

ARRIANISMO Y MODERNIDAD: LA RELEVANCIA DEL ANTITRINITARISMO Y DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA NATURAL DE NEWTON

ANTONIO RIVERA GARCÍA
Universidad Complutense, Madrid

Resumen

El artículo comienza analizando algunos manuscritos de Newton sobre la historia de la Iglesia en el siglo IV, en los que el científico se muestra favorable a la teología arriana. A continuación se expone que el antitrinitarismo de los arrianos es una teología voluntarista convergente con el voluntarismo que tanta importancia adquiere en la filosofía natural de Newton y en su renuncia a toda fórmula metafísica del mundo. Por último abordamos una cuestión central para la filosofía de la historia: la tesis de que la ciencia y la teología milenarista de Newton forman parte de la tendencia de la modernidad temprana hacia la *restitutio*, hacia la recuperación de las fuentes clásicas, ya se trate del atomismo antiguo o del arrianismo del siglo IV. A partir de Löwith y Blumenberg reflexionamos sobre los límites de esta supuesta *restitutio* y reivindicamos la novedad del enfoque newtoniano.

Palabras clave: Antitrinitarismo, Arrianismo, teología voluntarista, nominalismo, *restitutio*, milenarismo, modernidad.

Abstract

This article starts by analysing some of Newton's manuscripts on the history of the Church in the 4th century, in which the scientist takes a positive view of Arian theology. Then, it puts forward that Arian nontrinitarianism is a voluntarist theology that converges with voluntarism, which, in turn, is specially significant in Newton's natural philosophy and

Recibido: 01/09/2015. Aceptado: 16/12/2015.

in his rejection to any metaphysic formula of the world. Finally, we tackle an issue which is central to the philosophy of history: the theory maintaining that science and Newton's millenarianist theology are part of that tendency of early modernity to *restitutio*, to the revival of classical sources, whether it is ancient atomism or 4th century Arianism. Along the lines of Löwith and Blumenberg, we reflect on this supposed restitution and reclaim the newness of Newton's approach.

Keywords: Nontrinitarianism, Arianism, voluntarist theology, nominalism, *restitutio*, millenarianism, modernity.

1. La influencia de la historia eclesiástica en la teología voluntarista y antitrinitaria de Newton: la polémica entre arrianos y atanasianos

En los últimos años se ha demostrado que la filosofía natural de Newton no puede separarse de sus escritos teológicos¹. La mayor parte de ellos, por su carácter heterodoxo, han tenido hasta hace poco la condición de escritura esotérica. Es así necesario, como pretende este artículo, relacionar el heterodoxo —y oculto— antitrinitarismo arriano² de Newton con su filosofía

¹ Entre los estudiosos de Newton que han trabajado en esta línea, y cuyas obras hemos tenido presentes en este artículo, mencionaremos a F. E. Manuel, con su clásico libro *The Religion of Isaac Newton* (Oxford, Clarendon Press, 1968), a R. S. Westfall (*Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge, CUP, 1980), a M. Mamiani (*Isaac Newton: Trattato sull'Apocalissi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994), a J. Force y R. H. Popkin, los editores de dos volúmenes muy relevantes para el tema de este artículo (*Essay on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1990; y *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999), a Betty Jo T. Dobbs (*The Janus Faces of Genius*, Cambridge, Cambridge U. P., 1991) o a los trabajos de S. Snobelen o de R. Iliffe. Me opongo, en cambio, a todos aquellos que niegan que las creencias religiosas de Newton afectasen significativamente a su física. Entre estos últimos autores podemos citar a I. B. Cohen, "Introduction", en I. B. Cohen, G. E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; a R. Hall, *Isaac Newton: Adventurer in Thought*, Oxford, Blackwell, 1992; o, para citar algún especialista dentro del contexto hispano, a J. M. Sánchez Ron, "El mundo teológico e histórico de Isaac Newton", en I. Newton, *El templo de Salomón*, Madrid, Debate-CSIC, 1996.

