasibilidad de Dios en el Pueblo Judío de los Tiempos Bíblicos

Al estudiar respecto de la pasibilidad o impassibilidad como atributo de Dios, una fuente a ser examinada es el pueblo Judío en su relación con Jehová. En el Antiguo Testamento, ya desde Génesis, es posible encontrar pasajes que describen a Dios experimentando alguna respuesta emocional a las acciones o clamores de los seres humanos. Al avanzar más en los registros escritos de la revelación veterotestamentaria se vuelve evidente como los escritores de esta no temen incluir en sus textos emociones y sentimientos como características presentes en Jehová el Dios del pacto, tanto en la relación con su pueblo como con el resto de la creación. De esta manera, es posible encontrar pasajes donde compasión, piedad, misericordia, odio, ira, enojo, amor, etc. son atribuidos a Dios como parte de su Persona.

Sin embargo, respecto de las emociones atribuidas a Jehová, con cierto grado de verdad se podría argumentar en contra que el lenguaje humano se encuentra imposibilitado de describir al Ser de Dios con precisión y exactitud, y que tales pasajes son adecuaciones realizadas por Dios de la revelación al nivel de comprensión de las criaturas para facilitarles el entendimiento de su revelación mediante el uso de recursos como antropomorfismos y antropopatismos, lo que ayudaría a la transmisión de la enseñanza del Creador a sus criaturas, pero, tales características no deben ser entendidas como una correlación estricta de las experiencias de la criatura en el Creador.

Ante tal dilema se vuelve imprescindible examinar cómo el pueblo de Israel consideraba aquellas revelaciones que comunicaban alguna respuesta emocional en Dios, si verdaderas características divinas o como ilustraciones pedagógicas. Esto se puede inferir, en base a (1) la manera en que Israel atendía y respondía a tales revelaciones transmitidas por los profetas las cuales quedaron plasmadas en la Escritura y la forma en que las consideraba para su relación con Dios; (2) la manera en que el pueblo de Israel enseñaba y compartía su fe y la revelación a las naciones contemporáneas, y (3) cómo la pasibilidad o impassibilidad de Dios se reflejaba en el desarrollo del pensamiento filosófico judío. Estos tres factores serán desarrollados en el presente capítulo.

2.1 La impasibilidad de Dios en la revelación veterotestamentaria (siglo XV-V a.C.)

Ya desde el Israel del Antiguo Testamento se entendía toda revelación como una “declaración o comunicación extraordinaria y sobrenatural hecha por Dios, de las verdades cuyo conocimiento no alcanzan a adquirir por sí solas las facultades naturales del hombre” (Rand, 1978, p. 551), no hay ocasión en que fuera de la revelación divina alguna persona haya llegado a descifrar algún atributo de manera perfecta, alcanzado conocimiento inerrante de Dios, o aportado en algo a la Escritura por cuenta propia, pues “aún si el hombre no hubiera pecado, (...) no hubiera conocido a Dios sin la revelación. De hecho, vemos que Dios le habla al Adán no caído en el Edén (Gn. 2:1-6)” (Packer, 2003, p.1152). No obstante, se acepta que la distancia entre el Dios infinito y la criatura finita imposibilita una revelación rígida de la divinidad a la criatura, pues por las propias capacidades limitadas de esta última se vuelve imposible un conocimiento de esta naturaleza, en consecuencia, esta iniciativa divina de revelación “fue diseñada providencialmente para ser entendida con facilidad y está adaptada a la manera de pensar de la gente que la recibía” (Fisher, 2008, p. 103). Así, para el Israel veterotestamentario, toda revelación divina viene por iniciativa de Dios y no por conjeturas o artificios humanos, y era expuesta de manera clara y comprensible a quien la recibía. Sin embargo, a pesar de la adecuación divina en su revelación al nivel de los receptores, este “darse a conocer” en ningún caso implicaba mentir con respecto al Ser de Dios y su naturaleza para facilitar así la comprensión humana.

Por otro lado, para efectuar esta comunicación y librarla de errores humanos, Dios inspiraba a una persona para transmitir su mensaje de manera oral y/o escrito; en estricto rigor, aquella persona llevaba a cabo una labor profética. De esta manera, “Dios habló a través de su autor humano para enseñarle a su pueblo lo que debían creer, y como debían comportarse. No es sólo un registro de revelación, sino una forma escrita permanente de la revelación” (Beckwith, 2008, p.54). Tal mensaje entonces, a pesar de ser transmitido por una persona en lenguaje humano, al ser inspirado tenía la autoridad de Dios en su contenido y así era considerado por el Israel del Antiguo Testamento. Por ejemplo “aunque Elías solamente se refiere a sí mismo como profeta en 1 Reyes 18:22 (véase también 1 Re. 18:36; 2 Cr. 21:12), el narrador inmediatamente resalta sus credenciales proféticas, haciendo hincapié en que “vino a él palabra de Jehová” (1 Re. 17:2,8)” (Möller, 2005, p. 903-904).

A tal punto era reconocida la autoridad del profeta como vocero de Dios en Israel que tenían incluso la facultad para reprender a los reyes. Un ejemplo de esto se da cuando la conducta del rey David fue condenada por el profeta Natán al haber tomado para sí a Betsabé (2 Sm. 12:1-25), o cuando Gad lo reprocha por hacer un censo (2 Sm. 24:11-17; 1 Cr. 21:9-17). No obstante, esta facultad no debe ser mal entendida, no era el cargo o reconocimiento de la persona como profeta ni las señales que pudiesen acompañar su mensaje la que le dotaba de autoridad, “la característica que define a un profeta genuino de Dios no es la capacidad de realizar obras impresionantes, sino más bien [la] de comunicar fielmente la palabra de Dios a su pueblo” (Buller, 2003, p.682), esto por la inspiración divina sobre la persona al momento de transmitir la revelación. A esto se refiere Packer (2003) cuando afirma que:

La inspiración de los profetas garantizaba la verdad de la representación del pensamiento de Dios que nos transmitieron ellos (“verdad” significa aquí correspondencia entre las palabras del hombre y los pensamientos de Dios, ya sea en el campo de los hechos o del significado). Como verdad de Dios, Creador del hombre y Rey por derecho propio, la instrucción bíblica, al igual que los oráculos proféticos, llevan en sí la autoridad divina. (p.631)

Por tanto, lo que dota de autoridad al mensaje y le lleva a ser aceptado como cierto y digno de credibilidad y obediencia, independiente de su forma o fondo, no es el mensajero en sí, sino el que provenga de Dios. De allí que haya sido incluido, conservado y enseñado por Israel en el canon del Antiguo Testamento. Respecto a esto, Beckwith (2008) argumenta que:

No todos los escritores de los libros del Antiguo Testamento eran profetas, en el estricto sentido de la palabra; algunos de ellos eran reyes y sabios. Pero su experiencia de inspiración fue lo que llevó a que sus escritos también encontraron un lugar en el canon. Se habla de la inspiración de los Salmistas en 2 Samuel 23:13; 1 Crónicas 25:1, y de los sabios en Eclesiastés 12:11 y siguientes. También note la revelación que hizo Dios en Job (38:1; 40:6) y sus interferencias en Proverbios 8:1-9:6 que el libro de Proverbios es la obra de la sabiduría divina. (p.57)

Con todo, esto no quita que cada texto deba ser entendido en su propio contexto y acorde a su género literario. Es más, da igual validez a la revelación de Dios mediante textos de poesía, mandamientos, parábolas, etc. Aceptando por consiguiente toda revelación como cierta y proveniente de Dios. Por tanto, para el israelita del Antiguo Testamento, aquellos pasajes que muestran a Dios manifestando emociones o afectos con relación a la creación son fidedignas enseñanzas provenientes del mismísimo Dios.

Por lo demás, la revelación divinamente inspirada y contenida en el canon por los israelitas gira en torno a dos puntos centrales inseparables de su contenido. Por una parte, muestra los propósitos de Dios, y por otra a la Persona de Dios. Ambos aspectos de la revelación manifiestan y guían al ser humano a conocer quién es Dios pues, en cuanto a propósitos, sus acciones reveladas tanto en pasado, presente o futuras reflejan su carácter (por ejemplo, que es digno de confianza Is. 25:1 NVI), y en cuanto a la Persona, los atributos que de Él se mencionan dan a conocer su naturaleza (por ejemplo “Omnipotente” Gn. 35:11 RV-60). Así lo enseña Packer (2003) al asegurar que:

Cuando Dios manda Su palabra a los hombres, al mismo tiempo los enfrenta con Su propia Persona. La Biblia no concibe la revelación como mera difusión de información, divinamente garantizada, sino como un acercamiento personal de Dios a los individuos, destinado a hacerse conocer por ellos (c.f. Gn. 35:7; Éx. 6:3; Nm. 12:6-8; Gá. 1:15s). (p. 1151)

En conclusión, Dios, que fue formalmente reconocido como Rey y Soberano de Israel (Éx. 19:3-8; Dt. 18:15), que habló a su pueblo por medio de profetas (2 Re. 21:10; Dn. 9:10; Zc. 7:7), y que a través de su iniciativa de revelación se dio a conocer a su pueblo (Is. 43:10) plasmando en el Antiguo Testamento su carácter, y parte de su Ser, es reconocido por el Israel veterotestamentario como un Dios atento a su creación y emocionalmente activo, pues así lo afirman las Escrituras por Él mismo inspiradas a través de profetas que Él mismo capacitó. En base a esta comprensión el judío del Antiguo Testamento reconocía en Jehová emociones como parte de su Ser; a la vez como una respuesta presente y verdadera en la relación de Dios con la creación, y por demás de manera especial e íntima con su pueblo.

*Mas tú, Señor, eres un Dios compasivo y lleno de piedad,
lento para la ira y abundante en misericordia y fidelidad.*

*Vuélvete hacia mí, y tenme piedad;
da tu poder a tu siervo,
y salva al hijo de tu sierva.*

*Muéstrame una señal de bondad,
para que la vean los que me aborrecen y se avergüencen,
porque tú, oh Señor, me has ayudado y consolado.*
Salmo 86:15-17 LBLA

2.2 La impasibilidad en la transmisión de la Escritura por medio de la LXX (siglo III-I a.C.)

Ya en el periodo intertestamentario, el pueblo de Israel al estar repartido habitando diferentes lugares del Imperio Romano, se enfrentan a la necesidad de impedir la dilución o pérdida de su identidad nacional, y con ello el conocimiento de Dios, especialmente entre los judíos de habla griega. Esto llevó a la traducción de la Escritura al griego para hacer partícipe de la revelación al ignorante de la lengua hebrea, y al judío que moraba fuera del territorio palestino pues “el idioma internacional de la región mediterránea fue durante varios siglos el griego” (Demaray, 2001, p. 61). De las variadas traducciones realizadas la más popular resultó ser la Septuaginta (LXX). Wolters (2005) se refiere a ella como:

La más antigua —y por tanto potencialmente la más valiosa— de las versiones antiguas es la antigua traducción griega conocida como Septuaginta (del latín *septuaginta*, que significa “setenta”). Estrictamente hablando, la Septuaginta hace referencia a la traducción griega del Pentateuco, que se realizó en Egipto en el siglo III a. C., supuestamente por parte de setenta (o setenta y dos) traductores. Sin embargo, más tarde se amplió el término para incluir la versión griega de los restantes libros de la Biblia Hebrea, así como una serie de textos religiosos judíos. (p. 1037)

El texto que compone la LXX se inició con la traducción del Pentateuco (la Ley) en Alejandría, Egipto, bajo el reinado de Tolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.), “el resto del Antiguo Testamento probablemente fue traducido en un periodo largo, que obviamente representa el trabajo de muchos eruditos diferentes (...) quienes diferían grandemente en sus métodos y en su conocimiento del hebreo” (Norton, 2008, p. 173), obteniendo su forma ya en el siglo I a.C. resultando en su primera edición un libro heterogéneo, pues ni el conocimiento del griego ni los criterios de traducción se encontraban estandarizados, una muestra de ello es que “en ninguno de los libros traducidos al griego es el griego koinē el que se usa exclusivamente” (Gooding, 2003, p.1329). A esto se suma que “las traducciones de los libros individuales no son uniformes. Muchos libros son traducidos casi literalmente, mientras que otros, como Job y Daniel, son bastante dinámicos” (Norton, 2008, p. 173). Por otra parte, no hubo un trabajo de adecuar la revelación a la comprensión de alguien ajeno a la cultura hebrea, pues como comenta Gooding (2003):

En el mejor de los casos abundan los hebraísmos; en el peor, se trata de poco más que un hebreo disimulado. Las traducciones literalistas siguen al hebreo tan de cerca que el producto hubiera resultado prácticamente ininteligible al lector griego que no supiese hebreo. (p. 1329)

En consecuencia, los judíos de aquella época conocedores de la Escritura que se desenvolvían en el contexto romano reconocían las falencias presentes en la transmisión del sentido original del texto a una segunda lengua y especialmente a otra cultura. Quien refleja esto de manera clara es el nieto de Ben Sirá, un traductor hebreo que al traducir los escritos de su abuelo reconoce el mismo inconveniente y evidencia su sentir respecto a la LXX. Gooding (2003) lo expone de la siguiente manera:

[El nieto de Ben Sirá] Había llegado a Alejandría poco antes, y habiendo experimentado las dificultades que presentaba la traducción de la obra de su abuelo al griego, dice en el prólogo de su traducción: por cuanto lo que se expresó originalmente en hebreo no tiene exactamente el mismo sentido cuando se lo traduce a otra lengua. No sólo esta obra, sino incluso la Ley

misma, las profecías, y el resto de los libros difieren no poco de su expresión original. (p. 1329)¹⁴

Estos problemas lingüísticos y culturales de traducción evidentemente también afectarían a aquellos pasajes que hacen referencia a Dios.

Respecto de la pasibilidad o impasibilidad, la auto-revelación de Dios hecha a través a los profetas y contenida en la Escritura presenta un abanico de emociones que difícilmente serían entendidas por personas ajenas a la cosmovisión del israelita nativo, por ejemplo, en el Antiguo Testamento se muestra que “Dios ama sin depender emocionalmente del objeto de su amor. Dios no busca en el amor la gratificación de sus deseos, sino tan sólo el bienestar de sus criaturas” (Gavrilyuk, 2012, p. 55), esta es una consideración difícil de aceptar para alguien acostumbrado a los cultos paganos en donde el favor divino debe ser conseguido a través de ofrendas.

Por otro lado, ver las emociones de Dios como equitativas a las emociones humanas o asignar a Jehová atributos humanos como un cuerpo o miembros mediante la mala comprensión de un antropopatismo o de un antropomorfismo, era un riesgo presente que podría resultar en un conocimiento blasfemo de Dios. De igual manera, la influencia de la filosofía helenística en la visión religiosa de la sociedad romana consideraría como indignas de la divinidad las muestras de preocupación por los seres humanos, las respuestas emocionales ante el sufrimiento de las personas, e incluso las intervenciones en asuntos humanos para ir en ayuda de un oprimido o necesitado. Por esta razón, aquellos pasajes que muestran a través de antropopatismos o antropomorfismos el cuidado o la intervención de Dios en su creación o en su pueblo se volvieron problemáticos. Por consiguiente, ante la manifestación de los afectos divinos “los traductores alejandrinos, cuando no las eliminaron por completo, eligieron sustituir las descripciones de emociones y acciones divinas que resultaban teológicamente problemáticas por otras menos explícitamente antropomórficas” (Gavrilyuk, 2012, p. 58).

¹⁴ Con la expresión «la Ley misma, las profecías, y el resto de los libros» se refería a la LXX, pues su división interna se conformaba de estas partes acorde a la Tanaj: la Torá (Ley), los Nevi'im (Profetas), y los Ketuvim (Escritos).

Así es posible encontrar notorias diferencias entre el texto hebreo¹⁵ y la LXX. Por ejemplo:

Génesis 18:30a. Abraham ante el Señor abogando por Sodoma y Gomorra.

Texto Hebreo:	וַיֹּאמֶר אֵל - לֹא יִהְיֶה לְאִדְנִי וְאֶדְבָּרָהּ
Traducción:	y dijo [Abraham] que no haya enojo (יָהָר) ahora en el Señor y hablaré
LXX:	καὶ εἶπεν μή τι κύριε ἐὰν λαλήσω
Traducción:	y [Abraham] dijo ocurra nada (μή τι) Señor si hablo

Éxodo 32:14. Reacción de Dios al abogar Moisés por el pueblo tras construir el becerro de oro.

Texto Hebreo:	וַיִּנָּחַם יְהוָה עַל - הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ
Traducción:	y se arrepintió (נָחַם) Jehová sobre el mal que habló para hacer a su pueblo
LXX:	καὶ ἰλάσθη κύριος περὶ τῆς κακίας ἧς εἶπεν ποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ
Traducción:	y el Señor sintió compasión (ἰλάσθη) sobre el mal que hablo para hacer a su pueblo

Números 1:53. Dios dando instrucciones a los levitas de que acampen alrededor del tabernáculo.

Texto Hebreo:	וְלֹא - יִהְיֶה קֶצֶף עַל - עַדַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
Traducción:	y no será la ira (קֶצֶף) [de Jehová] sobre la congregación de los hijos de Israel
LXX:	καὶ οὐκ ἔσται ἀμάρτημα ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ
Traducción:	y no exista pecado (ἀμάρτημα) entre los hijos de Israel

¹⁵ Tomado de la BHS

Jeremías 31:20. Dios declarando que a pesar de la desobediencia de Israel, no se ha olvidado de su pueblo (Efraín).

Texto Hebreo: עוֹד עַל - כִּן הָמוּ מְעִי לוֹ רַחֵם

Traducción: aún sobre él [Efraín] rugen mis **entrañas** (מְעִי) de compasión

LXX (Jr. 38:20): τοῦτο ἔσπευσα ἐπ’ αὐτῷ ἐλεῶν

Traducción: sobre él **prontamente** (ἔσπευσα) está mi misericordia

Estas son sólo unas pocas variaciones de muchas que es posible encontrar en la traducción LXX en contraste con el texto hebreo. Se refleja en ellas una clara intención de suavizar el aspecto emocional de la acción divina mediante el uso de expresiones que transmitieran una idea o interpretación del sentido o intención del pasaje evitando el uso de expresiones que pudiesen ser mal entendidas o resultar controversiales. Por lo tanto, a pesar de las dificultades presentes en la traducción, se puede afirmar con certeza que antropomorfismo y antropopatismos usados como analogías de los afectos de Dios no se eliminaron del todo en la LXX, por el contrario, muchos que podrían considerarse osados se mantuvieron en el texto.

2.3 La imposibilidad en la filosofía judía de Filón de Alejandría (siglo I d.C.)

Pertenecía a una acaudalada e influyente familia judía del siglo I radicada en la ciudad de Alejandría en Egipto. Se desarrolló, entre otras cosas, como un representante de la comunidad judía frente a las autoridades romanas, llegando incluso a participar como integrante de la embajada de Cayo (Calígula) en el año 39 d.C. A pesar de esto, “su inclinación natural, empero, era a hacia la vida de contemplación y el estudio de la filosofía, en los que, como él mismo afirma, pasó su juventud” (Birdshall, 2003, p.515). Es reconocido como “el más importante representante de la llamada filosofía judaico-alejandrina” (Ferrater, 1965, p.659), la que se transformó en una corriente de interpretación bíblica que terminó formando a muchos judíos de su época. En cuanto a su cosmovisión, explica Birdshall (2003) que:

En su comprensión, tanto del universo como de la experiencia religiosa, ocupa un lugar central el concepto de Logos, término de origen estoico que, en Filón, vinculado con un concepto tal como el mundo de las ideas platónicas, significa el modo mediante el cual el Dios trascendente crea y sostiene al mundo, y más aún, mediante el cual se revela a sus criaturas. (p.515).

Para Filón, el Logos es “el principio del mundo inteligible, el «lugar» de las ideas y, por consiguiente, el modelo supremo y último de toda realidad” (Ferrater, 1965, p.659). Esta concepción filosófico-religiosa de la realidad modeló su comprensión bíblica y se plasmó en sus comentarios de la Escritura. Respecto a sus escritos, “su obra principal (...) fue la producción de exposiciones del Pentateuco; lo motivaba el deseo de demostrar que la búsqueda filosófica y religiosa del mundo gentil de la época encontraba su verdadera meta en el Dios de Abraham” (Birdshall, 2003, p. 515). No obstante, en sus trabajos se aprecia fuertemente la influencia de “dos escuelas filosóficas griegas: la de los platónicos y la de los estoicos. El tema capital del pensamiento filosófico de Filón es el de Dios y la relación de este con el mundo — o, mejor, con el alma” (Ferrater, 1965, p. 659), evidenciando en sus escritos una visión dualista del ser humano y el mundo. Sin embargo, se diferencia de la filosofía griega en su forma de concebir a Dios, pues para él, Dios se encuentra constantemente trabajando, y de su trabajo es que el mundo se sostiene. Como explica Gavrilyuk (2012), para Filón:

Dios es antes que nada el agente universal: Dios nunca deja de actuar. Es como la propiedad de quemar del fuego y la de helar de la nieve, así pertenece a Dios el actuar. Y más aún, porque sobre todo es el principio de la acción. Toda actividad le pertenece a Dios como creador y sustentador del mundo. (p. 61)

En sus estudios del Antiguo Testamento, en donde la LXX fue su Escritura, su interpretación bíblica se vio permeada por la filosofía helenística adoptando el principio fundamental de Platón de que no debe creerse nada que sea indigno de Dios. Una máxima popular entre los judíos de Alejandría de aquel entonces, los cuales "cada vez que encontraban en el Antiguo Testamento cosas que no concordaban con su filosofía, o que ofendían el sentido del decoro, recurrían a interpretaciones alegóricas" (Berkhof, 2005, p. 15). Esto sin duda afectó la forma en que Filón

interpreto los pasajes de la Escritura en donde se atribuyen a Jehová emociones o afectos que en su cultura se consideraban inapropiados de la divinidad. Respecto de estos pasajes, él considera que la Escritura “emplea antropomorfismo y antropopatismo para describir de forma comprensible la acción divina en el mundo. Admitía que estas descripciones son inevitables, ya que los hombres son casi incapaces de salir de las áreas de discurso que les sean familiares” (Gavrilyuk, 2012, p.62). En cuanto a la interpretación en el sentido literal de la Escritura “lo miraba como una concesión para los débiles. Para él sólo era símbolo de cosas más profundas: el sentido oculto de la Escritura era lo más importante” (Berkhof, 2005, p. 15).

Respecto de los «buenos afectos», se distancia nuevamente de la filosofía griega al presentar una escala de valores diferente para las emociones, pues no habría bajo su consideración muestras de debilidad en el mostrar compasión o preocupación por un otro. Además, para Filón, Jehová es fuente de todo gozo y bienaventuranza, los cuales comparte abiertamente sin haber en Él envidia o dolor por esto. En este sentido:

Filón reconocía que algunas características de cariz emocional, como la piedad, la gentileza, el cariño, el gozo puro y la ternura, eran adecuadas a Dios. Al admitir la compasión divina, Filón se distancia ostensiblemente de los estoicos, para quienes la piedad no era sino una forma más de dolor que, como tal, debía extirparse del alma del sabio. El Dios de Filón es un creador amante, cuyo cuidado del mundo puede expresarse metafóricamente por medio de antropomorfismos. (Gavrilyuk, 2012, p. 65)

Por otra parte, Filón rechazó aquellos pasajes donde se atribuyera afectos a Dios como ira, enojo, arrepentimiento, entre otros, y los interpreto de manera alegórica aludiendo a ellos un significado profundo de labor pedagógica. Además, Filón rechaza la idea de que Dios está literalmente sujeto a las pasiones al punto de ceder ante ellas, declarando que:

Dios es absolutamente inaccesible a todas las pasiones. Porque es peculiaridad de la debilidad humana alterarse por estos sentimientos, y Dios carece de las irracionales pasiones del alma, ni las partes y límites del cuerpo le corresponden en lo más mínimo”.¹⁶

¹⁶ Filón. *Quod Deus*, 52. Cf. *Leg.* 2. 1-3.

Para él, debido a la corriente de interpretación bíblica que le formó, estos pasajes representan afirmaciones indignas de Dios, además implicarían una contradicción en el Ser de Dios, y por tanto, los considera como alegorías presentes en la Escritura que en ningún caso corresponden a pasajes de interpretación literal.

En conclusión, Filón, influenciado por la filosofía helena, no niega que Dios pueda poseer afectos siempre que estos sean “buenos”. Por otro lado, los “malos afectos” como el enojo y la ira no pueden ser considerados dignos de Dios y por tanto no pueden ser experimentados por Él. En consecuencia, cuando la Escritura presenta este tipo de emociones en Dios, deben ser interpretadas por medio de alegorías que permitan encontrar un significado “más profundo” que lo manifestado en el texto, de igual manera, los pasajes que presentan antropomorfismos o acciones contradictorias en Dios deben ser entendidos con un sentido pedagógico el cual se evidencia mediante el uso de alegorías. Finalmente, Filón considera a Dios impasible en el sentido de su incapaz de ser emocionalmente afectado de forma negativamente por la creación, por contraparte, al relacionarse con la creación, Dios siempre reaccionaría emocionalmente con “buenos afectos”.

Capítulo III: La Impasibilidad en el Tiempo de la Patrística

En los primeros siglos de la Iglesia tras el nacimiento del cristianismo y la nueva revelación de Dios en la encarnación de Jesucristo y de los escritores de Nuevo Testamento, se volvió necesario re-evaluar la interpretación bíblica del Antiguo Testamento y las doctrinas hasta el momento entendidas por las diferentes comunidades judías. Además, la nueva revelación, implicó la ampliación del canon bíblico dando lugar a las Escrituras, que contenían ahora el Antiguo y Nuevo Testamento.

Esta continuación de la esperanza judía del Mesías ahora extendida al mundo gentil para formar un nuevo pueblo de Dios que alcanzaría la salvación por la fe en el Hijo de Dios, se convirtió en un agente cultural reconocido en el Imperio Romano. Se formaron nuevas comunidades cristianas de características heterogéneas por todo el Imperio. El estudio de las Escrituras se masificó tanto a nivel popular como intelectual. Es en este último círculo donde la filosofía griega influyó fuertemente en la comprensión bíblica y en la persona de Cristo. Interpretaciones de carácter alegóricas, metafóricas, literales, dualistas, espirituales, etc., moldeaban el estudio de las Escrituras para alcanzar una mayor comprensión de Dios en la mente de los pensadores sin atender contra los parámetros que cada uno establecía como correctos. Esto llevó en algunos casos a sistematizar el conocimiento de Dios mediante definiciones que explicaran de forma racional las creencias cristianas. Como consecuencia de esto, nacieron diferentes movimientos doctrinales que al alcanzar popularidad en una parte de la Iglesia pero rechazo en otra debido a sus postulados, en ocasiones, obligaron a la realización de Concilios entre delegados de diferentes comunidades donde sus premisas eran presentadas para ser discutidas.

Dos de los temas más recurrentes y controversiales de los primeros siglos del cristianismo fueron la persona de Cristo, y la Trinidad. Discusiones que tocaban de manera tangencial la impassibilidad de Dios. Algunos Padres de la Iglesia debieron pronunciarse formalmente para contrarrestar doctrinas fundamentadas en enseñanzas anti-bíblicas. Gracias a los registros escritos hoy se puede tener luz sobre el pensamiento de los tiempos de la patrística respecto de Dios, las emociones, y el sufrimiento.

3.1 La impasibilidad de Dios y el docetismo (siglo II d.C.)

El docetismo, llamado así por la derivación del griego δοκεῖν (dokein) «aparentar», o «tener la apariencia» (Kittel, 2003, p. 179), es la designación para “una familia de herejías que negaron la realidad de la humanidad de Cristo en los siglos segundo y tercero, protegiendo lo divino del sufrimiento o del cambio” (Treir, 2005, p. 366). Construyeron su doctrina con base en la concepción dualista griega asignando a lo puramente espiritual una connotación de bueno, mientras que lo material se consideraba intrínsecamente malo. Por tanto, “si la materia es mala, Jesús no pudo haber tenido cuerpo humano, sino sólo la apariencia de tal” (González, 2010, p. 87), en otras palabras, se le concebiría como una especie de ser fantasmal, real pero incorpóreo. Trevijano (1994) define su doctrina como:

El docetismo corresponde a un sincretismo griego de base dualista. Se aspiraba a una salvación puramente espiritual del alma inmortal. La doctrina de una resurrección de los muertos resultaba un contrasentido (cf. Hech 17,32). Un Dios salvador encarnado en la materialidad, con un cuerpo sujeto a pasión, muerte y corrupción, contradecía esa perspectiva espiritualista. Si se aceptaba el mensaje cristiano de salvación era depurándolo de los elementos chocantes con esa mentalidad. (p. 35)

Por tal razón, los docetistas afirmaban que para Jesús (al ser Dios) las experiencias humanas como nacer, padecer hambre o sueño, sufrir, y experimentar la muerte, serían actos vergonzosos y degradantes impropios de la divinidad.

No existen registros de que algún líder importante de la iglesia haya adoptado tal creencia, sin embargo, la doctrina docetista se difundió y aceptó por diversos lugares.

Ante estas falsas enseñanzas, es posible encontrar en los escritos de los primeros Padres de la Iglesia el intento de contrarrestarlas dando especial énfasis en sus cartas a la encarnación de Cristo como un hecho real. Entre quienes destacan en su lucha contra el docetismo se encuentra a Ignacio de Antioquía (35-110 d.C.) e Ireneo de Lyon (140-202 d.C.).

Ignacio enseña en su carta a los tralianos:

Haceos los sordos cuando se os hable prescindiendo de Jesucristo, el del linaje de David, el de María, el que verdaderamente nació, comió y bebió, verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, verdaderamente fue crucificado y murió, a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. El que también verdaderamente resucitó de los muertos, al haberle alzado su Padre. El Padre que también, de modo semejante, nos alzaré a los que creemos en él, en Cristo Jesús, sin el cual no tenemos la verdadera vida.¹⁷

Ireneo de Lyon por su parte, en su tratado *Contra las Herejías*, se encarga de refutar las doctrinas basadas en el conocimiento griego mediante la exposición de la fe transmitida en la Escrituras. Por ese motivo, escribe de manera constante reafirmando la divinidad y a la vez la humanidad de Cristo como algo presente a lo largo del AT y NT. Por ejemplo:

Al ser, pues, Abraham profeta y ver por el Espíritu el día de la venida del Señor [Cristo] y la economía de la Pasión (por la que tanto él mismo como todos los que hubieren creído como él se habrían de salvar) saltó de alegría.¹⁸

O como expresa en otra parte de su tratado, al referirse a la fe cristiana:

Cristo Jesús el Hijo de Dios, quien por desbordante amor a su creatura, consintió en nacer de una Virgen, uniendo él mismo por sí mismo el hombre a Dios y padeciendo bajo Poncio Pilato, resucitado y ascendido gloriosamente, que ha de venir con gloria como Salvador de los salvados y Juez de los condenados, enviando al fuego eterno a los deformadores de la verdad y despreciadores de su Padre y de su propia venida.¹⁹

Con este tipo de escritos, ambos Padres defienden la encarnación como una realidad, pero además se resalta el sufrimiento de Cristo y su muerte como hechos reales e históricos que afectaron al

¹⁷ *Tral* 9,1-2

¹⁸ *AH* IV 5,4

¹⁹ *AH* III 4,2

Hijo de Dios de manera integral, sin hacer distinción entre ambas naturalezas. Contrario a lo propuesto por los movimientos docetistas que negaban que Dios pudiera realmente sufrir.

3.2 La imposibilidad de Dios y el modalismo (siglo III-IV d.C.)

La doctrina cristiana de la Trinidad afirma la existencia de un sólo Dios en esencia, que subsiste en tres Personas. El desarrollo histórico de esta doctrina no estuvo exento de controversias a nivel eclesial. Algunos movimientos por querer explicar de manera racional esta realidad bíblica defendieron postulados que atentaban contra las Escrituras. Uno de los más importantes, y que encerró varios subgrupos dentro de sí, fue el modalismo.

Respecto de la imposibilidad, no negaban atribuirle sufrimiento real a Dios. En esto, dos de sus ramas merecen ser mencionadas: el monarquismo modalista, y el patripasionismo modalista.

El monarquismo modalista afirmaba que efectivamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios, pero no en tres personas diferentes, sino en tres modos en los que la divinidad (el Padre) se relaciona con el mundo. Esto les llevó a creer que “el Padre Creador se había convertido en el Hijo Redentor en tiempos de la encarnación, y luego en el Espíritu Inspirador en Pentecostés” (González, 2010, p. 289). De esta manera, cada una de estas manifestaciones sería Dios en diversas etapas de la humanidad. Por tanto, los sufrimientos de la crucifixión los habría experimentado directamente el Padre al haberse presentado ahora como el Hijo.

Por otro lado, los llamados patripasianos modalistas, defendían la existencia del Padre, Hijo y Espíritu como manifestaciones de una misma esencia negando la subsistencia de cada uno. Por consiguiente, las tres Personas de la Trinidad serían reales, pero a la vez no habría distinción entre Ellas. Aseguraban que “puesto que el Padre y el Hijo estaban unidos como aspectos de un solo ser divino, los sufrimientos que se atribuyen al Hijo debían serlo también al Padre” (Gavrilyuk, 2012, p.32). De esta manera, en la crucifixión tanto el Padre como el Hijo experimentaron el mismo sufrimiento. En algunos casos incluso se argumentó que Dios Padre también murió al morir el Hijo.

Contra el modalismo y sus derivados, Novaciano (210-258 d.C.) escribió en su texto *De Trinitate*:

Por lo tanto, este [Cristo], al ser engendrado por el Padre, siempre está en el Padre. Sin embargo, al decir siempre no pretendo probar que sea innato sino nacido; pero puesto que lo fue antes de todo tiempo, hay que decir que siempre estuvo en el Padre, pues no se puede medir con el tiempo a quien existe antes del tiempo. Siempre estuvo en el Padre, pues si no el Padre no habría sido siempre Padre.²⁰

Otro personaje que luchó contra el modalismo fue Hipólito (170-236 d.C.). En sus escritos menciona a las tres Personas como reales y distintas, y, aunque no desarrolle específicamente la Trinidad como un tema, testifica indirectamente que la Iglesia siempre ha guardado esa convicción. En su texto *Tradiciones Apostólicas* busca modelar a la Iglesia conforme a la fe de los apóstoles mediante enseñanzas como:

Cuando se ordena un presbítero, que el obispo imponga la mano sobre su cabeza, tocándole también los presbíteros, y ore del modo que hemos señalado antes al tratar del obispo: «Dios y Padre de N. S. Jesucristo: mira a este siervo tuyo y concédele el Espíritu de gracia y de consejo del presbiterio, para que ayude y gobierne a tu pueblo con un corazón puro; lo mismo que miraste a tu pueblo escogido y que mandaste a Moisés que eligiese presbíteros, a los que llenaste del Espíritu que diste a tu siervo. También ahora, Señor, concédenos conservar el Espíritu de tu gracia y haznos dignos de servirte con sincero corazón, alabándote por tu Hijo Jesucristo, por quien a ti, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, la gloria y el poder en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos»²¹.

Estos, entre otros autores, permiten dilucidar como Jesús fue desde el comienzo considerado como una Persona real, distinta al Padre, pero a la vez Dios. No hay escritos que registren oposición al sufrimiento por parte de Cristo en su encarnación. En relación al modalismo “la iglesia no aceptó esta postura, y afirmó en cambio que Padre e Hijo tomaron parte en la encarnación de distintas maneras y que sólo el Hijo participó del sufrimiento de Cristo” (Gravriluk, 2012, p. 32).

²⁰ DT XXXI 184

²¹ TA 7

3.3 La impasibilidad de Dios y el Nestorianismo (siglo V)

Posterior a la reafirmación la plena divinidad y humanidad de Cristo en el Concilio de Constantinopla el año 381, Nestorio (386-451 d.C.), patriarca de Constantinopla formado en la escuela antioqueña enseñaba que “en Cristo existen dos naturalezas completas y distintas: la divina con su «Yo» divino y la humana con su «yo» humano” (Leone, 1998, p. 11). Con esto negaba que el Verbo de Dios y la naturaleza humana se hayan unido al punto de conformar una sola persona, por el contrario, dos personas convivían en el sujeto de Cristo sin haber manifestación de ambas naturalezas al mismo tiempo. La convivencia y congruencia de ambas naturalezas se reducía a “sólo una unión moral pero no ontológica” (Treir, 2005, p. 367), y esta unión moral “se da por el hecho de que Cristo Dios habita en el Cristo hombre como en un templo” (Leone, 1998, p. 11), en concreto, Dios Hijo vino a morar dentro de un ser humano, como haría posteriormente el Espíritu Santo en los creyentes. Por tanto, “Nestorio rechazaba la *communicatio idiomatum*, afirmando que Jesús hizo ciertas cosas como ser humano, y otras como Dios” (González, 2010, p. 28-29).

Al extrapolar esta enseñanza a la vida de Cristo, los nestorianos negaban cualquier reflejo o participación de Dios en las experiencias humanas, afirmando la impasibilidad de Dios en un sentido estricto. Como afirma Gravrilyuk (2012):

Nestorio de Constantinopla, siguiendo a su maestro Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428), afirmaba que, puesto que Dios es impasible, el sujeto divino no puede tomar parte en el sufrimiento de Cristo. Según Nestorio, se puede distinguir dos sujetos en Cristo, uno humano y otro divino; las experiencias humanas de Cristo deben atribuírsele al primero y nunca al segundo. Para Nestorio, la impasibilidad divina significaba que bajo ninguna circunstancia podía Dios verse sometido al nacimiento, sufrimiento o a la muerte en la cruz. (p.34)

En oposición a la postura antioqueña se levantaron los teólogos de Alejandría. Tras el Concilio de Éfeso el 431, Cirilo (370-444 d.C.) redactó una carta conocida como *Los Anatemas de Cirilo Contra Nestorio*, donde expone doce declaraciones contrarias a las enseñanzas de Nestorio y de las cuales debía retractarse.

Referente a la impassibilidad de Dios, dos puntos de la carta merecen especial atención:

4. Si alguien distribuye entre dos personas o hipóstasis las voces contenidas en los escritos apostólicos o evangelios o dichas sobre Cristo por los santos o por él mismo sobre sí mismo; y unas las acomoda al hombre propiamente entendido aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema.

12. Si alguien no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne, y gustó de la muerte en la carne, y fue hecho primogénito de entre los muertos (Colosenses 1:18), según es vida y vivificador como Dios, sea anatema.

Mediante estas afirmaciones (entre otros escritos) Cirilo abogó la encarnación real de Dios en la Segunda Persona de la Trinidad, defendiendo la unión de la divinidad con la humanidad de manera plena y perfecta en Cristo, adjudicando todo testimonio de los evangelios al Hijo de Dios sin discriminar entre ambas naturalezas, incluyendo en esto la Pasión de Cristo.

Adicionalmente, en numerosas ocasiones en sus textos se refiere a la impassibilidad como un atributo indiscutible de Dios, pero que en Cristo convive con la pasibilidad, dando así origen al aforismo “Dios sufrió impassiblemente” (Gavrilyuk, 2012, p. 185). De esta manera, Cirilo enseña de Cristo que:

La Palabra de Dios es, por supuesto, impassible en su misma naturaleza y nadie está tan loco como para imaginar que la naturaleza que todo lo trasciende sea capaz de sufrir, sino que atendiendo tan sólo al hecho de que se hizo hombre, convirtiendo la carne de la Santa Virgen en la suya propia, nos ceñimos a los principios del plan divino y mantenemos que aquel que, siendo Dios, trasciende el sufrimiento, sufrió en su propia carne como un hombre.²²

En definitiva, al reconocer las plenas naturalezas humana y divina sin distinción, posible por la *Unión Hipostática* y la *Communicatio Idiomatum*, Cirilo hacía partícipe a Dios de las experiencias humanas en la encarnación de Cristo atribuyéndole emociones, dolor, sufrimiento, muerte, etc., no

²² *De symbolo*, 24

obstante, estas experiencias no serían compartidas por toda la Trinidad. Es específico al sostener que el sufrimiento de Dios es una posibilidad siempre y cuando se entienda que fue el Verbo, el Hijo de Dios quien sufrió al estar encarnado, pero no corresponde endosar a la naturaleza divina el sufrimiento. En otras palabras, Dios experimento sufrimiento sólo en la Persona de Cristo por poseer la naturaleza humana. Por tal razón, presenta la impasibilidad de Dios como un misterio.

Cabe destacar que, tras el Concilio de Éfeso, Nestorio y sus seguidores se trasladaron a Persia y establecieron una nueva escuela en Nisibis. Desde entonces sus enseñanzas se han mantenido y forman parte de la doctrina de la mayoría de las iglesias cristianas de aquella región. Por otro lado, la postura de Cirilo fue aceptada como verdadera y adoptada por las iglesias del Imperio, manteniéndose como la preponderante (con leves matices) a lo largo de los años.

3.4 La impasibilidad de Dios fuera de la Encarnación

De manera paralela al desarrollo de las doctrinas de la Trinidad y de Cristo, los Padres de la Iglesia consideraron en sus textos la impasibilidad preguntándose si era correcto o no atribuirle emociones y/o sufrimiento a Dios. Para tener luz sobre esto, es necesario identificar en sus escritos la concepción de la naturaleza divina que defendían.

Por ejemplo, en Ignacio de Antioquía se puede leer:

Esperad con expectación a aquel [Cristo] que está por encima del tiempo: el Eterno, el Invisible, que por nosotros se hizo visible; el Intangible, el Impasible, que por nosotros sufrió, que por nosotros soportó en todo.²³

En este párrafo se aprecia como Ignacio contrasta la naturaleza divina con la humana, considerando invisible, intangible, impasible, como características propias de la divinidad; y visible, o sufrir, de la naturaleza humana. Así se infiere que para Ignacio Dios sería por esencia impasible, y, por ende, incapaz de sufrir.