² Recientemente se ha publicado en edición bilingüe el libro de Newton *Historia Ecclesiastica (De origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, editado y traducido por Pablo Toribio Pérez, Madrid, CSIC, 2014. Este libro, que reúne tres manuscritos inéditos de Newton sobre la historia eclesiástica del siglo IV y que fueron escritos entre los años 1686 y 1695, puede tener una importancia capital para comprender la teología antitrinitaria, arriana, del científico. Otros dos textos nos parecen de suma importancia para estudiar el arrianismo de Newton: la obra de la década de los noventa *Paradoxical Questions Concerning the Morals and Actions of Athanasius and His Followers*; y el tratado inédito en forma de carta que dirige a John Locke, *An Historical Account of Two Notable Corruptions of*

natural. El antitrinitarismo de este científico no fue una manifestación aislada en la Inglaterra del siglo XVII y principios del XVIII³. En este contexto, Newton se entregó al estudio de la literatura patrística y de la historia eclesiástica y llegó a la conclusión de que antes de Nicea el partido tradicional y ortodoxo era el arriano. Ello le llevó a defender en sus escritos esotéricos la *restitutio*, la vuelta al pasado ortodoxo de aquella Iglesia primitiva. Desde este enfoque, la Iglesia trinitaria, la forjada entre los años 325 y 381, entre el Concilio de Nicea y el de Constantinopla, fue responsable de imponer una falsa e idólatra religión *infernalis*.

Arrio, para Newton, expuso la creencia fundamental del cristianismo: el Hijo, que fue *engendrado* por Dios “antes de todos los siglos y de todas las criaturas”, no es consustancial o coesencial con el Padre. De acuerdo con esta teología, fue por medio del Hijo, “como por medio de una mano”, que todas las cosas fueron creadas por Dios Padre, quien, además, sigue gobernándolas⁴. En opinión del científico inglés, el obispo Alejandro malinterpretó en el siglo IV esta doctrina sobre el Mediador, sobre el Hijo al que también se le llama “Verbo o palabra de Dios”, porque difundió la opinión de que, para Arrio, Jesucristo existió después del tiempo y de que era mudable como el diablo. Dos errores que serían aumentados y difundidos por su diácono asistente, y luego más tarde obispo de Alejandría, Atanasio. Tras la excomunión de Arrio por el obispo Alejandro, la Iglesia oriental se dividió en dos bandos: el de los *homousianos*, liderado por Alejandro y Atanasio, y el de los eusebianos, liderado por Arrio y Eusebio de Nicomedia. La rehabilitación de Arrio y sus seguidores por Constantino, no impidió que un poco más tarde tuviera lugar la —a juicio de Newton— devastación de toda la Iglesia con Teodosio y con el Concilio de Constantinopla del año 381, un concilio que dio la victoria final a los *homousianos*.

Newton reconocía, no obstante, que el obispo Alejandro no se equivocó completamente, y, en consecuencia, no se alejó del todo de los eusebianos cuando, después de tergiversar la teología arriana por atribuirle la tesis de la *desemejanza* entre las sustancias de Padre e Hijo, argumentó “en favor

Scripture (1690), en donde aborda el uso corrompido que se hace de dos pasajes bíblicos (1 Jn. 5,7, 1 Tim. 3, 16) para defender el dogma de la Trinidad.

³ Una muestra de la presencia de esta doctrina heterodoxa son los casos del antitrinitario John Biddle, que muere en prisión en 1662, de William Whiston, que fue expulsado de Cambridge por su antitrinitarismo, o de Samuel Clarke, que en 1712 publica el libro *Scripture-Doctrine of the Trinity*, con el objeto de mantener una teología antitrinitaria compatible con el anglicanismo, de la que finalmente tuvo que retractarse.

⁴ I. Newton, *Historia Ecclesiastica*, p. 323.

de la semejanza de las *ousíai*, no de su identidad” o de su unidad⁵. Es decir, Alejandro no dijo que el Redentor y el Padre fueran uno, sino que, como los arrianos o eusebianos, afirmó que “el Hijo es la imagen del Padre”. El obispo reconoció, al entender de Newton, que Padre e Hijo son “dos naturalezas en cuanto a sustancia”. Esto explica también que el Concilio de Nicea, a pesar de condenar la teología arriana, acabara elaborando un credo que coincidía con la verdadera fe de Arrio⁶. Pues de Cristo se dijo entonces que era *homousios*, en el sentido de “*semejanza* de sustancia”, y no “de la misma sustancia”.