²³ *A Policarpo 3.2*

En Clemente de Alejandría se aprecia una clara influencia estoica respecto de la impassibilidad. No dudó que Dios está libre de pasiones, pues las consideraba como una forma de *debilidad y pecado*²⁴ impropias de la esencia de la divinidad, pero a la vez reconocía que Dios es amor y que envió a su Hijo a sufrir y morir para que pudiéramos ser rescatados de las debilidades y pecados que causan nuestro sufrimiento. Para él, el amor de Dios es un deseo libre gobernado por la razón, exento de la corrupción inherente a la pasión. De esta manera, Dios sería libre de amar por iniciativa propia, pero incapaz de reaccionar emocionalmente o sufrir por causa de sus criaturas.

Tertuliano por su parte no dudó en afirmar la *impassibilidad divina*²⁵, sin embargo, evitó referirse de manera tajante al tema argumentando que Dios siente a su manera, sin paralelo con la experiencia humana e incapaz de ser comprendida por las mentes limitadas de las personas²⁶, por tanto, si Dios sufre no podemos entender cómo lo hace, ni podemos compararlo con nuestro propio sufrimiento.

Un nuevo desafío se presentó a los Padres cuando el conocimiento se empezó a sistematizar. Aquí la impassibilidad volvió a ser tratada cuando se discutía si la ira está o no presente en Dios conforme lo muestra la Biblia. Referente a esto, Novaciano (210-258 d.C.) escribió:

Si leemos sobre la ira de Dios y consideramos ciertas descripciones de su indignación y aprendemos que el odio se afirma de Él, no debemos entender que se afirman de Dios como de los seres humanos... Su ira surgió de la sabiduría, no del vicio. Se enfada por nuestro bien. Es misericordioso incluso cuando amenaza, porque es por medio de estas amenazas que las personas son llamadas a volver al camino correcto.²⁷

Por el contrario, Orígenes (184-253 d.C.) al referirse a la ira enseña que:

²⁴ *Stromateis* 7.6.30.1

²⁵ *Adversus Praxeam*, 29.6; 30.2

²⁶ *Adversus Marcionem*, 2.16.7

²⁷ *De Trinitate*, 5

Dios es completamente impassible y libre de todo afecto de este tipo. Es cierto que la Sagrada Escritura habla de su ira tanto en el Antiguo Testamento como en los Evangelios, pero no tomamos tales expresiones literalmente.²⁸

En estos autores contemporáneos se aprecia dos acercamientos diferentes respecto a la ira, en Novaciano es considerada como un atributo real y necesario en un Dios misericordioso, y en Orígenes como un antropopatismo presente para facilitar la comprensión de Dios a las criaturas y no como un atributo de la divinidad.

Más adelante, Lactancio (245.325 d.C.) dedica un texto completo a desarrollar la ira de Dios. Entre sus argumentos presenta que:

Dios no puede tener ninguna ira injusta, porque no puede ser dañado por nadie. Sin embargo, existe también una cólera justa, que es necesaria si se quiere corregir la maldad. Dios debe tener este tipo de cólera, porque nos da ejemplo y frena el comportamiento malvado de todos.²⁹

Con esto, Lactancio separa entre una ira injusta, motivada por algo externo a Dios, y una ira legítima nacida del carácter justo de Dios, necesaria para que Dios gobierne el mundo.

A pesar de no haber un claro consenso en los Padres de la Iglesia respecto de la impassibilidad en la divinidad, una idea común atraviesa sus argumentos: Dios no puede ser afectado por algo externo a su Ser. Por tanto, no se le puede alterar emocionalmente ni provocar sufrimiento.

²⁸ *De Principiis*, 2.4.4

²⁹ *De Ira Dei*, 17

Capítulo IV: La Impasibilidad en la Teología Contemporánea

La impassibilidad de Dios durante el periodo de la escolástica se desarrolló en gran medida influenciada por la tradición y la lógica del razonamiento humano, “algunos escolásticos medievales como Anselmo y Tomás de Aquino enseñaron que la compasión de Dios se refiere sólo a los efectos de su misericordia, no a ningún afecto real en Dios mismo, haciendo que Dios parezca indiferente” (Beeke y Smalley, 2019, p. 311).

Por otro lado, los reformadores no desarrollaron una doctrina detallada de la impassibilidad, pero tampoco la negaron. “Para Lutero, el sufrimiento de Dios forma parte del misterio de la encarnación, en el que la naturaleza divina impassible se unía a una naturaleza humana pasible” (Beeke y Smalley, 2019, p. 311).

De esta manera, las convicciones respecto a la Trinidad y Cristo del tiempo de la Patrística, cuales quedaron plasmadas en los credos, y que de forma tangencial abordaban la impassibilidad de Dios, fueron aceptadas y sostenidas por la Iglesia nacida en la Reforma como síntesis verídicas de lo enseñado por las Escrituras sirviendo de base para la confección de las confesiones de fe. Con esto, la propuesta de Dios como un ser de naturaleza divina impassible, pero que en la encarnación de Cristo experimentó sufrimiento concebida por los Padres de la Iglesia, se mantuvo libre de alteraciones por parte de las iglesias de carácter confesional reformado a lo largo del tiempo.

En el siglo XX la impassibilidad de Dios resurgió en la discusión teológica con los comentarios de Adolf Harnack (1851-1930 d.C.) quien desde la postura histórico crítica argumentó que tal atributo de Dios es herencia de la filosofía griega en la gestación del cristianismo de los primeros siglos, siendo adoptada por los Padres de la Iglesia sin cuestionamientos, al mismo tiempo que sin una verdadera base bíblica para ella. Esta tesis fue ampliamente aceptada por los teólogos que compartieron la escuela de Harnack y siguieron sus propósitos en la búsqueda del Jesús histórico y desmitologización de la Biblia.

La tesis de Harnack abrió la puerta a la concepción de un Dios pasible, idea que fue postulada de abierta manera por diferentes ramas teológicas, aunque sin llegar a un consenso en la definición

de la pasibilidad como atributo divino. Entre los teólogos destacados que han negado la impassibilidad de Dios es posible encontrar a Johann Baptist Metz (1928 - 2019 d.C.) desde la teología católica romana, a Justo González (1937 -) desde la teología metodista, y a Jürgen Moltmann (1926 -) desde la neo-ortodoxia, siendo este último quien más ha impactado la teología contemporánea.

A pesar de lo anterior, la impassibilidad aún es defendida como atributo divino por algunas iglesias históricas, desestimando la tesis de Harnack y argumentando con las Escrituras que tal atributo es parte del Ser de Dios.

En el presente capítulo se expondrán ambas posturas en base a los escritos de Jürgen Moltmann y su concepción pasibilista de Dios, y por el otro lado, en base al reciente libro de Samuel Renihan “El Dios Sin Pasiones” lanzado el 2022, se presentará la concepción de la impassibilidad de Dios desde la teología bautista.

4.1 La impassibilidad de Dios en Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann (1926-) es un teólogo alemán protestante (neo-ortodoxo) nacido en una familia secularizada de padre masón. A sus diecisiete años participó en la Segunda Guerra Mundial. Fue tomado prisionero en 1945 y permaneció así por tres años, período donde entró en contacto con el cristianismo. Al retornar a Alemania estudió teología en la Universidad de Göttingen siendo influenciado por la teología de Karl Barth. Su concepción de la impassibilidad de Dios se ve impactada por los horrores de la guerra y los campos de concentración nazi, especialmente Auschwitz. Su teología atiende al contexto social escéptico europeo post guerra que reclamaba *¿Cómo puede Dios permitir esto?* O que simplemente afirmaba *Dios ha muerto*. Ambas posturas reflejaban la desesperanza colectiva ante el sufrimiento acaecido y la decepción ante la institución de la iglesia.

Para responder a tales cuestionamientos, Moltmann en la base de su teología rechaza como principal fuente de conocimiento de Dios el principio hasta ese entonces reinante *-ea, quae facta sunt-* (instaurada por Pedro Lombardo el s.XII) el cual propone al conocimiento del Creador por

medio de sus obras, pues tal consideración trata al mundo como un espejo de la divinidad, lo que es, a su parecer, inadecuado pues el espejo se encontraría roto. En contraparte, influenciado por la *teología de la cruz* de Lutero, Moltmann (1975) propone:

Lutero la [cruz] emplea como nuevo principio teológico de conocimiento. Para él la cruz no es símbolo del camino del dolor hacia la comunión con Dios, un viraje del camino de las obras hacia la benevolencia de Dios, sino que, como cruz del Cristo rechazado y abandonado, es la revelación visible del Ser de Dios para el hombre en la realidad de su mundo. (pp. 288-289).

Como resultado, Moltmann considera la cruz de Cristo como la mayor revelación de Dios a su creación, y, por tanto, desde donde se debe construir todo conocimiento teológico, para él “es en Dios mismo donde se deben buscar los fundamentos de la realidad llamada Dios y, ésa, la encuentra el hombre en la cruz” (Beltrán, 2013, p. 253).

A pesar de esta convicción, no rechaza la observación de la creación y de la esencia de lo creado como una forma de llegar a la esencia de Dios, pues si no fuera así, no habría conocimiento de Dios inmediatamente accesible para todos. Sin embargo, esta sería una fuente secundaria e indirecta, siendo la cruz la principal revelación de Dios.

En base a esto, defiende que el centro de la fe cristiana se encuentra en *la pasión de Cristo*, donde se revela el amor y el sufrimiento de Dios. Destaca dos momentos como esenciales: el Monte de los Olivos, y el Calvario.

En cuanto al primero resalta el instante en que Cristo estando *afligido hasta la muerte*³⁰, clama: ¡Abba, Padre! Para ti todas las cosas son posibles; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieras (Mr. 14:36 LBLA), comentando que:

Con la súplica de Cristo no escuchada, rechazada por el silencio de Dios en el monte de los olivos, comienza su verdadera pasión expiatoria, su *sufrimiento por Dios*. (...)

³⁰ Mr. 14:34

Creo que en ese momento un miedo muy distinto se ha apoderado de Cristo y desgarrar su alma: es el miedo de que Él, el Hijo Unigénito, que ama al Padre como nunca nadie le había amado, sea abandonado por su Padre. No teme por su vida. Teme por Dios. (...)

Este *sufrimiento por Dios* mismo es el verdadero suplicio en la pasión de Cristo. Este abandono de Dios es el cáliz que fue inevitable. (Moltmann, 1992, pp. 643-644)

En segundo lugar, resalta las palabras de Cristo en el Calvario: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (Mr. 15:34 LBLA), argumentado:

La idea de qué las últimas palabras del Hijo agonizante a Dios, su Padre, hayan sido: “Tú me has abandonado” —esa idea nunca se habría podido arraigar en el cristianismo si esa frase terrible no se hubiera pronunciado, no se hubiera escuchado en el grito agonizante de Jesús. Nunca nos podremos acostumbrar a que en la esencia de la fe cristiana se escuche este clamor a Dios del Cristo abandonado por Dios. (...)

Y solo aquí en la cruz de Cristo ya no llama a Dios Padre, de manera filial, sino sólo Dios, de manera oficial, como si tuviera que dudar que es el Hijo de Dios Padre.

Lo que Cristo temía, por lo que luchó en el Monte de los Olivos, por lo que rogó al Padre, lo que era inevitable, efectivamente ocurrió en la cruz: Cristo soporta el abandono de Dios en el que ya nadie puede interceder por otros, en el que cada uno está solo y en el que nadie puede subsistir. (Moltmann, 1992, p. 645)

El autor plantea el *sufrimiento por Dios* de Cristo como el anhelar que el tiempo de adversidad sea reemplazado por el gozo y bienestar que se encuentran en la comunión con el Padre, a la vez que sufre en su corazón por la condición a la que el Padre se va a someter y la acción que debe realizar. Cristo se entrega a este sufrimiento de ser abandonado por el Padre. Por esta razón, el *sufrimiento por Dios* implica un anhelo insatisfecho por el otro al punto del sufrimiento y al mismo tiempo un sufrimiento por la aflicción del otro. Todo esto como reflejo del amor del Hijo por el Padre.

¿Qué respecto al Padre? ¿Permanece impassible o sufre por la situación del Hijo? Moltmann (1992) al referirse al Padre plantea:

¿Sacrificó entonces Dios a su propio Hijo y lo dejó morir solo en su dolor en la cruz? (...) Si el Hijo muere en la cruz en abandono de Dios, entonces Dios Padre sufre su abandono del Hijo. Así que ambos sufren, aunque de manera distinta: Cristo sufre la muerte, Dios sufre la muerte del Hijo. De manera que la *pasión de Cristo* también se extiende a Dios mismo y se convierte en la *pasión de Dios*. (p. 646)

Con esta aseveración el autor atribuye sufrimiento al Padre por el hecho de abandonar al Hijo, a quien además debe sacrificar aun cuando le ama. En consecuencia, en la crucifixión tanto Padre e Hijo se someten al sufrimiento del amor sacrificial mutuo pero experimentado desde distintas veredas.

¿Qué respecto al Espíritu Santo? El Espíritu es el amor del Padre y el Hijo, “porque Dios no sólo ama, sino que él mismo es amor; por eso debe ser considerado como Dios trino (...) Si Dios es amor, es el amante [Padre], el amado [el Hijo] y el amor al mismo tiempo [el Espíritu]” (Moltmann, 1983, p. 72).

¿Qué respecto a la cruz y la Trinidad? En la cruz Padre e Hijo de mutuo propio se separan experimentando el más profundo abandono, el Padre como el que sufre por abandonar al Hijo al sufrimiento y la muerte, y el Hijo como el que sufre al someterse al sufrimiento del abandono y la muerte; pero al mismo tiempo se encuentran unidos con la más íntima entrega, el Padre como el que sufre por entregar al Hijo a la agonía del abandono y la muerte, y el Hijo como el que sufre al entregarse a la agonía del abandono y la muerte. De esta manera, Padre e Hijo, en una relación mutua de amor y sufrimiento, entrega y abandono, humillación y gloria, manifiestan el más sincero e intenso amor, el Espíritu. Como lo expresa Beltrán (2013): “sin duda el principio material de la doctrina trinitaria es la cruz (...), pues en ella Dios se autodona, se autodespoja como Padre, Hijo y Espíritu” (p. 250).

Por otro lado, al ser la cruz la mayor revelación de Dios, Moltmann considera que este acontecimiento revela la esencia de Dios al mundo, pues:

El rebajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono. Si a Jesús el crucificado se le llama «imagen viviente del Dios invisible», esto significa: *ese* es Dios y *así* es Dios. Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia. Dios no es más divino que en esta humanidad. Todo cuanto la teología cristiana dice sobre «Dios», se basa, en definitiva, en este acontecimiento Cristológico. Y el suceso de Cristo en la cruz es acontecimiento divino. Y viceversa, el acontecimiento de Dios es el que ocurre en la cruz del Resucitado. (Moltmann, 1975, p. 285)

¿Cómo entender la *esencia de Dios* propuesta por Moltmann? Para él, la esencia de Dios se revela progresivamente en la *pasión de Cristo*, la cual “se completa en su abandono en la cruz” (Moltmann, 1975, p. 284). Esto es al mismo tiempo la *pasión del Padre*, pues “si Dios Padre estuvo en Cristo, el Hijo, entonces el sufrimiento de Cristo es también el sufrimiento de Dios y entonces también Dios experimenta la muerte en la cruz de Cristo” (Moltmann, 1992, p. 646). Como resultado “lo que brota de este acontecimiento entre Padre e Hijo en la cruz es el Espíritu, que justifica, abre al futuro y crea vida” (Gibellini, 1998, p. 313). Como resultado, en la cruz se revela en esencia «amor sacrificial» al punto de renunciar a uno mismo y al anhelo propio por atender el sufrimiento y la aflicción del otro, al mismo tiempo que se sufre por amar al otro aun cuando ese otro sea la causa del sufrimiento. En la cruz Dios “ha obrado en sí mismo y, por tanto, ha padecido en sí mismo. Aquí Él mismo es amor con todo su ser” (Moltmann, 1975, p. 285). En consecuencia, para Moltmann, la esencia de Dios es la *kénosis*; un profundo e intenso amor incondicional que lleva a una completa autorenuncia, autohumillación, y autoentrega, por el otro.

Ante esto, cabe destacar que Moltmann no comparte la visión teológica clásica que antepone el sacrificio Cristo desde una perspectiva soteriológica. Él privilegia que en el acontecimiento de Dios, Jesús murió por Dios antes que por nosotros.

¿Entonces? ¿Para qué Cristo se humanó? Para Moltmann, en la encarnación, Dios sale de sí mismo para participar de la creación que Él mismo ha establecido. En Cristo humanado, Dios se ha hecho parte de su creación y se ha identificado con ella participando de su entera realidad. Como si de un proceso se tratase, “la encarnación del Logos se completa en la cruz. La humanización se encamina a su pasión” (Moltmann, 1975, p. 284), aún más, en la encarnación, Dios-Hombre, experimenta la *kénosis* en su humanidad, pues:

Sus apóstoles huyen después de su aprehensión por los romanos; uno de ellos lo traiciona, otro lo niega —y Cristo pierde su identidad como maestro—. Los sacerdotes de su pueblo lo entregan a los romanos —y Cristo pierde su identidad como judío—. Pilato hace que lo torturen y destruyen su cuerpo. Se le da muerte como enemigo de la especie humana, supuestamente representada por el Imperio Romano —y Cristo pierde la vida—. (Moltmann, 1992, p. 648)

Así, Cristo experimenta la entrega y el abandono no sólo del Padre, sino también de la humanidad. De esta manera, Cristo es la persona que ninguno quiere ser, un rechazado y despreciado; alguien que ha sido *vaciado* de todo.

¿Qué relación tiene Dios con la humanidad? Basado en Romanos 1:18ss, *entrega y abandono* toman un carácter punitivo. Son, para el autor, reflejo de la ira y el juicio de Dios, por consiguiente, “el juicio consiste en que Dios entrega a los hombres a la perdición por ellos elegida, dejándolos en su abandono” (Moltmann, 1975, p. 343), de manera que no habrá un juicio final para manifestar la ira y castigo de Dios, sino que esto se revela «ahora ya» en que Dios abandonó a la humanidad a su idolatría y búsqueda de justicia humana. Por tanto, “culpa y castigo no están separados temporal y jurídicamente” (Moltmann, 1975, p. 343), sino que conviven en la condición actual de la humanidad como resultado de alejarse de Dios. Una lejanía que se traduce en el sufrimiento de la humanidad: condición que el ser humano por sí mismo no puede cambiar ni expiar.

¿Cómo atañe Cristo a la condición de la humanidad? En este punto convergen diferentes aristas.

En primer lugar, tomando escritos de Juan y de Pablo, por ejemplo: “El que no eximió ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros” (Ro. 8:32 LBLA); o “el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gal. 2:20 LBLA); Moltmann asegura que Dios *entregó* a Cristo, a la vez que Cristo se *entregó*: por nosotros, y por amor a nosotros.

Por otra parte, el autor reconoce en la crucifixión un paralelo con el «chivo expiatorio» del AT sobre el cual se imponían las manos y recaían sobre él los pecados para la expiación del pueblo. En Cristo, “es Dios mismo quien «carga» los pecados de pueblo, creando así la reconciliación. (...) Dios mismo es el Dios expiatorio” (Moltmann, 1992, p. 649). Adicionalmente, atendiendo al texto de Pablo: “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo” (2 Cor. 5:19 LBLA), entre otros, el autor afirma que “Cristo murió no por pecados individuales, sino para nosotros pecadores. Nos carga con nuestros pecados, tolerándonos y soportándonos. Finalmente: al existir Cristo «por nosotros» se hace evidente que «Dios está por nosotros» (Ro. 8:31)” (Moltmann, 1992, p. 650). En otras palabras, Jesús es Dios siendo parte de la creación y representante de ella delante de Dios. Por tanto, en Él, Dios se entrega a sí mismo por amor a la humanidad a la vez que la humanidad se abandona a sí misma al castigo de Dios. Como consecuencia, la muerte de Cristo terminó con la enemistad de Dios para con la humanidad.

En consecuencia, Dios Encarnado, por amor al Padre y a la humanidad, ante el sufrimiento del Padre por el Hijo y por la humanidad, se deja abandonar por el Padre a la vez que se deja entregar por la humanidad para ser la solución al sufrimiento de la humanidad por el abandono y entrega de Dios. Por este motivo, Moltmann considera que el grito de Jesús en Marcos 15:35 es a la vez el grito de la humanidad que sufre haber sido *entregada* por Dios a su idolatría y *abandonada* por Dios a su miseria. Cristo al cargar con los pecados de la humanidad en la cruz, experimenta el sufrimiento de una humanidad abandonada por Dios, de esta manera “Dios convierte la culpa humana en su sufrimiento al «cargar» con ella” (Moltmann, 1992, p. 649). De esta manera, “el Padre entrega a Su Hijo a la cruz para convertirse en Padre de los entregados” (Moltmann, 1975, p. 344). Por tanto, la ira de Dios que mantenía a la humanidad en una condición sufriende de abandono y enemistad para con Dios, ya ha sido satisfecha por Cristo, pues “si Dios va donde va Cristo, si Dios mismo estuvo *en* Cristo, entonces Cristo lleva a la comunión con Dios a aquellos que fueron tan humillados y despojados como Él” (Moltmann, 1992, p. 648). El resultado de esto

es la manifestación del Espíritu, la autoentrega de Dios a la humanidad, amor intenso que tiene por su creación y testimonio de que habita junto a ella, “se trata del amor incondicional y, por tanto, infinito que sale del dolor del Padre y de la muerte del Hijo y que viene sobre los abandonados para darles la posibilidad y fuerza de la nueva vida” (Moltmann, 1975, p. 347). En consecuencia, la muerte de Cristo, desde la vereda de Dios habría restaurado su comunión con la humanidad de manera definitiva y, simultáneamente, abriría la puerta para que la humanidad hiciera lo mismo.

En cuanto a la crucifixión y resurrección de Cristo, para Moltmann “no son, en su conjunto, un acontecimiento secuencial que tiene lugar de una vez para siempre. En su conjunto, más bien, son «una dialéctica de reconciliación», en la que ambos aspectos son aún importantes” (Brueggeman, 2007, p. 430). Por esta razón, considera que una correcta teología es en esencia escatológica. Lo fundamental no es si Cristo resucitó o no como un hecho real, sino que el cimiento de la fe cristiana es aguardar el cumplimiento de las promesas de Dios pues son la base de la esperanza para la humanidad.

Ante lo hasta ahora expuesto, desde la visión del autor que considera la situación actual de la humanidad como salva por el sacrificio de Cristo, pero aún distante en su comunión con Dios, es válido preguntar ¿Sufre Dios por el abandono que la humanidad le ha manifestado constantemente en la historia, o su sufrimiento se limita a la pasión y crucifixión de Cristo?

Desde la perspectiva de Dios, habiendo sido la culpa de la humanidad cargada y pagada en la cruz, la alianza entre Dios y la humanidad es restaurada y sellada por la entrega de Dios mismo en favor de su creación. La humanidad por su parte debe acercarse a Dios y restaurar la comunión con Él. Esta disposición implica una “dialéctica entre la libertad y la pasión en el carácter de Yahvé” (Brueggeman, 2007, p. 439), resultando en la manifestación constante de la esencia de Dios, la *kénosis*, en la relación de Dios con la creación. Como explica Moltmann (1983):

El Creador debe ceder a su criatura ese espacio donde pueda desenvolverse. Tiene que tomarse un tiempo para ella y dejarle un tiempo. Tiene que otorgarle libertad y mantenerla libre. Por eso la creación de un mundo no es sólo una acción de Dios *ad extra*, sino también *ad intra*, y en este sentido es un sufrimiento de Dios. La creación significa para Dios

autolimitación, retirada y, por tanto, autohumillación. El amor creador es siempre amor doliente. Además, el creador participa en su creación si esta ha brotado de su amor (p. 74).

De este modo, bajo la concepción de Moltmann, Dios da libertad a la creación a la vez se ha comprometido apasionadamente con el mundo como su compañero de alianza. Le ama intensamente y se preocupa por él, “Yahvé «se implica» con el compañero de un modo irresistible, de un modo en que los atributos escolásticos normalmente asignados a Dios (omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia) no permiten” (Brueggeman, 2007, p. 439). Por esto, Dios sufre por amor a su creación al mismo tiempo que sufre con ella por las consecuencias que la falta de comunión del abandono de la humanidad a Dios producen en el mundo. Pues:

Si Dios fuera incapaz de sufrir de cualquier forma, también sería incapaz de amar. En todo caso sería capaz de amarse a sí mismo, pero nada más. Sin embargo, si es capaz de amar otras cosas, Él mismo se abre al sufrimiento que le provoca el amor a otros, pero por su amor es superior al sufrimiento producido de esta forma. Dios no sufre como la criatura por falta de Ser. Pero sufre por su amor, que es la abundancia de su Ser. En este sentido Dios tiene pathos. (Moltmann, 1992, p. 652)

De esta manera, amor y sufrimiento se entrelazan en Dios como consecuencia de su alianza con la humanidad. Para Moltmann el Dios Crucificado es un Dios pasible.

4.2 La impasibilidad de Dios en Samuel Renihan

Samuel Renihan es un pastor y teólogo de la iglesia Bautista Reformada estadounidense, criado en un hogar cristiano, hijo de un pastor de la misma denominación. Primeramente, se graduó en Licenciatura en Literatura y Cultura Española, tiempo más tarde, respondiendo al llamado ministerial, estudió en el Institute of Reformed Baptist Studies. Posteriormente completó un Master en Divinidades en Westminster Seminary, y un doctorado en la Universidad Libre de Ámsterdam. Hoy sirve como pastor en la iglesia Trinity Reformed Baptist Church, y como profesor adjunto en el International Reformed Baptist Seminary.

Para Renihan, la impasibilidad de Dios es una doctrina parte de un sistema doctrinal fundamentado en el reconocimiento de la Escritura como la Palabra de Dios. De esta manera la impasibilidad de Dios no es algo que se deba aseverar de manera aislada, sino que debe construirse y entenderse en base a diferentes facetas de la doctrina de Dios que las Escrituras enseñan.

Reconoce en la Biblia la presencia de antropomorfismos y antropatismos como adecuaciones realizadas por Dios con el fin de revelarse de una manera comprensible a sus criaturas, y no como descripciones literales del Ser de Dios. Con esta premisa, al contrastar pasajes como Números 23:19 “Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre, para que se arrepienta (LBLA)”, con 1 Samuel 15:35 “Samuel lloraba por Saúl, pues el Señor se había arrepentido de haber puesto a Saúl por rey sobre Israel (LBLA)”; Renihan (2022) propone que “los pasajes que nos hablan sobre el ser o la naturaleza de Dios tienen prioridad sobre los pasajes que describen las acciones de Dios” (p. 12). De esta manera, subordina los pasajes que muestran a Dios con atributos físicos y emocionales a aquellos que describen la naturaleza de Dios directamente.

Como consecuencia de esto, Renihan (2022) considera que “la Escritura usa las características físicas y las experiencias emocionales de la humanidad para enseñarnos acerca de Dios” (p. 13), esto compromete que tales pasajes no deben ser desechados sino interpretados en función de aquellos que revelan al Ser de Dios y sus atributos, pero evitando equiparar a Dios con las criaturas. Por tanto, “los versículos que describen a Dios con forma o emociones humanas no pueden interpretarse como representaciones de Dios {con una correspondencia} de uno a uno {con el lenguaje humano}. Él no es como nosotros” (p. 13). Esto implica que las emociones y afectos experimentados por las personas no encuentran paralelo en el Creador, aun cuando así se nos presente en la Escritura. Sin embargo, ya que la revelación proviene de Dios, “debemos hablar de Él como nos ha enseñado en Su Palabra” (p. 16). De esta manera, al atribuir la Biblia emociones a Dios permite a la humanidad expresarse de esa misma manera respecto a Él, pero “no debemos limitar a Dios pensando que lo hemos abarcado todo con ese lenguaje, o que lo hemos expresado plenamente tal como es” (p. 17). La criatura debe ser consciente de que no expresa literalmente a Dios pues el lenguaje humano no es capaz de abarcar al Creador.

El punto anterior conlleva otro factor: “Dios no está limitado por el tiempo; Él es eterno. Creó el tiempo y lo trasciende” (Renihan, 2022, p. 17). En consecuencia, Dios es mayor a su revelación plasmada en la Biblia y es entonces necesario distinguir entre Dios en sí mismo y la realización de su decreto en el tiempo y el espacio presentes en el relato bíblico. Por ejemplo, cuando las Escrituras manifiestan que Dios cambia de parecer, no debe comprenderse como una respuesta o reacción emocional en el Ser de Dios sino como la aplicación de su decreto eterno en la creación. Renihan (2022) lo explica de la siguiente manera:

Cuando la Escritura habla de que Dios se arrepiente, lamenta o retracta, ¿por qué lo dice? El punto de conexión no está entre el estado emocional de un humano que se arrepiente y algún estado emocional en Dios, sino en la acción realizada. (...) Se puede llamar a eso arrepentimiento por la analogía entre la acción de Dios y las acciones humanas, sin llevar consigo el bagaje de la agitación emocional humana.

(...) Dios ha preordenado todo lo que sucede, y Él cumple toda su santa voluntad. Entonces, ¿puede arrepentirse un Dios espiritualmente simple que ha decretado todas las cosas y no puede ser obstaculizado? No en el sentido en que lo hacemos nosotros. Pero ¿decretó desde la eternidad tanto crear al hombre como destruirlo, hacer rey a Saúl y luego destituirlo, amenazar a Nínive y luego librarla del juicio? Absolutamente. Y esas acciones se nos describen en lenguaje humano. (p. 14)

Desde esta comprensión se desprende que el decreto de Dios “es una sola causa con una insondable multitud de efectos” (Renihan, 2022, p. 17).

Por otro lado, el considerar en Dios emociones o reacciones, sería atribuirle una existencia sucesiva ligada a su creación. Algo contrario a su Ser. Pero ¿qué sucede cuándo se considera en Dios emociones positivas? Renihan (2022) afirma que:

Los afectos y las pasiones, (...) pueden no ser necesariamente *pecaminosos*, pero son *típicos de las criaturas*. ¿se encuentra Dios con las cosas, las evalúa y actúa en consecuencia? ¿está Dios limitado por el tiempo, resolviendo las cosas a medida que avanza? ¿O ha decretado

todas las cosas, todo lo que llega a suceder? Además, ¿se puede obstruir, prevenir o cambiar cualquier cosa que Dios se proponga? ¿Cambia Dios? (p. 32)

En consecuencia, para el autor Dios no puede tener afectos ni reacciones ante su creación porque tal cosa implicaría mutabilidad en el Dios inmutable. Las pasiones y afectos son cualidades propias de las criaturas como respuesta a una naturaleza no soberana y sujeta a cambios. Dios no puede experimentar reacciones emocionales pues todo lo que sucede es el cumplimiento de su eterno decreto. Nada lo toma por sorpresa, ni sucede de manera imprevista, pero tampoco nada lo maravilla o conmueve. Todo está preordenado por el Dios soberano en el cual no hay cambios. Dios es soberano, impasible, inmutable. Por tanto, aquellos pasajes que presentan a Dios experimentando alguna emoción deben ser entendidos como antropopatismos interpretados en relación a la acción que Dios está llevando a cabo en cumplimiento de su decreto, y subordinados a aquellos pasajes que describen al Ser de Dios.

Siendo así ¿cómo entender aquellos pasajes de la Escritura en que una emoción o afecto es presentado como un atributo divino? Por ejemplo, 1 Juan 4:8 afirma que “Dios es amor” (LBLA).

Para Renihan (2022) “lo que en nosotros son *afectos*, en Dios son *perfecciones*” (p. 38). De esta manera, “Dios no tiene amor, Dios es amor (1 Jua. 4:8). Dios no tiene piedad, Dios es misericordioso (Efe. 2:4). Dios no tiene gozo, Dios es eternamente bendito (1 Tim. 6:15)” (p. 32). En consecuencia, tales pasajes de la Escritura no deben entenderse en el sentido de afectos o emociones presentes del Ser de Dios, “el amor en Dios no es una pasión o afecto, sino una perfección inmutable” (p. 32). Para comprender mejor esto, Renihan explica que “Dios no tiene atributos; Dios *es* sus atributos. Dios es todo lo que es. No es la suma total de sus partes, sino un solo Ser espiritual simple” (p. 44). Por tanto, si Dios es sus atributos, y no sus atributos parte de Él, “entonces no tiene facultades separadas de voluntad, entendimiento o sensación asentadas en esas partes, distintas de su esencia. Él es un espíritu purísimo. Dadas estas verdades, lo más natural y lógico es decir que Dios es «sin... pasiones»” (p. 47). De esta manera “Dios es amoroso, misericordioso, justo, bueno y más. Él es estas cosas por su misma esencia, inmutable y eternamente” (p. 50).

A modo de ejemplo, bajo este modo de interpretación cuando la Escritura atribuye amor a Dios, lo que deberíamos entender es que:

Él es amor. El amor es hacer el bien a otros. Dios es bueno en sí mismo y hace bien a sus criaturas por su propia bondad. Por lo tanto, Dios es amor esencialmente. No tiene amor como lo conocen los humanos. (Renihan, 2022, pp. 59-60)

De igual manera, cuando la Biblia le atribuye ira a Dios lo que en verdad se plantea es que:

Dios castigará el pecado. Donde hay pecado, Dios lo castigará. Entonces, usted no puede hacer que Dios se aire. Dios no está ardiendo de ira eternamente. Más bien usamos el término airado para describir la justicia inmutable de Dios. (Renihan, 2022, p. 64)

Ante estas conclusiones cabe preguntarse ¿cómo se conjuga la impasibilidad con Cristo encarnado? El autor distingue en este punto las dos naturalezas de Cristo. Respecto a su divinidad afirma que:

El Hijo de Dios, la segunda Persona de la Santa Trinidad, es de la misma sustancia que el Padre y el Espíritu. Él es verdaderamente Dios. Todo lo que es verdad de Dios es verdad de Dios el Hijo. Adoramos a un solo Dios en tres Personas. Dios es impasible. Por tanto, Dios el Hijo es impasible. Él no tiene pasiones ni afectos, sino solo perfecciones. (Renihan, 2022, pp. 68-69)

Entonces, Cristo al subsistir en Dios y ser de su misma naturaleza, es también impasible. Al estar Cristo encarnado, su naturaleza divina no habría sentido o experimentado amor, enojo, tristeza, como lo hacen las personas, sino que habría manifestado las perfecciones de Dios en el interactuar con su entorno. No habría en la naturaleza divina de Cristo afectos ni reacciones emocionales, pues tales cosas son propias de la naturaleza de las criaturas y no de Dios.

Respecto de la naturaleza humana de Cristo, Renihan (2022) la justifica de la siguiente manera:

Si Dios puede padecer en su naturaleza divina, ¿por qué fue necesaria la encarnación? ¿Porque el hijo de Dios tomó sobre sí nuestra carne, si Dios podía padecer como Dios? Dios no es hombre, el hombre no es Dios; pero la belleza del Evangelio es el Dios-hombre: Jesucristo. Él es Emanuel, Dios con nosotros. Sus padecimientos y tentaciones fueron reales. Soportó todo eso sin pecado. Pero toda su obediencia también fue real. Él era y es un hombre perfecto. Notemos que la impassibilidad divina no sólo hace que brillen las perfecciones esenciales de Dios, sino que también, al reconocer la distinción de las naturalezas en la única Persona Jesucristo, debería hacernos alabar a nuestro redentor. (p. 71)

De esta manera, para el autor, Cristo se encarna porque sólo coexistiendo en la naturaleza humana podría padecer por la humanidad. Por ende, en Cristo encarnado, el Dios perfecto, eterno e inmutable, convive de manera voluntaria en una naturaleza imperfecta, limitada, y susceptible a cambios, para poder experimentar la muerte, pagar por el pecado, y redimir a los salvos. Algo que Cristo en su naturaleza divina estaría imposibilitado de hacer por su propia impassibilidad.

Frente a esta propuesta es preciso preguntar ¿sufrió Dios en la crucifixión de Cristo? Conforme a la convicción del autor, plantea que:

Santiago les dijo a sus lectores que Elías era un hombre con pasiones como nosotros. Sin embargo, Jesús es como nosotros y {a la vez} diferente de nosotros. Padebió, de verdad, pero perfectamente. Su pasión no fue involuntaria, sino que endureció su rostro como un pedernal y fue a la cruz de buena gana, en su naturaleza humana. Miró la tortura y la muerte a la cara, y obedeció. (Renihan, 2022, p. 72)

Para Renihan Cristo sufrió, pero sólo en su naturaleza humana. Cristo hombre experimentó dolor, sufrió y murió, mientras Cristo Dios se mantuvo en una perfecta impassibilidad. Esto, porque como asegura el autor: “en la encarnación tenemos una naturaleza divina y una naturaleza humana unidas en una sola Persona, pero nunca mezcladas” (Renihan, 2022, p. 75). Por otro lado, Dios Padre y Dios Espíritu Santo, por su propia naturaleza divina inmutable e impassible no experimentaron sufrimiento alguno en la crucifixión y muerte de Cristo, ya que este hecho sería el cumplimiento de lo previamente establecido en Su decreto eterno.

¿Cómo se relaciona un Dios impasible e inmutable con la humanidad?

Para el autor, Dios es impasible, no tiene pasiones sino perfecciones, y por tanto su creación no es capaz de afectarle o alterarle en lo absoluto, sin embargo, “todas las acciones de Dios que las criaturas perciben en el tiempo y el espacio son la realización sin obstáculos de su singular e inmutable decreto” (Renihan, 2022, p. 59), no obstante, Dios no manifiesta afectos por sus criaturas a través de estos actos, sino que genera *efectos* en ellas. Para explicar esto, Renihan (2022) cita a Stephen Charnock (1684), quien lo ejemplifica de la siguiente manera:

La voluntad de Dios está fijada inmutablemente para amar la justicia y odiar la iniquidad, y desde este odio castigarla; y si una criatura justa contrae la ira de Dios o una criatura pecadora tiene las particiones del amor de Dios debe ser por un cambio en ellos mismos. ¿Acaso cambia el sol cuando endurece una cosa y ablanda otra, según la disposición de los diversos sujetos? ¿O cuando el sol hace que una flor sea más fragante y un cadáver más fétido? Hay diversos efectos, pero la razón de esa diversidad no está en el sol, sino en el sujeto; el sol es el mismo y produce esos diferentes efectos por el mismo tipo de calor. Así que, si un alma impía se acerca a Dios, Dios lo mira con ira; pero si un alma santa se presenta ante Él, la misma perfección inmutable en Dios atrae su bondad hacia dicha alma. (p. 87)

Así, en la relación entre la humanidad y Dios, Dios no experimenta emociones, no cambia, se mantiene firme en su Ser, inmutable, inalterable, impasible; llevando a cabo su decreto, siendo las criaturas las que experimentan diferentes respuestas emocionales ante Dios. Para quien cree, puede alegrarse y confiar en que las promesas de Dios se cumplirán como parte de su decreto, pero, si se encuentra en aflicción y clama a su Señor no puede esperar una reacción de Dios ante su situación, sino que debe alinearse a la voluntad del Dios inmutable y encontrar consuelo en sus perfecciones.

En definitiva, Samuel Renihan cree en la impasibilidad como un atributo de Dios, no como una parte o característica del Ser de Dios, sino que, como Dios es sus atributos, Dios es ontológicamente impasible, es decir, libre de pasiones, reacciones emocionales o afectos; o como

él mismo lo plantea, “la impasibilidad divina se define así: *Dios no experimenta cambios emocionales ni desde dentro ni por efecto de su relación con la creación.*” (Renihan, 2022, p. 3).

En conclusión, para el autor, Dios es ontológicamente impasible por ser ontológicamente inmutable. Dios no posee emociones, posee perfecciones; no dispone de afectos, dispone de efectos.

Capítulo V: La Impasibilidad en la Confesionalidad Reformada

Al estudiar la impassibilidad de Dios en diferentes autores se aprecia un conflicto que impide llegar a un consenso acerca de esta doctrina. Esto se da por causa de la heterogénea comprensión del atributo de la inmutabilidad de Dios. Algunos, por defender pasibilidad de Dios, han caído en el extremo de negar la inmutabilidad como atributo divino, como ya se ha visto en Jürgen Moltmann, o como puede también encontrarse en el teísmo abierto. Por otro lado, algunos por defender la inmutabilidad de Dios han caído en el extremo opuesto afirmando que Dios no puede tener emociones ni experimentar sufrimiento en forma alguna, pues tal cosa atentaría contra la soberanía de Dios mostrándole como reactivamente mutable al actuar de su creación.

Ante tal disyuntiva es necesario preguntarse ¿afirma la Biblia que Dios es inmutable? Y de igual manera ¿afirma la Biblia que Dios es impassible?

A la primera pregunta se responde con una afirmación categórica. La Biblia afirma en reiteradas ocasiones que Dios no cambia. El profeta Malaquías registrando las palabras de Dios escribió “porque yo, el Señor, no cambio” (Mal. 3:6 LBLA), de igual manera Moisés escribió “Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre, para que se arrepienta” (Nm. 23:19 LBLA), y en el Nuevo Testamento Santiago enseña que “toda buena dádiva y todo don perfecto viene de lo alto, descendiende del Padre de las luces, con el cual no hay cambio ni sombra de variación” (Stg. 1:17 LBLA). Por tanto, el argumentar que Dios es inmutable es correcto a la luz de las Escrituras.

En cuanto a la segunda pregunta la respuesta es no. La Biblia no afirma en ninguna ocasión que Dios sea impassible, por el contrario, se muestra en retiradas ocasiones a Dios manifestando emociones en su relación con la creación, con su pueblo, con Cristo, etc. Como lo registra el profeta Oseas cuando Dios le hablaba a su pueblo: “Mi corazón se conmueve dentro de mí, se enciende toda mi compasión” (Os. 11:8b LBLA), y por otro lado afirma Dios por medio del profeta Ezequiel: “ahora pronto derramaré mi furor sobre ti y descargaré mi ira contra ti” (Ez. 7:8 LBLA). Así, las Escrituras muestran a Dios experimentando y manifestando emociones al relacionarse con su creación. Sin embargo, se debe reconocer que antropomorfismo y antropopatismo abundan en la Escritura como herramienta para revelar a Dios, y que los pasajes que aluden a Dios

experimentando sentimientos se encasillan precisamente dentro de una de estas dos categorías. Pero ¿deben ser los antropomorfismos y antropopatismos que presentan a Dios experimentando sentimientos interpretados sólo en base a la acción que se está ejecutando desechando la emoción expresada?

Herman Bavinck (2011) refiriéndose a los antropomorfismos presentes en la Escritura concluye que:

Simplemente debemos reconocer que aunque nuestra comprensión finita de Dios es limitada, ¡no es menos cierta! Poseemos un conocimiento exhaustivo de muy poco; toda la realidad, incluida la visible y la física, sigue siendo un misterio para nosotros. Nuestro hablar sobre asuntos espirituales, incluido nuestras propias almas, es necesariamente metafórico, figurativo, poético. Pero esto no significa que lo que decimos sea falso e incorrecto. Por el contrario, la verdadera poesía es verdad, pues se basa en la semejanza, la similitud y el parentesco que existe entre diferentes grupos de fenómenos. Todo lenguaje participa de esta rica interpenetración de lo visible y lo invisible. Si hablar en sentido figurado fuera falso, todo nuestro pensamiento y conocimiento sería una ilusión y el habla en sí misma sería imposible. (p. 171)

De esta manera, Bavinck expresa que toda la Escritura, incluyendo antropomorfismo y antropopatismos, revelan características reales del Ser de Dios, aún cuando sea mediante expresiones poéticas. Esto incluye los sentimientos en Dios manifestados en la Biblia. Sin embargo, debemos distinguir entre antropomorfismo y antropopatismos. Los primeros consideran la atribución de miembros o cualidades corporales a Dios para describir analógicamente su actuar, miembros que Dios no posee, pero que al atribuírsele permiten por medio de ilustraciones adecuar la revelación al nivel de comprensión del ser humano. Por otro lado, los antropopatismos (para el presente trabajo) es la revelación de las emociones de Dios en un lenguaje humano, no que Dios no posea emociones, sino que, mediante analogías o ilustraciones, Dios adecua sus emociones (incomprensibles del todo para el ser humano), al nivel de las personas para su conocimiento.

A lo anterior se añade que, siendo Dios *incomprensible*, toda la Escritura es la adecuación de la revelación de Dios al nivel y lenguaje de sus criaturas efectuada por Él mismo. Como lo expresa Justo González (2010): “El único lenguaje que tenemos para referirnos a Dios es lenguaje humano, y en ese sentido todo discurso acerca de Dios es antropomórfico” (p. 31). En consecuencia, tanto los pasajes que revelan los atributos de Dios de manera literal, como aquellos que lo hacen mediante antropomorfismos, antropopatismos, o lenguaje poético, tiene el mismo valor y son igualmente verdaderos pues todos son adecuaciones de la revelación de Dios a sus criaturas; y esto en nada contradice el estudio *histórico-gramatical* de la Escritura, y la *analogía de la fe*.

Habiendo establecido entonces que los sentimientos de Dios manifestados en la Escritura son reales, aunque adecuados en su revelación al lenguaje y nivel (ontológico) humano, cabe preguntarse ¿cómo puede un Dios inmutable experimentar cambios emocionales? Para responder a esto de manera adecuada es necesario en primera instancia definir desde la teología reformada que se afirma cuando se habla de la inmutabilidad de Dios.

5.1 La inmutabilidad de Dios en la teología reformada

¿Qué involucra afirmar que Dios es inmutable? En un acercamiento superficial, tal afirmación puede entenderse como la incapacidad de experimentar cambios o modificaciones de cualquier índole, pero tal consideración presentaría a Dios como un Ser rígido, inmóvil, indiferente, inconmovible. Sin embargo, tal comprensión no concuerda con las afirmaciones emocionales que la Biblia presenta en Dios, por tanto, el atender a la inmutabilidad de Dios en ese sentido no corresponde a una aproximación apropiada.

Para una correcta comprensión, este atributo divino debe entenderse en contraste con las criaturas. Dios al ser soberano, eterno, infinito e independiente, es diferente de sus criaturas las cuales están atadas al tiempo, se enfrentan a imprevistos, o lidian con agentes externos que les obligan a modificar, o incluso desechar sus planes. En Dios no hay fuerza externa alguna que pueda alterar su Ser o sus propósitos. En contraste con las criaturas, “Dios es el mismo perpetuamente; no está sujeto a cambio alguno en su Ser, atributos o determinaciones. (...) el no conoce cambio alguno

porque no tiene principio ni fin” (Pink, 1997, p.49). Así, Dios siempre ha sido y no hay en Él devenir. Charles Hodge (1991) al referirse a este atributo de Dios enseña que:

Él no puede ni aumentar ni decrecer. No está sujeto a ningún proceso de desenvolvimiento, ni evolución del YO. Su conocimiento y poder nunca pueden ser ni mayores ni menores. Nunca puede ser más sabio ni más santo, ni más justo ni más misericordioso de lo que siempre ha sido y siempre ha de ser. Y no es menos inmutable en sus planes y propósitos: Infinito en sabiduría, no puede haber error en su concepción de los mismos; Infinito en poder, no puede haber fallo en el cumplimiento de los mismos. (p. 288)

Por tanto, se afirma que Dios es inmutable porque es completo en sí mismo, autosuficiente, no puede experimentar ningún progreso ni retroceso, no aumenta ni disminuye en sus capacidades ni atributos, ni debe reevaluar sus planes. De aquí se desprende que no hay variación en su naturaleza, y, por ende, la esencia de Dios es inmutable. Si Dios es plenamente santo, siempre será plenamente santo, si es perfectamente justo, siempre será perfectamente justo, si aborrece por completo el pecado, siempre aborrecerá por completo el pecado. Además, “Dios es inmutable en su *consejo*. Su voluntad jamás cambia” (Pink, 1997, p. 50), en este sentido, las promesas de Dios son confiables, porque proviene de un Dios soberano que no cambiará sus propósitos ya establecidos. Lo que Dios ha decretado lo cumplirá, y no hay manera alguna en que algo o alguien altere sus planes.

A pesar de ello, en la Biblia se encuentran pasajes que advierten sobre cambios en la actitud de Dios con respecto a su creación; como le transmitió Josué al pueblo de Israel:

He aquí, hoy me voy por el camino de toda la tierra, y vosotros sabéis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma que ninguna de las buenas palabras que el Señor vuestro Dios habló acerca de vosotros ha faltado; todas os han sido cumplidas, ninguna de ellas ha faltado. Y sucederá que así como han venido sobre vosotros todas las buenas palabras que el Señor vuestro Dios os habló, de la misma manera el Señor traerá sobre vosotros toda amenaza, hasta que os haya destruido de sobre esta buena tierra que el Señor vuestro Dios os ha dado. Cuando quebrantéis el pacto que el Señor vuestro Dios os ordenó, y vayáis y sirváis a otros dioses, y os inclinéis ante ellos, entonces la ira del Señor se encenderá contra

vosotros, y pereceréis prontamente de sobre esta buena tierra que Él os ha dado. (Jos. 23:14-16 LBLA)

Este tipo de pasajes parecieran mostrar un cambio de parecer en Dios. Sin embargo, lejos de mostrar dependencia de Dios hacia su creación o mudanza en su Ser, enseñan que Dios a pesar de ser soberano e inmutable no es un ser estático o inmóvil, sino que, en su soberanía, decide responder al actuar de su creación. Para explicar esto de manera sencilla, Heber Carlos de Campos (2002) enseña que:

A pesar de que no haya ningún cambio en su naturaleza, en sus atributos, en sus decretos y en sus promesas, no podemos decir que Dios es inamovible en todo lo que hace. Dios tiene movimientos en su ser y en su modo de actuar, que no lo hacen un ser estático. Dios cambia de actitud cuando sus promesas, por ejemplo, son condicionadas a la obediencia de los seres humanos. (pp. 195-196)

En consecuencia, al afirmar la inmutabilidad divina lo que se sostiene es que la esencia del Dios soberano no puede ser alterada, su santa naturaleza divina no puede ser corrompida, sus atributos no pueden experimentar variaciones, y su decreto no puede ser modificado. No obstante, esto no implica que Dios sea un Ser inmóvil, o indiferente ante su creación, sino que, sin mutar su esencia, Dios puede cambiar de actitud en su relación con sus criaturas conforme a como estas respondan a Él. De esta manera, Dios es soberanamente inmutable a la vez que soberanamente libre.

Bajo esta comprensión, la inmutabilidad no alude a las emociones de Dios, y por ende, no habría conflicto entre la inmutabilidad de Dios y los afectos por la Biblia expresados en la relación de Dios con su creación.

Esta conclusión abre una nueva pregunta: ¿Implica la inmutabilidad de Dios un estado de neutralidad emocional en su Ser fuera de la relación con su creación?

5.2 El sentimiento inmutable de Dios

Respecto de la vida emocional de Dios en la Escritura, al menos tres declaraciones son fundamentales para responder adecuadamente a la pregunta anteriormente planteada. Todas reflejan la eternidad de Dios, pero desde diferentes perspectivas.

En primer lugar, se considerará la naturaleza de Dios revelada por el apóstol Juan, quien enseña:

1 Juan 4:8b

Texto Griego: ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν³¹

Traducción: porque el Dios amor es

En este caso el verbo griego ἐστίν (es) que puede traducirse por “ser o existir”, se presenta declinado de manera «indicativa y activa, en tercera persona singular». En el caso de los verbos, *indicativo* se usa para “hacer una afirmación, indicando que algo es percibido como real” (Vine, 1999, p. 40), y *activo* implica que una “persona, animal o cosa hace algo” (Vine, 1999, p. 41). Cuando se utiliza en personas, este tipo de declinaciones expresan acciones habituales que alguien realiza. Siendo Dios eterno, Juan utiliza el verbo ἐστίν para denotar que Dios es de forma dinámica e ininterrumpida amor. Por tanto, tal frase no alude a un acto puntual o intermitente de Dios, sino a su propia naturaleza, Dios es amor. Además, respecto a este pasaje, Charles Ryrie (1993) explica que:

La ausencia del artículo antes de “amor” (el versículo no dice que Dios es el amor) indica que este es la misma naturaleza de Dios. La presencia del artículo antes de “Dios” (textualmente, el Dios es amor) demuestra que la declaración no es reversible; no puede leerse “el Amor es Dios”.

Ante tal comprensión, la postura de Jürgen Moltmann que identifica la esencia de Dios con el amor sacrificial resulta inadecuada, pues como el pasaje de Juan enseña «Dios no es el amor» ni «el amor es Dios». Esta comprensión errada surge de resaltar el amor por sobre otros atributos de Dios.

³¹ Texto tomado de: Nestle Alland Novum Testamentum Graece. ed. 28

En el *acontecimiento de Dios*³² (como Moltmann lo designa) revelado en la cruz de Cristo, también se revela de forma clara su justicia y su santidad, entre otras características del Ser de Dios que son parte de su naturaleza, y que obran en conjunto al momento de la crucifixión.

Por otro lado, ante tal declaración de Juan, algunos teólogos consideran que el hecho de que *Dios es amor* no involucra que Dios sienta amor (como ya se estudió en Samuel Renihan), sino que Él debiese ser la fuente o la perfección del amor que experimentan las criaturas, sin que Él manifesté afectos en su Ser.

Debido a lo anterior, es necesario considerar en segundo lugar las palabras de Jesús registradas por Juan en su evangelio:

Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado; porque me has amado desde antes de la fundación del mundo. (Juan 17:24 LBLA)

Y de igual manera las palabras dichas por Dios Padre durante el bautizo de Jesús registradas en los evangelios sinópticos:

Y he aquí, *se oyó* una voz de los cielos que decía: Este es mi Hijo amado en quien me he complacido. (Mateo 3:17 LBLA)³³

En la primera cita el verbo “amado” en griego ἀγαπάω (agapáō) se encuentra declinado de forma *indicativo aoristo activo*. Al ser *indicativo* y *activo* revela que tal acción es real y llevada a cabo por el Padre, y al estar en un tiempo verbal *aoristo* manifiesta que tal acción se ejecuta por completo y de manera plena en un tiempo pasado (desde antes de la fundación del mundo) siendo imposible alterarla en el presente, pero que sus consecuencias siguen estando en ejecución a lo largo del tiempo. En consecuencia, este pasaje muestra que, dentro de la relación Trinitaria de Dios, las Personas del Padre, Hijo, y Espíritu Santo, experimentarían plena y activamente amor

³² Ver 4.1

³³ Presentes también en Mateo 17:5, Marcos 1:11, Lucas 3:22, Lucas 9:35

mutuo unos por otros, incluso desde antes de la creación, siendo esto inalterable a lo largo del tiempo por ser un acto ya concretado.

En la segunda cita la palabra “amado” en griego ἀγαπητός (agapētós) corresponde a un adjetivo, en este caso funcionando como sustantivo nominativo, indicando sobre quién cae la acción del sujeto. Esto, por sencillo que pudiera parecer, revela una verdad trascendental: que Dios es amor no puede simplemente significar que Él es la fuente o la perfección del amor sin llegar a experimentar este afecto. Incluso si este pasaje fuera visto sólo como un antropomorfismo que presenta una acción de Dios, la acción revela al Padre amando al Hijo. El pasaje es enfático en manifestar que Dios Padre ama de manera activa al Hijo, y que una de las características del Hijo es que es amado por el Padre.

En consecuencia, decir que *Dios es amor*, pero no creer que Dios ama, es bíblicamente errado. Frente a una creencia similar, Charles Hodge (2010) argumenta que:

Los escolásticos, y a menudo los teólogos filosóficos, nos dicen que en Dios no hay sentimientos. (...) Aquí otra vez tenemos que escoger entre una mera especulación filosófica y el claro testimonio de la Biblia, y de nuestra propia naturaleza moral y religiosa. El amor necesariamente implica sentimiento, y si no hay sentimiento en Dios, no puede haber amor. (p. 241)

Por tanto, ya que la Biblia no sólo asegura que Dios es amor, sino que además muestra como el Padre ama activamente al Hijo incluso desde antes de la fundación del mundo, se puede afirmar que el amor es un atributo de Dios; y “puesto que cada persona de la Trinidad posee todos los atributos, tiene que haber alguna interacción amorosa (ciertamente, inconcebible a los humanos) dentro de la Trinidad” (Ryrie, 1993, p. 41). De igual manera, Heber Carlos de Campo (2002) enseña que:

Las Escrituras muestran que no son solamente los seres humanos los objetos del amor divino. Existe también el amor que Dios tiene por sí mismo. Técnicamente hablando, hay dos tipos de amor en Dios: amor *ad intra* y amor *ad extra*.

El amor *ad intra* es el amor demostrado por las personas de la Trinidad entre sí, es decir, el amor intratrinitario, que es un amor con manifestación interna y eterna, porque se manifiesta antes de la fundación del mundo. En varios pasajes de las Escrituras está registrado el amor del Padre por el Hijo (Jn. 3:35; 10:17; 15:9,10; 17:23-24,26); y el amor del Hijo por el Padre (Jn. 14:31). Sin mucha explicación Pablo habla del “amor del Espíritu” (Ro. 15:30), que ciertamente alcanza a las personas de la Trinidad y, también, a los pecadores. (p. 263)

En consecuencia, se puede afirmar que en las relaciones internas de la Trinidad el Padre ama al Hijo y al Espíritu, el Hijo ama al Padre y al Espíritu, y el Espíritu ama al Padre y al Hijo, y, como el amor es un atributo de Dios y Dios es eterno, este amor mutuo entre la Personas de la Trinidad es también eterno.

En tercer lugar, dentro de las muchas características que la Biblia presenta de Dios, en el Nuevo Testamento se atribuye el ser *bienaventurado* en dos ocasiones como una de sus propiedades. Pablo en su carta a Timoteo escribe:

1 Timoteo 1:11

Texto Griego: κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ **μακαρίου** Θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.³⁴

Traducción: acorde al evangelio de gloria del **bienaventurado** Dios, que yo he creído.

1 Timoteo 6:15

Texto Griego: ἦν καιροῖς ἰδίους δείξει ὁ **μακάριος** καὶ μόνος Δυνάστης, ὁ Βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, καὶ Κύριος τῶν κυριευόντων.³⁵

Traducción: cual a Su tiempo mostrará el **bienaventurado** y único Poderoso, el Rey de reyes, y Señor de señores.

En ambas ocasiones Pablo utiliza el adjetivo griego μακάρ (makár → μακάριος, makários → μακαρίου, makáron) como una cualidad asignada a Dios. En el primer caso, μακάρ se presenta

³⁴ Texto tomado de: Nestle Alland Novum Testamentum Graece. ed. 28

³⁵ Ibid.

gramaticalmente como un *adjetivo genitivo adscriptivo*. El *genitivo* indica posesión o relación con el sujeto de la oración y el *adscriptivo* indica cualidades o características del sujeto. Por tanto, en esta oración, Pablo inspirado por el Espíritu Santo enseña que Dios es el poseedor de la bienaventuranza y, al mismo tiempo, que Él es bienaventurado. En el segundo caso, μακάρι se presenta como un *adjetivo adscriptivo nominativo*, esto último es utilizado gramaticalmente para designar o referirse al sujeto de la oración en forma personal. De esta forma, Pablo no sólo dice que ser bienaventurado es una característica de Dios, sino que a la vez lo utiliza para referirse a Él, como si de un atributo se tratara.

Cabe preguntarse ¿qué significa ser bienaventurado?

En la LXX se utiliza el término μακάρι (mákar) para traducir אֲשֵׁר ('sr). En el Antiguo Testamento, tal palabra no es posible encontrarla atribuida a Dios, pero si se utiliza en relación a las personas, en este sentido, “la bienaventuranza es una plenitud de vida y se relaciona con cosas tales como una esposa, la belleza, el honor, la sabiduría y la piedad” (Bertram, 2003, p. 538), y en el Nuevo Testamento al ser utilizado en referencia a personas denota “el gozo distintivo que viene por medio de la participación en el reino divino” (Hauck, 2003. p. 538), un ejemplo de esto se encuentra en Lucas 1:48, al anunciar que llamarán bienaventurada a María por ser la madre del Mesías.

Sin embargo, para entender a qué se refiere Pablo cuando se refiere a Dios como bienaventurado es necesario entender esta palabra en su contexto. Este término es propio de la cultura griega y se utiliza en los escritos helenos para “describir el estado de felicidad y de bienestar con el que disfrutaban los dioses” (Wessel, 2003, p. 173), o como detalla Nolland (2016):

Dentro del contexto general del mundo heleno que sirve de trasfondo para el uso bíblico de makár, este era un término que se usaba en relación con los dioses, que estaban por encima de todas las vicisitudes de la vida, de los muertos, que lo habían dejado todo atrás, y de las personas que se creía que estaban en una buena situación y se estimaba que tenían motivos para ser felices: ricos, con familia, sabias, famosas, ciudadanos honrados, etc. (p. 106).

Por tanto, Pablo al utilizar el término μακάριος en relación a Dios, manifiesta que Dios es plenamente feliz en sí mismo, el poseedor de la máxima felicidad y gozo que pueden imaginar los seres humanos, y a la vez la fuente de tal felicidad y gozo.

En conclusión, el estado emocional y afectivo ontológico de Dios es el de un perfecto amor activo entre la Trinidad, y un pleno gozo y felicidad. Esto afectivamente experimentado de manera individual por cada una de las Personas de la Trinidad, y emocionalmente entre Ellas.

Entonces ¿por qué la Iglesia ha afirmado durante siglos que Dios es impassible?

Joel Beeke y Paul Smalley (2019) comentando a Robert Culver (2001) señalan que:

Robert Culver juzgó que esta era la "razón de peso" por la que la iglesia primitiva declaró unánimemente la impassibilidad de Dios: no debido a la filosofía griega, sino al "hecho de que en las Escrituras se dice que Dios es supremamente «bendito» con la mayor fuerza y grandemente (p. 320).

Si Culver está en lo correcto, entonces los Padres de la Iglesia al afirmar la impassibilidad de Dios como un atributo, no se habrían referido a una indiferencia o neutralidad emocional o afectiva en Dios, sino a una inalterabilidad emocional del Ser de Dios.

Esto abre a una nueva pregunta ¿puede Dios experimentar emociones o afectos fuera de su «plena felicidad y amor» intratrinitario?

5.3 Dios, las emociones y la relación con la creación

Si Dios es en sí mismo plenamente feliz y gozoso, por ser perfecto no podría por sí mismo hacer algo que alterara ese estado de perfecto amor y gozo, pues Dios es santo e inmutable, y “Dios nunca manifestará su poder contrariamente a lo que Él es” (Carlos de Campo, 2002, p. 400), pues “Él no puede negarse a sí mismo” (2 Tm. 2:13 RV-60). Por tanto, si Dios ha de experimentar un sentimiento distinto sólo podría ser por causa de algo o alguien externo a Él, es decir su creación.

Respecto a esto, cuando la Biblia habla de la relación de Dios con el mundo presenta dos formas en que esto se desarrolla: *inmanencia* y *trascendencia*. Millard Erickson (2008) al considerar ambas propone que:

La inmanencia y la trascendencia no deberían considerarse atributos de Dios. Más bien, estos conceptos tienen que ver con cada uno de los distintos atributos de la grandeza y la bondad de Dios. Algunos de estos atributos, de forma inherente, seguramente expresan más la trascendencia de Dios y otros más su inmanencia; pero, en general, trascendencia e inmanencia deberían ser considerados indicativos de cómo Dios, en todos sus atributos, se relaciona con su mundo. (p. 327)

Tomando esto en cuenta, trascendencia e inmanencia son las formas a través de las cuales se describe a Dios en su relación con la creación. Sin embargo, ambas cosas no deben ser vistas de manera independiente. Pablo en su epístola a la Efesios escribe: “un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos” (Ef. 4:6 LBLA). Esto muestra que trascendencia e inmanencia a pesar de ser diferentes, están conjuntamente presentes en la relación de Dios con su creación, o como lo expresa Heber Carlos de Campos (2002): “el Dios de las Escrituras es el Dios del teísmo, Aquel que es al mismo tiempo inmanente (que se relaciona con la creación) y trascendente (que está por sobre toda la creación)” (p. 13).

En cuanto a la trascendencia, contrario a lo que podría pensarse en primera instancia, no alude a una indiferencia de Dios con respecto al mundo, sino que, “dicho simplemente, esto quiere decir que Dios está muy por «encima» de la creación en el sentido de que es mucho mayor que la creación y es independiente de ella” (Grudem, 2007, p. 277). De esta manera, se afirma que Dios no es la creación, sino que es diferente e independiente de ella, no obstante, el hecho de que Dios sea trascendente no niega que Él pueda estar atento a ella. Sin embargo, esta condición de independencia de Dios con la creación implica que Dios al ser trascendente no puede ser sentimentalmente afectado por la relación con la creación de manera involuntaria, o como lo explican Joel Beeke y Paul Smalley (2019): “el Dios que es un Espíritu infinito, eterno e inmutable no puede ser influenciado por pasiones como la nuestra” (p. 308).

En este sentido, Hauck (2003) al referirse a las expresiones de Pablo, asegura que “en 1 Timoteo 1:11; 6:15 μακάριος describe la bienaventurada trascendencia de Dios” (p. 539). De esta manera, al estar Dios por sobre su creación y ser diferente de ella, este estado de plena felicidad no depende de nada fuera de Dios porque, en su Ser Trino, no carece de cosa alguna que pudiese alterar este estado emocional en Él, y por ser trascendente, tampoco algo externo podría sacarlo de su estado de felicidad. En otras palabras, la felicidad de Dios es perfecta como consecuencia de su aseidad e inmutable por ser trascendente.

Por otro lado, la *inmanencia* de Dios “tiene que ver con su relación con el mundo creado, especialmente con el ser humano y su historia. Dios está profundamente involucrado con la historia humana” (Carlos de Campo, 2002, p. 14). En este sentido, la Biblia muestra a Dios relacionándose con su creación y experimentando variados sentimientos acorde a los momentos que están viviendo los personajes bíblicos. Pasajes como:

Gn. 6:5-6:

Y el Señor vio que era mucha la maldad de los hombres en la tierra, y que toda intención de los pensamientos de su corazón era solo *hacer* siempre el mal. Y le pesó al Señor haber hecho al hombre en la tierra, y sintió tristeza en su corazón. (LBLA)

Salmo 78:40:

¡Cuántas veces se rebelaron contra Él en el desierto,
y le entristecieron en las soledades! (LBLA)

Revelan explícitamente el nivel de intimidad que se da en la relación de Dios con su creación. Esta conexión entre Dios y sus criaturas es posible por la inmanencia de Dios, y como ya se ha explicado, aunque estos pasajes sean catalogados como antropomorfismo, antropatismos, o lenguaje poético, deben ser considerados como real revelación del Ser de Dios. Por tanto, desde la inmanencia de Dios la Biblia muestra en reiteradas ocasiones a Dios experimentando diversos sentimientos por causa de su relación con la creación.

Pero ¿Es Dios dependiente de su creación? No, por su *aseidad*, esto a modo sencillo es “la característica de un ser que existe en y por sí mismo, sin derivar su existencia ni depender de otro ser alguno” (González, 2010, p. 46). Lo que conlleva que “Dios no nos necesita a nosotros ni a nada del resto de la creación” (Grudem, 2007, p. 164). Teniendo esto en claro, entonces se establece que Dios crea el mundo de manera voluntaria, nada ni nadie le obligó o llevó a crearlo aparte de su voluntad. En el mismo sentido, Él voluntariamente ha decidido relacionarse íntimamente con su creación al punto de involucrarse y responder sentimentalmente a ella. Sin embargo, como afirma Gravrilyuk (2012):

Aunque Dios tenga alguna emoción, está claro que no se le puede adscribir todas las emociones humanas. Hasta los pasibilistas más radicales convendrían en que el Dios cristiano no está sujeto a la avaricia, la lujuria, el miedo o la ansiedad. Concederían, por ejemplo, que a Dios nunca lo abrumba un pesar inconsolable. A diferencia de los humanos, Dios controla totalmente sus emociones. (p. 19)

De esta manera, Dios experimenta emociones al relacionarse voluntariamente con su creación, pero siempre manteniendo su carácter santo. Por tanto, sería errado afirmar que Dios siente como los seres humanos, pues todo nuestro ser, incluyendo nuestras emociones, están corrompidos por el pecado. De igual manera sería incorrecto decir que todos los sentimientos del Creador encuentran un paralelo en el ser humano, pues siendo Dios infinito es mayor que lo que la criatura finita es capaz de contener, y esto, involucra también el ámbito sentimental.

Por lo tanto, Dios al ser trascendente es impasible, no en la acepción radical de que no posea o experimente sentimientos en su Ser, sino, en que su eterno amor y felicidad son trascendentes a su creación, y por tanto inalterables por causa o consecuencia de los actos de ella. Como lo exponen Joel Beeke y Paul Smalley (2019):

La impasibilidad no es un atributo distinto de Dios, sino la inmutabilidad del Creador con respecto a su afecto. Por lo tanto, la impasibilidad es un aspecto de la distinción bíblica entre el Creador eterno y su creación que guarda su trascendencia divina. (p. 316)

En contraparte, Dios al ser inmanente es pasible, no en el sentido de verse afectado sentimentalmente por causa de los actos de su creación de manera involuntaria, sino que Él en su íntima relación con la creación voluntariamente ha decidido experimentar emociones las cuales siempre son acorde a su carácter santo. De esta manera, podemos afirmar como lo hacía San Agustín: “Ardes de amor, pero no te quemas; eres celoso, pero también seguro; cuando de algo te arrepientes, no te duele, te enojas, pero siempre estás tranquilo; cambias lo que haces fuera de ti, pero no cambias consejo”.³⁶

En conclusión, la impasibilidad no es un atributo de Dios, sino una característica de su trascendencia. De igual manera, la pasibilidad no es un atributo de Dios, sino una característica de su inmanencia.

En cuanto a Cristo, la Confesión de Fe de Westminster (CFW) asevera que:

“El Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, siendo verdadero y eterno Dios, igual y de una sustancia con el Padre, habiendo llegado la plenitud del tiempo, tomó sobre sí la naturaleza de hombre con todas sus propiedades esenciales y con sus debilidades comunes, mas sin pecado”.³⁷

Conforme a esta doctrina, Cristo al asumir la naturaleza humana con todas sus propiedades en su encarnación, experimentó también los sentimientos propios de los seres humanos; así lo testifican los evangelios cuando muestran que Jesús amaba (Jn. 19:26), sentía compasión (Mr. 8:2), indignación (Mr. 10:14), enojo (Mr. 3:5), tristeza (Lc. 19:41), alegría (Jn. 11:15), entre muchas otras. En este sentido, Cristo es pasible. Sin embargo, Él fue sin pecado, y, por ende, sin aquellas emociones que nacen de lo pecaminoso del corazón humano como lo son la lujuria, la avaricia, la ira incontrolable, entre otras; es decir, en ningún momento Jesús cedió o se vio dominado por las pasiones, sino que en todo tiempo ejerció el dominio propio (Ga. 5:23), y actuó desde el amor (Mt. 22:37-39) como el mismo mandó. En este sentido, Cristo es impasible.

³⁶ *Confesiones* 1.4.4

³⁷ *CFW* (1903) VIII. II

Esta conclusión abre a una nueva pregunta: si las criaturas son capaces de experimentar sufrimiento ¿puede Dios sufrir?

5.4 Dios, el sufrimiento, y la persona de Cristo

Con respecto al origen del sufrimiento, Wallace (2003) enseña que:

En la Biblia se considera que el sufrimiento es un intruso en este mundo creado. La creación “era buena en gran manera” inicialmente (Gn. 1.31). Cuando entró el pecado, entró también el sufrimiento en forma de conflicto, dolor, corrupción, tráfago, y muerte (Gn. 3:15-19). (p. 1295)

En base a lo anterior, se puede establecer que el sufrimiento entra en la creación como resultado de la irrupción del pecado, por tanto, el sufrimiento es experimentado por las criaturas como respuesta o consecuencia del pecado. Como respuesta cuando el pecado propio de una persona deriva en su sufrimiento; y como consecuencia cuando es el pecado ajeno el que lleva a una persona a sufrir.³⁸

Con esta definición al retomar la pregunta ¿puede Dios sufrir? Es preciso establecer como lo hace la CFW que: “lo pecaminoso procede sólo de la criatura y no de Dios, quien es justísimo y santísimo, ni es, ni puede ser el autor o aprobador del pecado”³⁹. Por tanto, Dios no puede sufrir como respuesta del pecado, pues Él no puede pecar. Sin embargo, también afirma la CFW que “nuestros primeros padres, seducidos por la sutileza y tentación de Satanás, pecaron comiendo del fruto prohibido”⁴⁰ y en consecuencia “la misma muerte en el pecado y la naturaleza corrompida se transmitieron a aquella que descende de ellos según la generación ordinaria”⁴¹, tomando en cuenta lo anterior, la pregunta previamente planteada podría replantearse como ¿puede Dios sufrir por o con las consecuencias de pecado que corrompe la creación?

³⁸ Ver: Wright, 2010, pp. 27-29

³⁹ CFW (1903) V. IV

⁴⁰ CFW (1903) VI. I

⁴¹ CFW (1903) VI. III

Para responder acertadamente se debe reconocer que el sufrimiento puede ser de carácter voluntario o involuntario.

En cuanto al sufrimiento involuntario, por ser Dios soberano Él no puede ser sorprendido por un acontecimiento inesperado que lo altere; por ser trascendente tampoco ninguna de sus criaturas incluyendo ángeles, demonios, y a Satanás, pueden ofenderle o lastimarle sacándole involuntariamente de su eterna bienaventuranza; y, al mismo tiempo, por ser inmutable Él no puede cambiar: Dios es amor, y a la vez experimenta amor mutuo entre las Personas de la Trinidad. En consecuencia, Dios no puede sufrir de manera involuntaria.

Por otra parte, la Biblia afirma que:

A estos también, [Jesús] después de su padecimiento, se presentó vivo con muchas pruebas convincentes, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles de lo concerniente al reino de Dios. (Hch. 1:3 LBLA)

La palabra “padecimiento”, en griego *παθεῖν* (*πάσχω* → *páschō*), es utilizada en numerosas ocasiones para referirse a lo vivido por Cristo durante su pasión⁴². Conforme explica Michaelis (2003) la principal acepción de este término en el contexto heleno era el siguiente:

El sentido básico de *πάσχω* es «experimentar algo que viene de fuera». Al principio ese «algo» es por lo general malo, y si bien se va desarrollando un uso neutro, la idea de sufrir el mal se mantiene tan fuerte que resulta necesario añadir algo para mostrar que se hace referencia a algo bueno, a menos que el contexto sea muy claro. (p. 777)

Los pasajes que utilizan este término, sin embargo, no hacen alusión a un «padecimiento bueno», sino que “la palabra *πάσχω* figura 42 veces en el NT, principalmente con referencia a los sufrimientos de Cristo y a los de su pueblo. (...) El uso parece remontarse al propio Jesús en Lucas 22:15ss” (Michaelis, 2003, p. 778). No obstante, si Cristo es Dios y por ende es trascendente ¿Cómo puede experimentar sufrimiento por algo ajeno a sí mismo? “Padre, si es tu voluntad, aparta

⁴² Ver Lc. 17:25; 24:26; Hch. 17:3; He. 13:12.

de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lc. 22:42 LBLA). Lo hace de manera voluntaria. Cuando Jesús se dispone a cumplir la voluntad del Padre, voluntariamente se entrega al sufrimiento.

Esto se manifiesta explícitamente en la Biblia⁴³, y así también lo registra Juan al escribir las palabras de Jesús: “por eso el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la doy de mi propia voluntad” (Juan 10:17-18a LBLA). En consecuencia, se puede afirmar en primera instancia, que Dios sufre voluntariamente en la Persona de Cristo Jesús al ser crucificado. Sin embargo, Cristo no sufre por su propio pecado, sino como consecuencia de los pecados de los escogidos de Dios.

¿Cómo puede esto ser posible? Sólo por la encarnación de Cristo, pues si el sufrimiento es por definición «algo que viene de afuera», la única forma en que las criaturas pudieran afectar a Dios era si Dios se disponía voluntariamente a habitar entre ellas, pues ni trascendencia ni inmanencia permiten a los seres humanos hacerle concretamente mal a Dios. De esta manera, Cristo quien voluntariamente se encarna, también voluntariamente se entrega al sufrimiento al punto de su muerte.

En la encarnación, ¿sufrió Cristo sólo en su naturaleza humana mientras su naturaleza divina se mantuvo impasible? No, pues como la CFW enseña, en Jesús “dos naturalezas, perfectas y distintas, la divina y humana, se unieron inseparablemente en una persona, pero sin conversión, composición o confusión alguna”.⁴⁴ Entonces, a pesar de distinguir dos naturalezas en Cristo, Él es una sola persona, y, por tanto, lo que se dice de Cristo se dice su persona, y no de manera aislada de sus naturalezas. Luis Berkhof (2009) al explicar cómo es esto posible, enseña que:

Como la influencia del alma sobre el cuerpo y la del cuerpo sobre el alma es un misterio, así también es la conexión de las dos naturalezas en Cristo y su influencia mutuamente recíproca. Todo lo que acontece en el cuerpo y en el alma se atribuye a la persona; y de ese modo todo lo que tiene lugar en las dos naturalezas de Cristo resulta predicado de la persona. (...) De manera semejante las cosas que se aplican solamente a la naturaleza humana de Cristo también se atribuyen a Él cuando se nombra según su naturaleza divina, y viceversa.

⁴³ Ver: Efesios 5:2; Marcos 10:45; Tito 2:14; Mateo 20:28; Hebreos 9:14

⁴⁴ CFW (1903) VIII. II

Así como es un honor para el cuerpo estar unido con el alma, así también es un honor para la naturaleza humana de Cristo estar unida con la persona del Logos. (p. 386)

Esta afirmación sigue lo propuesto por Cirilo en la *Unión Hipostática* y la *Communicatio Idiomatum*, adoptada por el Credo de Calcedonia (451), el cual, en su sección dedicada a Cristo, sostiene que:

Reconocemos a uno solo y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en sus dos naturalezas: dos naturalezas sin mezcla ni confusión; sin cambio ni mutabilidad; sin división y sin separación. La unión de las dos naturalezas no destruye sus diferencias, sino que más bien las propiedades de cada naturaleza se preservan y concurren en una única persona y en una única subsistencia. Estas dos naturalezas no están de ningún modo partidas o divididas entre dos personas, sino que están en uno y el mismo Hijo, Unigénito, Dios Verbo, el Señor Jesucristo, como los profetas nos instruyeron desde el principio, como el mismo Señor Jesucristo nos enseñó, y como el credo de los padres nos lo ha legado.

En consecuencia, se puede afirmar que Dios al encarnarse en Cristo Jesús, sufrió, es decir que cuando Cristo voluntariamente se encarna y toma las características propias de la naturaleza humana (pero libre de la corrupción del pecado), se expone a que las criaturas le dañen, causándole así, sufrimientos. Esto es lo que ocurre durante la pasión de Cristo, Él es traicionado, abandonado, injustamente condenado, torturado, sometido a burlas, crucificado... todo esto implica un sufrimiento físico y emocional, es decir, en la totalidad de la persona. Esto es lo que manifiesta la CFW cuando afirma que:

El Señor Jesús, con la mejor voluntad tomó para sí estos oficios [fiador y mediador] y para desempeñarlos, se puso bajo la ley, la que cumplió perfectamente, padeció los más crueles tormentos y penas en su alma y en su cuerpo; fue crucificado y murió, fue sepultado y permaneció bajo el poder de la muerte, aun cuando no vio corrupción.⁴⁵

Lo hasta ahora concluido concuerda con lo enseñado por los Padres de la Iglesia pues, como enseña Gavriluk (2012):

⁴⁵ CFW (1903) VIII. IV

La doctrina patristica de la Encarnación sostiene ante todo que Dios, permaneciendo divino por completo, se volvió humano, aceptó las limitaciones de la existencia humana, sufrió voluntariamente para la salvación del mundo y triunfó al fin sobre el pecado, la muerte y la corrupción. Dios es impasible, en tanto que puede soportar el sufrimiento, y pasible, en tanto que sufre en y con la naturaleza humana. (p. 25)

¿Cómo este sufrimiento se experimenta en la naturaleza divina de Cristo? Como Berkhof (2009) reconoce: “la unión de las dos naturalezas en una persona es un misterio que no podemos comprender” (p. 385), de igual manera, entender cómo es que Jesús encarnado experimentó el sufrimiento en su naturaleza divina es un misterio para los seres humanos.

Por otro lado, si Dios es espíritu (Jn. 4:24a) y por ende no puede ser afectado corporalmente por su creación ¿sufrió Dios en su Ser fuera de los padecimientos de Cristo encarnado? O dicho de otra manera ¿Dios Padre y Dios Espíritu Santo experimentaron sufrimiento durante la pasión de Cristo?

Para atender a tal inquietud, es necesario considerar dos cosas. En primer lugar, la Biblia dice: “El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros” (Ro. 8:32a RV-60), con este pasaje, Pablo enseña que Dios no se vio obligado a entregar a su Hijo, sino que voluntariamente lo entregó. Siendo Dios soberano y omnipotente, sabía lo que sucedería durante la vida de Jesús, y aun así, lo entregó por su pueblo.

En segundo lugar, la Escritura registra que momentos antes de entregar el espíritu “Jesús exclamó a gran voz, diciendo: Elí, Elí, ¿lema sabactani? Esto es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt. 27:46 LBLA). ¿A qué se refiere Cristo cuando dice que Dios le ha abandonado? Hendriksen (2007) comenta sobre este pasaje que:

Lo que sabemos es que durante estas tres horas de intensas tinieblas Jesús sufrió agonías indescriptibles. Estaba siendo hecho pecado por nosotros (2 Co. 5:21), “maldición” (Gá. 3:13). Estaba siendo “herido por nuestras transgresiones y molido por nuestros pecados”. Jehová estaba cargando en él “el pecado de todos nosotros” (Is. 53). (p. 1019)

A su vez, Tasker (2005) comenta que:

Las tinieblas sobrenaturales, que duraron desde el mediodía hasta las tres de la tarde, intensifican la desolación, que alcanza su mayor profundidad cuando Jesús, hecho "pecado" en lugar del hombre, experimenta en todo su horror la separación de Dios que produce el pecado, y llora, Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (p. 211)

Pero ¿en qué sentido el cargar con el pecado produce la separación de Dios con Cristo? Sugel Michelén (2010) comenta que:

Dice el profeta Habacuc que Dios es muy limpio de ojos para ver el mal (1:13); y en ese momento Cristo estaba cargando con el pecado de su pueblo. En una dimensión que nosotros no podemos entender, Cristo fue hecho pecado, para que nosotros pudiésemos ser justificados. (...)

Y cuando eso estaba sucediendo, cuando Cristo fue hecho pecado por amor a su pueblo, el Dios perfectamente santo y justo no pudo tener con Él la comunión deleitosa que siempre había tenido desde toda la eternidad.⁴⁶

Por tanto, al estar Cristo crucificado, sin dejar de ser Dios, pierde su eterna comunión con el Padre y el Espíritu Santo, pues Dios al ser santo no puede tener comunión con pecado. De esta manera, El Padre y el Espíritu, sufren por la pérdida de comunión con el Hijo. Además, sin haber en Él pecado, pero cargando con el pecado del pueblo de Dios, como afirma Pablo “Al que no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros” (2 corintios 5:21a LBLA), sucedió que “el castigo de nuestra paz fue sobre Él” (Isaías 53:5b RV-60), castigo que provenía de la manifestación de la justicia de Dios.

En consecuencia, Dios sufre en la crucifixión de Cristo, pues en la cruz Jesús carga con los pecados de los escogidos haciéndose digno de la ira de Dios e incapaz de mantener comunión con un Dios Santo. El Dios Trino sufre en la cruz, pues la perfecta comunión eternamente existente entre Padre, Hijo, y Espíritu Santo se ve quebrantada en el momento en que Cristo, se somete voluntariamente a ser el portador del pecado del pueblo de Dios. Padre, Hijo, y Espíritu Santo que eternamente

⁴⁶ The Gospel Coalition: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”

habían convivido en perfecta comunión, amándose mutuamente y glorificándose el uno al otro, ahora se someten voluntariamente al sufrimiento; Dios Hijo sufre el ser “hecho maldición por nosotros” (Gá. 3:13 LBLA) como consecuencia de cargar con los pecados del pueblo de Dios; Dios Padre sufre el terrible e incomprensible dolor de perder a su Hijo, y Dios Espíritu Santo sufre el dolor y la pena de ver morir un ser amado inocente por culpa de otro. De esta manera, la justa ira del juicio de Dios, consecuencia del pecado que debió haber sido el castigo aplicado sobre los pecadores, sobre su propio Hijo fue derramada. Todo esto de manera voluntaria, para que la gloria de Dios sea exaltada, su justicia satisfecha, su amor manifestado, su gracia proclamada, su pueblo redimido y perdonado. Mas todo lo hizo con gozo; por amor a su nombre y a su pueblo. Aquí se manifiesta el sufrimiento voluntario del Dios bienaventurado.

De este modo, debido a las consecuencias del pecado; el soberano, eterno y bienaventurado Dios de amor, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, voluntariamente sufrió cuando permitió que su creación, algo externo a Él, hiciera padecer a Cristo encarnado. Sin embargo, a diferencia de lo propuesto por Moltmann, Dios no abandona del todo a Jesús, pues es el mismo Espíritu Santo quien le levanta de los muertos habiendo Cristo pagado el precio del pecado (Ro. 8:11).

5.5 Dios y el sufrimiento de sus criaturas

Ante la conclusión expuesta en el punto anterior, es válido preguntar ¿sufre Dios hoy junto o con el sufrimiento que experimentan sus criaturas? La respuesta es no. Conforme a lo que Joel Beeke y Paul Smalley (2019) proponen:

Que Dios sufriera con la creación significaría que se había convertido en parte del orden creado y por lo tanto sujeto a su caída y gemido. Esta es la verdad de la encarnación con respecto a la humanidad de Cristo, pero es una mentira cuando se aplica a la naturaleza de Dios. Le roba a Dios su trascendencia y por lo tanto paraliza su inmanencia, pues entonces Aquel que está con nosotros no es el Señor tres veces santo, sino un ser como nosotros. (p. 340)

En consecuencia, Dios sólo podía ser afectado por sus criaturas en la encarnación de Cristo y, a pesar de que Jesús hoy sigue encarnado, ya no se encuentra habitando en el mundo junto a las personas, sino que está a la diestra de Dios intercediendo por su pueblo (Ro. 8:34).

¿Significa esto que Dios es indiferente al sufrimiento que su creación siente? No, pues Dios en todo momento se ha relacionado con su creación de manera trascendente e inmanente, y por tanto siempre ha estado, está y estará atento a ella.

En su trascendencia Dios no puede ser afectado por su creación pues “la naturaleza no trasciende a Dios” (Erickson, 2008, p. 328), pero en su inmanencia Dios voluntariamente se relaciona emocionalmente con su creación.

Pero, además, en cuanto a la relación con lo creado, la inmanencia “indica la presencia de Dios en la creación, permeándolo todo y sosteniendo todo cuanto existe” (González, 2010, p. 154). En Job 34:14-15 (LBLA) se enseña que: “Si Él determinara hacerlo así, si hiciera volver a sí mismo su espíritu y su aliento, toda carne a una perecería, y el hombre volvería al polvo”. De igual manera, el salmo 104 (LBLA) afirma que: “Él hace brotar manantiales en los valles (10a); Él riega los montes desde sus aposentos (13a), Él hace brotar la hierba para el ganado, y las plantas para el servicio del hombre (14a)”. De esta manera la Escritura muestra que Dios no sólo se relaciona con su creación, sino que en su inmanencia también es quien sustenta y da funcionamiento a todo. En relación a esto, Sproul (2015) afirma que:

El hecho de que Dios sustenta todo lo que crea nos revela la relación entre la doctrina de la providencia y la doctrina de la aseidad. En Dios vivimos y nos movemos y somos (Hechos 17:28). Dependemos de Dios, que nos sustenta y nos preserva. (p. 90)

En consecuencia, cada acción que el ser humano lleva a cabo, cada pensamiento o actitud, sea buena o mala, sólo es posible por el aliento de vida que Dios le ha dado y con el cual sustenta a cada persona. Esto, por una parte, implica que de todo se rendirá cuenta ante Dios (Mt 12:36), pero, por otro lado, que en todo sufrimiento al que están expuestas sus criaturas Dios también está presente; y así como en los tiempos de Noé “le pesó al Señor haber hecho al hombre en la tierra,

y sintió tristeza en su corazón” (Gn. 6:6 LBLA), Dios hoy, en su relación voluntaria con sus criaturas, sigue experimentando pesar y tristeza ante el dolor y sufrimiento al que están sometidos los seres humanos por las consecuencias del pecado. Por tanto, cada vez que alguien “llora”, es la presencia de Dios en la creación quien hace que sus lágrimas broten. Esto implica que en ningún caso puede Dios ser ajeno al sufrimiento al que está sujeta su creación, por el contrario, Dios sabe las penas, las angustias, las injusticias, la soledad y los dolores que la humanidad está hoy experimentando, y en todos esos casos Dios está con cada una de esas personas acompañándoles y sustentándoles. En este marco, “la compasión divina presupone tanto la pasibilidad como la impassibilidad” (Gavrilyuk, 2012, p. 25). Pasibilidad porque Dios conoce en persona el sufrimiento y por lo mismo empatiza con quien sufre. En este sentido, Joel Beeke y Paul Smalley (2019) exhortan que:

Si dudamos de la compasión de Dios por nosotros, entonces vayamos al pesebre y a la cruz. Dios amó tanto al mundo que el Señor impassible tomó carne y alma pasibles, para que pudiera sufrir con nosotros y morir por nosotros. Resucitado de entre los muertos, nuestro fiel y misericordioso Sumo Sacerdote nos mira en nuestro sufrimiento y tentación, y recuerda a los suyos. El mismo cuerpo, una vez atravesado por los clavos y el mismo corazón, una vez roto por la traición, está ahora a la diestra de Dios, obteniendo gracia para todos los que se acercan a Dios a través de él (Heb. 4, 14-16). Cristo sabe, Cristo entiende, y Cristo puede ayudar. (p. 341)

Al mismo tiempo, la compasión de Dios “ciertamente implica un grado de impassibilidad, que representa, en este caso, el poder de Dios para calmar nuestras miserias” (Gavrilyuk, 2012, p. 27), pues por ser Dios trascendente e inmutable, no hay razones para desconfiar que sus promesas siempre se cumplirán (Nm. 23:19), que su fidelidad nunca fallará (Dt. 32:4), que su misericordia se renueva cada mañana (Lm. 3:22-23), que su perdón es real (1 Jn. 1:9), que nada ni nadie afectará su amor (Ro. 8:35), ni le arrebatará a sus benditos hijos (Gá. 4:7).

¿Pueden los creyentes al tener una relación personal con Dios hacerle sufrir? Al leer el pasaje: “Y no entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, por el cual fuisteis sellados para el día de la redención” (Efesios 4:32 LBLA) puede en primera instancia interpretarse de manera errada que sí. Sin

embargo, este pasaje lejos de manifestar que el estado de ánimo del Espíritu Santo depende de los hijos de Dios, lo que hace es ratificar lo ya antes propuesto pues, es Dios quien voluntariamente decide habitar en el corazón de sus hijos por medio del Espíritu Santo (Ro. 8:9), y esta relación personal es tan íntima que incluso el Espíritu responde emocionalmente al actuar de los creyentes, pero el pasaje también expresa que los hijos de Dios ya están «sellados para el día de la redención» mostrando así que Dios es soberano y que sus planes no pueden ser afectados por nada ni nadie, ni siquiera sus hijos. Por tanto, Dios sigue siendo trascendente y por ende inalterable, y a la vez voluntariamente inmanente al punto de habitar con su Espíritu en el corazón de los creyentes y relacionarse incluso emocionalmente con ellos, sin abandonarles, aun cuando ocasionalmente su actuar sea contrario a su nueva naturaleza, no obstante, “porque el Señor se deleita en su pueblo; adornará de salvación a los afligidos” (Sal. 149:4 LBLA).

5.6 La Confesión de Fe de Westminster y la impasibilidad de Dios

La CFW enseña que: “No hay sino un solo Dios, (...) sin cuerpo, miembros o *pasiones*”.⁴⁷

Para afirmar que Dios no tiene pasiones la CFW cita los textos de Hechos 14:11,15. Para comprender porque estos versículos son citados con ese propósito, se debe entender el suceso relatado:

8 Y *había* en Listra un hombre *que* estaba sentado, imposibilitado de los pies, cojo desde el seno de su madre y que nunca había andado. 9 Este escuchaba hablar a Pablo, el cual, fijando la mirada en él, y viendo que tenía fe para ser sanado, 10 dijo con fuerte voz: Levántate derecho sobre tus pies. Y él dio un salto y anduvo. 11 Cuando la multitud vio lo que Pablo había hecho, alzaron la voz, diciendo en el idioma de Licaonia: Los dioses se han hecho semejantes a hombres y han descendido a nosotros. 12 Y llamaban a Bernabé, Júpiter, y a Pablo, Mercurio, porque este era el que dirigía la palabra. 13 Y el sacerdote de Júpiter, cuyo *templo* estaba en las afueras de la ciudad, trajo toros y guirnaldas a las puertas, y quería ofrecer sacrificios juntamente con la multitud. 14 Pero cuando lo oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo, rasgaron sus ropas y se lanzaron en medio de la multitud,

⁴⁷ CFW (1903) II. I

gritando 15 y diciendo: Varones, ¿por qué hacéis estas cosas? Nosotros también somos hombres de igual naturaleza que vosotros, y os anunciamos el evangelio para que os volváis de estas cosas vanas a un Dios vivo, que hizo el cielo, la tierra, el mar, y todo lo que en ellos hay; 16 el cual en las generaciones pasadas permitió que todas las naciones siguieran sus propios caminos; 17 y sin embargo, no dejó de dar testimonio de sí mismo, haciendo bien y dándoos lluvias del cielo y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y de alegría. 18 Y *aun* diciendo estas palabras, apenas pudieron impedir que las multitudes les ofrecieran sacrificio. (Hch. 14:11-15 LBLA).

A fin de entender la intensión de la CFW al citar estos versículos es necesario resaltar dos cosas: (1) la multitud decía: “los dioses **se han hecho semejantes (ὁμοιωθέντες)**”⁴⁸ a hombres”; a lo que (2) Pablo responde: “Nosotros también somos hombres de **igual naturaleza (ὁμοιοπαθεῖς)**”⁴⁹ que vosotros”.

En el primer caso, la palabra ὁμοιωθέντες (homoiōthentes) es una derivación de la palabra compuesta: ὁμοιόω (homoiōō) → mismo, y τίθημι (tithēmi) → ubicar, poner, establecer. En el contexto griego “significa a. «de la misma clase», b. «de parecida disposición», c. «perteneciente por igual», y d. en geometría, «similar» (referente a figuras)” (Schneider, 2003, p. 668). De esta manera, lo que la multitud creía y proclamaba en ese momento era que «los dioses habían asumido forma humana».

En el segundo caso, Pablo contesta a la afirmación de la multitud con la palabra ὁμοιοπαθεῖς (homoiopatheis) derivada de ὁμοιοπαθής (homoiopathēs) palabra compuesta por: homoio → mismo, y pathēs → sentimientos o emociones. En contexto heleno “esta palabra tiene que ver con alguien cuyas circunstancias, sentimientos, etc. son los mismos o similares” (Michaelis, 2003, p. 782). Ambas palabras (ὁμοιωθέντες y ὁμοιοπαθεῖς) se utilizaban en un sentido similar, sin embargo, Pablo «en un juego de palabras» les da a entender que no son iguales a los dioses, sino que poseen una naturaleza sometida a ser afectada por cosas externas a ellos (algo que para la

⁴⁸ Texto tomado de: Nestle Alland Novum Testamentum Graece. ed. 28

⁴⁹ Ibid.

cosmovisión griega era incompatible con la naturaleza divina)⁵⁰ y por tanto son iguales a las personas que les aclamaban en ese momento. De esta manera “Bernabé y Pablo protestan que son humanos al igual que los que quieren honrarlos como a dioses” (Michaelis, 2003, p. 782), esto se enfatiza en el hecho de rasgar las ropas y lanzarse en medio de ellos, dándoles así la oportunidad de comprobarlo.

Posteriormente Pablo les habló del Dios trascendente, que es de diferente naturaleza a la de los seres humanos, que ha creado todo y al cual la humanidad no tiene la capacidad de afectar. Esta diferencia entre la naturaleza humana sujeta a pasiones, capaz de ser involuntariamente afectada por elementos externos; y la naturaleza divina trascendente y activamente inalterable, es lo que la CFW afirma al decir que Dios no tiene pasiones. En este sentido, la CFW no toma el término pasiones desde las concepciones filosóficas griegas, sino desde su etimología latina en donde la palabra pasión viene del latín *passio*, y este del verbo *pati*, *patior* → padecer, sufrir, tolerar de manera pasiva (Mir, 1982), es decir, contra su voluntad.

En base a lo anterior, interpretar las palabras de Pablo o la afirmación de la CFW para sostener que Dios no tiene sentimientos y, por ende, que no puede experimentar afectos ni emociones, es un error, pues no es esa la intención en ninguno de los dos casos. Por tanto, para comprender como es que ambas realidades reveladas en las Escrituras concuerdan en Dios, se debe señalar como lo hacen Joel Beeke y Paul Smalley (2019) que:

Aunque la pasión y el afecto pueden utilizarse como sinónimos, es posible distinguirlos como pasivos y activos: las pasiones son las reacciones internas de una persona que se originan de influencias externas, pero las afecciones pueden originarse en la propia voluntad de la persona de influir en los demás. Cuando los teólogos dicen que Dios "no es afectado" por el mundo, no quieren decir que sea indiferente a él, sino (si podemos pensar en el "afecto" como una línea de influencia) que la dirección de su afecto fluye desde su voluntad eterna hacia afuera para cambiar el mundo, no desde el mundo para cambiarlo. (p. 315)

⁵⁰ Ver capítulo 1

En consecuencia, cuando la Biblia revela a Dios relacionándose emocional y afectivamente con su creación, manifiesta todo esto como actos nacidos de su propia voluntad. Por otro lado, cuando los seres humanos afirman que Dios es sin pasiones, se reconoce la incapacidad de la naturaleza creada de afectar en el Creador.

Finalmente cabe preguntar ¿enseña la CFW que la impassibilidad es un atributo de Dios?

Para responder a tal cuestionamiento, se debe entender la afirmación «Dios no tiene pasiones» a la luz de la sección completa que contiene tal enseñanza. Para facilitar esto, se presentará este párrafo resaltando tres ideas presentes en el, en forma de apartados:

Confesión de Fe de Westminster, capítulo II: Dios y la Santísima Trinidad

- I. No hay sino un solo Dios, (a) el único viviente y verdadero, quien es infinito en su ser y perfecciones; espíritu purísimo, invisible, sin cuerpo, miembros o pasiones; inmutable, inmenso, eterno, incomprensible, todopoderoso, sabio, santo, libre, absoluto, que hace todas las cosas según el consejo de su propia voluntad, que es inmutable y justísima y para su propia gloria. (b) También Dios es amoroso, benigno y misericordioso, paciente, abundante en bondad y verdad, perdonando toda iniquidad, transgresión y pecado, galardonador de todos los que le buscan con diligencia, (c) y sobre todo muy justo y terrible en sus juicios, que odia todo pecado y que de ninguna manera dará por inocente al culpable.

Este capítulo inicia con la declaración «No hay sino un solo Dios», esto marca el sentido en el cual todo lo que sigue debe ser entendido y, posteriormente, describe al Dios que acaba de presentar. Para desarrollar esto de manera breve se hará énfasis en las tres divisiones propuestas:

Para empezar, las características mencionadas en el primer apartado (a) responden a cualidades propias de la trascendencia de Dios, marcando así una diferencia en cuanto a su naturaleza en contraste con la de sus criaturas. Como explica G.I. Williamson (2015): “Cuándo hablamos de que Dios es Espíritu puro, nos referimos a que no tiene un cuerpo como los hombres. (...) Como Dios es Espíritu puro, no se ve sujeto a ninguna limitación” (p. 46). Por esta razón se destacan por la

vía de la eminencia características como: eterno, todopoderoso, libre, absoluto, etc. Pero además, como lo plantea A.A. Hodge (1897): “Este Dios es un Espíritu libre y personal, sin miembros ni pasiones. (...) distinto del mundo” (p. 43). Por esto se establece, por la *vía de la negación*, que no puede poseer cuerpo, que no puede mutar, que no puede ser comprendido, que su ser y perfecciones no tienen final, etc. En consecuencia, todas estas cualidades mencionadas apuntan a que Dios, a pesar de relacionarse y darse a conocer al ser humano, es diferente e independiente de su creación, de ahí que «hace todas las cosas según el consejo de su propia voluntad, que es inmutable y justísima y para su propia gloria». Por consiguiente, este primer apartado enfatiza la trascendencia de Dios.

Posteriormente, en el segundo apartado (b), se mencionan algunas de las cualidades de Dios propias de su Ser que voluntariamente dispone para relacionarse con sus criaturas. Por esta razón, que Dios sea amoroso, benigno, paciente, misericordioso, etc.; destacan en Dios “la inteligencia, el sentimiento y la voluntad como propiedades activas” (Hodge, 1897, p. 43). De esta manera, habiendo previamente establecido que Dios es diferente e independiente de su creación, ahora se enseña que voluntariamente conoce y se relaciona de manera íntima con sus criaturas, les ama, es paciente ante sus desobediencias, está dispuesto a perdonar sus errores y a ayudar a quien le busque. Todo esto es posible porque Dios está presente en su creación, por este motivo, este segundo apartado destaca la inmanencia de Dios.

Finalmente, el último apartado (c) afirma que, en la trascendencia e inmanencia de Dios, Él es el incorruptible juez soberano sobre su creación, a la vez que se relaciona personal e íntimamente con sus criaturas. Al mismo tiempo enseña que ellas son responsables por atender a la revelación que voluntariamente Dios ha hecho de sí mismo. “Entonces es un espíritu personal, distinto aunque íntimamente asociado con los sujetos que gobierna” (Hodge, 1897, p. 43). De esta manera, la premisa «no hay sino un solo Dios» que abre la sección I, se cierra manifestando que este único Dios, trascendente e inmanente, es quien reina sobre la creación.

Retomando la pregunta anteriormente planteada ¿enseña la CFW que la impasibilidad es un atributo de Dios? La respuesta es no. Considerando lo hasta ahora expuesto, esta sección de la CFW no tiene la intención de detallar atributos de Dios, sino de presentar a Dios mediante

cualidades propias de su Ser, y, en este sentido, afirmar que Él no tiene pasiones alude a una propiedad de su trascendencia. Dios no puede ser afectado por nada externo, ni perder su templanza por causa de sus sentimientos. Dios es soberano.

En conclusión, se puede afirmar con toda propiedad y respaldo de la confesionalidad reformada, que: Dios, Él soberano e inmutable Rey de la creación, en su trascendencia es amor, y en su inmanencia nos ama.

Conclusión

Conforme a lo estudiado, la tesis presentada por Adolf Harnack a comienzos del siglo XX que propone el concepto de «impasibilidad» aplicado al Ser de Dios como un atributo heredado de la filosofía griega en la gestación del cristianismo durante los primeros siglos pareciera no ser cierta. A pesar de que en el pensamiento heleno la concepción de una divinidad superior involucraba una negación de la pasibilidad, no hay unanimidad en el concepto ni en la definición de esto. A grandes rasgos, mientras que algunas conciben al ser supremo ontológicamente impasible en un sentido estricto, es decir, incapaz de poseer emociones y afectos, o de experimentar sufrimiento por causa de su naturaleza divina, otras desde un pensamiento antropológico distinguen entre buenos y malos afectos, haciendo a la divinidad suprema digna o indigna de algunas emociones dependiendo de ética propuesta por la corriente filosófica. En el caso más extremo, la deidad por su propia impassibilidad correspondería a un ser totalmente ajeno a la creación, inalcanzable, incognoscible e incapaz de relacionarse con ella por causa de su naturaleza divina, en consecuencia, sería indiferente a lo creado e incapaz de siquiera enterarse y menos atender al sufrimiento de las personas. Ante esta idea heterogénea de la naturaleza divina y de la impassibilidad presente en la filosofía griega, el afirmar que la iglesia la adoptó de manera acrítica y la extrapoló a Dios no se condice con lo que las Escrituras enseñan ni con lo propuesto por los Padres de la Iglesia durante los primeros siglos.

Por otro lado, el pueblo judío reconocía en la Escritura la presencia de emociones como parte del carácter revelado de Dios, y aunque distinguen pasajes de índole antropomórfica o antropopática en la redacción de la revelación, no considera estos, ni los pasajes de género poético, como una manifestación inferior del Ser de Dios, sino que atribuye a todos la misma veracidad y validez en la revelación sin dejar de reconocer antropomorfismos, antropopatismos, y lenguaje poético como herramientas de adecuación para facilitar el entendimiento de la criatura en la incomprensibilidad de Dios. Esto se evidencia no solo en la relación del pueblo judío con la Escritura, sino también en la manera que responden a la revelación, en el modo en que acuden a Dios, y en su forma de adorar. Todo esto marca un fuerte contraste con la cosmovisión griega de la divinidad pues los judíos a pesar de reconocer a Dios como trascendente, distinto de su creación y sus criaturas, sí le

confiesen como un Dios cercano, atento al clamor de su pueblo y pronto para ayudar, relacionándose íntima y emocionalmente con su pueblo, aunque siempre acorde a su carácter santo.

En cuanto al periodo de la Patrística, a pesar de no haber desarrollado el tema de la impassibilidad de manera específica y detallada, de sus escritos en defensa de las dos naturalezas de Cristo y de la Trinidad, se deduce que los Padres de la Iglesia concordaban en cuanto a la capacidad de Jesús de experimentar emociones y afectos como algo propio de la Persona de Cristo sin distinguir entre la naturaleza humana y la divina, esto les llevó a sostener el sufrimiento como algo realmente experimentado por Jesús en su pasión. Por otra parte, al tratar la naturaleza divina del Ser de Dios no existe un consenso respecto a si Dios experimenta o no emociones como la ira. Sin embargo, no niegan en forma alguna que la naturaleza divina posea sentimientos. Por esta razón, al referirse a la impassibilidad, no consideran esto desde una negación total de las emociones y afectos en el Ser de Dios, sino como la incapacidad de Dios de ser afectado en su esencia por el actuar de sus criaturas. En otras palabras, Dios al ser diferente de la creación no puede ser agraviado ni reaccionar involuntariamente por causa de ella. En este punto, lo argumentado por los Padres de la Iglesia concuerda con la convicción veterotestamentaria de Dios como un ser emocionalmente activo, y aun la amplía a la Persona de Cristo, más siempre bajo la premisa de no corromper el carácter de Dios con acciones, actitudes o sentimientos de índole pecaminoso.

En el tiempo de la Reforma, la concepción de Dios impassible por su propia naturaleza divina pero que experimentó sufrimiento en Cristo encarnado previamente planteada por los Padres de la Iglesia, se mantuvo libre de alteraciones por parte de las iglesias de carácter confesional.

Ya en el siglo XX, por causa de la teología liberal basada en el estudio histórico-crítico de las Escrituras es que la confesionalidad hasta el momento sostenida por la Iglesia se pone en discusión, y con ello la impassibilidad de Dios. A esto se suma la desesperanza social acaecida por las guerras mundiales y la influencia de la teología neo-ortodoxa como factores que dieron paso a un replanteamiento del sufrimiento humano y el rol Dios. En esto la propuesta de Jürgen Moltmann se levanta como la más influyente dentro del contexto teológico, argumentando la pasibilidad en un sentido radical mediante un desarrollo dialéctico de abandono y entrega entre el Padre y el Hijo, y entre Dios y la humanidad, resultando en la revelación del amor sacrificial que brota de la cruz

manifestado por el Espíritu que acompaña y habita junto al ser humano. Por medio de esto Moltmann afirma que Dios sufre con y por su creación, a la vez que abre la posibilidad a la humanidad de encontrar esperanza en el sufrimiento. Sin embargo, en el desarrollo de su propuesta le quita a Dios los atributos históricamente sostenidos por la Iglesia como la omnipotencia, la omnisapiencia, la inmutabilidad; a la vez que resta importancia a la resurrección de Cristo considerando que la esperanza escatológica presentada en esto es más importante en sí que si este hecho fue real o no.

Posteriormente, ya en el siglo XXI, una nueva propuesta se levanta de la mano de Samuel Renihan, quien desde la teología bautista-reformada confesional, propone la impassibilidad como un atributo de Dios en su sentido más radical. Argumenta que, al ser Dios ontológicamente inmutable, es también ontológicamente impassible. Desde la concepción del Renihan cualquier emoción o afecto en Dios implicaría un cambio en el Ser de Dios lo cual sería bíblica y confesionalmente insostenible. De igual forma, para Dios sería imposible sufrir pues todo cuanto acontece en el mundo obedece al desarrollo del decreto eterno de Dios. Para el autor cuando las Escrituras hacen uso de antropomorfismos o antropopatismos para referirse al Creador, no están revelando de manera estricta cualidades del carácter de Dios, y, por tanto, tales pasajes deben ser interpretados en función de la acción presentada. Por consiguiente, cada vez que la Biblia presenta alguna emoción en Dios esta debe ser entendida como una adecuación de la revelación de Dios al nivel ontológico de las criaturas para facilitar su entendimiento de la acción por Dios realizada en función del cumplimiento de su eterno e inmutable decreto. Por esta razón, al abordar pasajes que presentan en Dios algún afecto como parte de su ser, argumenta que lejos de enseñar que Dios tiene o experimenta sentimientos como las criaturas, estos se presentan en Dios como perfecciones propias de su Ser. Por otro lado, al referirse a Jesús y su muerte en la cruz, sostiene que al ser la naturaleza divina ontológicamente inmutable y por tanto impassible, Cristo solo experimentó sufrimiento en su naturaleza humana. De esta manera, para Renihan, por ser Dios omnipotente, omnisciente, e inmutable, la impassibilidad es también un atributo del Creador.

Por último, al estudiar y desarrollar la impassibilidad de Dios desde la confesionalidad reformada con la base y convicción de que las Escrituras son la Palabra de Dios, se reconoce que la Biblia enseña de manera clara que Dios es inmutable, pero esto se refiere a su esencia, a su carácter, a

sus atributos, a su decreto eterno y a su voluntad, no a sus afectos. De igual modo, la Escritura testifica que «Dios es amor» y que eterna y activamente las Personas de la Trinidad se aman mutuamente, así mismo enseña que Dios es «bienaventurado» y por tanto plena y perfectamente feliz en sí mismo. De esta manera, amor y bienaventuranza son emociones inmutables del Ser de Dios, y por tanto inalterables en el Creador. Por otro lado, las Escrituras muestran a Dios manifestando diferentes afectos al relacionarse con su creación, e incluso en algunas ocasiones cambiando su sentir respecto a una persona o asunto, pero siempre acorde a su carácter santo. Ambas realidades conviven por medio de la trascendencia e inmanencia de Dios, pues al ser trascendente con respecto a su creación es inalterable por causa de ella, y al ser inmanente se relaciona de manera íntima al punto de voluntariamente involucrarse sentimentalmente con ella. De esta manera, Dios siendo inmutable es también libre.

En cuanto al sufrimiento, se presenta en la creación como consecuencia de la entrada del pecado, transformándose en una condición irreversible de la naturaleza humana caída. En las personas, el sufrimiento puede presentarse como respuesta al pecado propio, o como una consecuencia del pecado ajeno, en ambos casos la naturaleza humana es incapaz de desligarse de este. Respecto a Dios, Él por ser santo e inmutable no conoce por sí mismo el sufrimiento pues no hay pecado en Él.

Por otro lado, al distinguir entre sufrimiento voluntario e involuntario, la trascendencia de Dios conlleva que no puede ser afectado o sometido a sufrimiento por nada ni nadie, y por tanto Dios no puede sufrir de manera involuntaria. Sin embargo, cuando la Biblia afirma que Jesús padeció por nosotros, manifiesta que lo hizo de forma voluntaria. Esto es posible sólo por la encarnación de Cristo relatada en los evangelios pues solamente allí las criaturas tuvieron la oportunidad de afectar a Dios por asumir Él naturaleza humana y habitar entre las personas. Por demás, al estar Cristo crucificado, Dios, por consecuencia del pecado de su pueblo, se dispone voluntariamente a sufrir.

Sin embargo, a pesar de Dios tener la capacidad de sufrir Él no se encuentra sufriendo junto a su creación pues, a pesar de Cristo seguir encarnado, hoy no se encuentra habitando entre las personas y por tanto no puede ser afectado por estas. Empero, esto no implica que Dios sea indiferente a los

padecimientos presentes en su creación, pues al ser inmanente está presente en todo sufrimiento de forma providencial. De igual manera, al Dios haber experimentado el sufrimiento por medio de la encarnación de Cristo, los padecimientos de las criaturas no son vivencias ajenas extrañas a Dios.

Finalmente, habiendo estudiado las diferentes posturas y conceptos de la impassibilidad en la deidad para tener un panorama de la forma en que se ha abordado y comprendido a lo largo de la historia y contrastarlo con lo propuesto desde la confesionalidad reformada, se puede establecer que:

(1) Al igual que el pueblo judío del periodo veterotestamentario, se reconoce la revelación de Dios plasmada en las Escrituras, independiente del recurso literario utilizado en su transmisión, como verdadera y única fuente de conocimiento del Creador inspirada por Él mismo, esto incluye las emociones o afectos que puedan estar contemplados en su exposición, más siempre se debe estudiar cada pasaje respetando el género literario en que se encuentra escrito y, de igual manera, sin atentar contra el carácter santo de Dios en la interpretación realizada.

Del mismo modo, (2) concuerda con lo defendido por los Padres de la Iglesia, los cuales, habiéndolo plasmado en sus credos, sostenían el sufrimiento y muerte de Cristo como un hecho real experimentado en la totalidad de la Persona y no sólo en su naturaleza humana. Y, por otro lado, con lo evidenciado en sus cartas donde sostienen que Dios no puede ser llevado involuntariamente al sufrimiento por ser distinto de su creación, más sin negar con esto que el Creador experimente emociones y afectos en la relación que sostiene con sus criaturas.

Por tanto, la Confesión de Fe de Westminster al afirmar que Dios es «sin pasiones», no pretende en forma alguna declarar que Dios sea incapaz de sentir emociones o afectos, ni tampoco negar el sufrimiento real de Cristo durante su pasión, sino que, por medio de tal declaración, enseña que Dios por su propia naturaleza divina es diferente de sus criaturas, pues al ser trascendente nada puede someterle involuntariamente al sufrimiento, al contrario, sus criaturas de naturaleza pasible son susceptibles a padecer por infinitas causas.

Considerando todo lo expuesto hasta ahora, se retoman las preguntas iniciales que motivaron esta investigación: ¿es la impasibilidad un atributo de Dios? Que la Confesión de Fe de Westminster declare que «Dios es sin pasiones» ¿implica que Dios es indiferente al sufrimiento de sus criaturas?

En base al estudio realizado, la impasibilidad no es un atributo de Dios, sino una cualidad de su trascendencia. Cuando los escritores de la CFW utilizaron la palabra «pasión» en su redacción, no respondían a una idea griega ni a una interpretación acorde a un contexto particular, sino al significado propio de la palabra desde su etimología latina en donde implica «no poder ser afectado de manera pasiva», en otras palabras, Dios no puede sufrir involuntariamente por causa o consecuencia de nada. Sin embargo, esto no debe ser entendido como ausencia de emociones en Dios, ni como incapacidad de experimentar afectos, sino como la facultad propia del Creador quien, siendo amor bienaventurado, al ser trascendente respecto de su creación, nunca corrompe su dominio propio ni su templanza.

Si Dios no fuera impasible, no podría ser una ayuda en los momentos difíciles pues sus emociones y afectos tomarían control de Él condicionando su respuesta, o impidiéndole proceder con moderación, o directamente inhabilitándole de actuar por causa del agobio. Si Dios no fuera impasible su amor y felicidad dependerían de su creación.

Con esta comprensión, que Dios sea impasible no implica que sea indiferente al sufrimiento de sus criaturas sino todo contrario. El ser humano puede encontrar consuelo en Dios ante el sufrimiento pues Él es soberano y por tanto sus planes nunca fallarán, es inmutable y por ende sus promesas nunca cambiarán; es inmanente y por eso siempre está junto a sus criaturas, es trascendente y por consiguiente su amor y bienaventuranza nunca se agotarán. Es compasivo y misericordioso, siempre atento al clamor del corazón contrito. Dios conoce y entiende el sufrimiento de la humanidad, pues voluntariamente se dispuso a sufrir cuando se encarnó en Cristo Jesús.

Bibliografía

Bavinck, H. (2011). *Reformed Dogmatics. Abridged in One Volumen*. Michigan, EE.UU: Baker Publishing Group.

Beckwith, R.T. (2008). El Canon del Antiguo Testamento. En P., Comfort (Ed.) *El Origen de la Biblia* (pp. 53-66). Illinois, EE.UU: Tyndale Español.

Beeke, J. & Smalley, P. (2019). *Teología Sistemática Reformada. Tomo II. Teología Propia*. Oregon, EE.UU: Kerigma.

Beltrán, J. (2013). Jürgen Moltmann: una aproximación a la Teología de la Cruz. *El Ágora USB*, 13 (1), pp. 243-260.

Berkhof, L. (2005). *Principios de Interpretación Bíblica*. Michigan, EE.UU: Editorial Libros Desafío.

Berkhof, L. (2009). *Teología Sistemática*. Michigan, EE.UU: Libros Desafío

Bertram, G. (2003). μακάριος. En Kittel, G. & Friedrich, G. (Ed.). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (p. 538). Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Birdshall, J.N. (2003). Filón. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 515-516). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Bosch, D. (2005). *Misión en Transformación*. Cambios de Paradigma en la Teología de la Misión. Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Bruce, F.F. (2003). Biblia. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 181-184). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Brueggeman, W. (2007). *Teología del Antiguo Testamento*. Un juicio a Yahvé. Salamanca, España: Sígueme.

Buller, B. (2003). Profetas, profecía. En Alexander, T., & Waker, D. (ed.). *Compendio de las ciencias Bíblicas Contemporáneas. Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco* (pp. 678-682). Barcelona, España: CLIE.

Cardona, J.A. (2015). *Filosofía Helenística*. Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos. España: Bonallettera Alcompas, S.L.

Carlos de Campo, H. (2002). *O Ser de Deus e os seus atributos*. Brasil: Cultura Cristã.

Conn, H. (1975). *Teología Contemporánea en el Mundo*. Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Costas, O. (1971). *La Iglesia y su Misión Evangelizadora*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora.

Demaray, D. (2001). *Introducción a la Biblia*. Florida, EE.UU: UNILIT.

Erickson, M. (2008). *Teología Sistemática*. Barcelona, España: Clie.

Ferrater, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. (5a. ed.) Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Fisher, M. (2008). La Literatura en los Tiempos Bíblicos. En P., Comfort (Ed.) *El Origen de la Biblia* (pp. 99-112). Illinois, EE.UU: Tyndale Español.

Fortin, C. (1977). *Diccionario Filosófico*. Santiago, Chile: Todamerica.

Gibellini, R. (1998). *La Teología del Siglo XX*. Santander, España: Sal Terrae.

Gooding, D.W. (2003). La Septuaginta. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 1327-1331). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

González, J. (2010). *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona, España: CLIE.

Gravriluk, P. (2012). *El Sufrimiento del Dios Impasible*. Salamanca, España: Sígueme.

Grudem, W. (2007). *Teología Sistemática*. Miami, EE.UU: Editorial Vida.

Harnack, A. (2006). *La Esencia del Cristianismo*. Barcelona, España: Biblioteca Sociológica Internacional.

Hauck, F. (2003). μακάριος. En Kittel, G. & Friedrich, G. (Ed.). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (pp. 538-539). Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Hendriksen, W. (2007). *Comentario al Nuevo Testamento. El Evangelio Según San Mateo*. Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Hendriksen, W. (2007). *Comentario al Nuevo Testamento. El Evangelio Según San Marcos*. Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Hodge, A.A. (1897). *Comentario de la Confesión de Fe de Westminster de la Iglesia Presbiteriana*. México: Imprenta Universal de David C. Smith.

Hodge, Ch. (1991). *Teología Sistemática: Volumen I*. Barcelona, España: Clie.

Hodge, Ch. (2010). *Teología Sistemática. Teología Reformada Clásica*. Barcelona, España: Clie.

Hoekema, A. (1995). *La Biblia y el Futuro*. Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Kittel, G. (2003). δοκέω. En Kittel, G. & Friedrich, G. (Ed.). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Leone, L. (1998). Introducción. En Santiago García-Jalón (ed. Trad.) *¿Por qué Cristo es uno?*, Cirilo de Alejandría. Madrid, España: Ciudad Nueva.

Michelen, S. (02 abril 2010). “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”. *The Gospel Coalition*. Recuperado de: <https://www.coalicionporelevangelio.org/entradas/sugel-michelen/dios-mio-dios-mio-por-que-me-has-desamparado/>

Michelis, W. (2003). πάσχω. En Kittel, G. & Friedrich, G. (Ed.). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (pp. 777-783). Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Mir, J.M. (1982). *Vox. Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino*. Barcelona, España: Biblograf.

Möller, K. (2005). Profetas y profecía. En B., Arnold & H., Williamson (ed.). *Diccionario del Antiguo Testamento: Históricos* (pp. 901-906). Illinois, EE.UU: CLIE.

Moltmann, J. (1975). *El Dios Crucificado*. Salamanca, España: Sígueme.

Moltmann, J. (1983). *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca, España: Sígueme.

Moltmann, J. (1992). La pasión de Cristo y el dolor de Dios. *Carthaginensia*, 8(13-14), pp. 641-659.

Nolland, J. (2016). Bendición y Desgracia. En Green, J., Brown, J., & Perrin, G. (Ed.). *Compendio de las ciencias Bíblicas Contemporáneas. Diccionario de Jesús y los Evangelios*. (pp. 105-109). Barcelona, España: Clie.

Norton, M. (2008). Los Textos y Manuscritos del Antiguo Testamento. En P., Comfort (Ed.) *El Origen de la Biblia* (pp. 159-219). Illinois, EE.UU: Tyndale Español.

Palmer, F. (2003). Amor, amado. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 48-50). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Prevosti, A. (2019). El Dios de Aristóteles. *Espíritu*, LXVIII(157), pp. 77-97.

Packer, J.I. (2003). Inspiración. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 630-632). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Packer, J.I. (2003). Revelación. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 1151-1154). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Packer, J.I. (2008). La Inspiración de la Biblia. En P., Comfort (Ed.) *El Origen de la Biblia* (pp. 29-37). Illinois, EE.UU: Tyndale Español.

Pink, A.W. (1977). *Los Atributos de Dios*. Barcelona, España: El Estandarte de la Verdad.

Popkes, E. (2016). Amor, mandamiento del amor. En Green, J., Brown, J., & Perrin, G. (Ed.). *Compendio de las ciencias Bíblicas Contemporáneas. Diccionario de Jesús y los Evangelios*. (pp. 14-19). Barcelona, España: Clie.

Rand, W. (1978). *Diccionario de la Santa Biblia*. Nashville, EE.UU: Caribe.

Renihan, S. (2022). *Dios Sin Pasiones: Manual Introductorio*. Santo Domingo, Ecuador: Legado Bautista Confesional.

Richard, L. (1982). *A Kenotic Christology: In the Humanity of Jesus the Christ, the Compassion of Our God*. EE.UU: University Press of America.

Ryrie, Ch. (1993). *Teología Básica*. Miami, EE.UU: Unilit.

Schneider, V. (2003). ὁμοιοπαθής. En Kittel, G. & Friedrich, G. (Ed.). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (pp. 668-670). Michigan, EE.UU: Libros Desafío.

Sporul, R.C. (2015). *Todos Somos Teólogos. Una Introducción a la Teología Sistemática*. Texas, EE.UU: Mundo Hispano.

Tasker, R. (2005). Mateus. Introdução e comentário. São Paulo, Brasil: Vida Nova.

Treir, D. (2005). Jesus Christ, Doctrine of. En Vanhoozer, K. (Ed.). *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Michigan, EE.UU: Baker Book House Company.

Trevijano, R. (1994). *Patrología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vine, W. (1999). *Aprenda el Griego del Nuevo Testamento*. Miami, EE.UU: Caribe.

Wallace, R. (2003) Sufrimiento. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (pp. 1295-1296). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Wessel, W. (2003). Bienaventurado. En Powell, D. (trad.) *Diccionario Bíblico Certeza* (p. 173). Leicester, Inglaterra: Certeza Unida.

Williamson, G.I. (2015). *La Confesión de Fe de Westminster. Para Clases de Estudio*. Medellín, Colombia: Poiema.

Wolters, A. (2005). Texto y crítica textual. En Arnold, B., & Williamson, H. (ed.). *Compendio de las ciencias Bíblicas Contemporáneas. Diccionario del Antiguo Testamento: Históricos* (pp. 1036-1042). Barcelona, España: CLIE.

Wright, C. (2010). *El Dios que No Entiendo. Reflexiones y Preguntas Difíciles Acerca de la Fe*. Miami, EE.UU: Vida.