El científico inglés no apreciaba, sin embargo, las aporías a las que conducía este pensamiento de la semejanza o de la imagen. No advertía que la tergiversación de la que acusaba a lo *homousianos* o atanasianos se debía al hecho central de que Jesucristo fuera una metáfora, una semejanza, una mera copia del Padre. Decir que Cristo era sólo *semejante* al Dios Creador suponía reconocer que el Hijo era únicamente *Lógos* y sabiduría por analogía con el Padre, con el *Lógos* emanado y no creado, de forma que no se podía hablar de una identidad completa del semejante con el original. A todo ello subyacía una teología voluntarista para la cual Cristo existió por la voluntad, por la *decisión* libre, del Padre.

Los enemigos de Arrio⁷, empezando por Atanasio, entendieron que este Hijo creado, cuya naturaleza se diferencia existencialmente del Padre, o bien no era un verdadero Dios, o bien se trataba de un dios inferior. En realidad quedaba reducido a una simple imitación, como indicaba Alejandro, el obispo de Alejandría, en la carta del año 319 en la cual explicaba las opiniones heréticas de los arrianos. Sostenía Alejandro en dicha epístola que el teólogo excomulgado degradaba al Hijo a “*Lógos* y Sabiduría por catacrexis”. Según esta interpretación, Cristo se convertía en una metáfora, en una forma abusiva (*catachrestice*) o una traducción imperfecta de la verdadera divinidad. Por este motivo recibía su sabiduría por la voluntad del Padre, y no por su naturaleza o por ser consustancial con el Creador.

⁵ I. Newton, *Historia Ecclesiastica*, p. 317.

⁶ I. Newton, *Historia Ecclesiastica*, p. 429.

⁷ Sobre la controversia arriana, son imprescindibles R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*, Michigan, Baker Academic, 2005; y H. G. Opitz, “Urkunden zum arianischen Streit”, en el volumen III.1 de su edición de *Athanasius Werke*, Berlín, De Gruyter, 1935. Véase también el capítulo 5 (“Teología trinitaria y evolución de la teología imperial”), perteneciente al libro de José Luis Villacañas, “*Deificatio*” imperial y religión de salvación cristiana. *División de poderes en la genealogía de Europa*, Madrid, Trotta, 2016.

Probablemente, Alejandro y Atanasio temían las consecuencias derivadas de una teología que separaba el ser y la voluntad de Dios. Ante todo temían que el antitrinitarismo de Arrio, por rebajar la divinidad de Cristo o de la cabeza de la Iglesia, supusiera el reconocimiento de que los fieles no se relacionan directamente con Dios, con la naturaleza divina, sino con su imitación. Del mismo modo, debido a que al comer el cuerpo de Cristo no se participaba de la naturaleza divina, sino de su imagen o de una criatura imperfecta, se defraudaba las expectativas de un cristiano que, a través del rito eucarístico, quería ser deificado y unido a la genuina *physis* divina. Newton podría oponer a todo esto la tesis de que se trataba de una interpretación incorrecta, de que Arrio había afirmado también la perfección del Hijo⁸. Pero el científico no apreciaba la evidente contradicción entre esta última afirmación y el reconocimiento de la diferencia entre lo semejante y lo idéntico. Pues lo semejante, la copia, nunca puede gozar de la perfección del original.

Todo dependía para el arrianismo de la voluntad divina, empezando por la decisión de engendrar a Cristo, y continuando por la misma soteriología. Esta última no tenía un carácter ontológico, cósmico, no se trataba de un proceso natural y necesario (como tampoco va a ser para Newton el funcionamiento del mundo, de la naturaleza), sino moral. Era el resultado tanto del voluntario proceder de Dios con respecto a la criatura, como de la mimesis de un *Lógos* encarnado, el Hijo, que se encontraba en armonía ética con el Padre. La salvación dependía entonces de un *Lógos* que había sido elevado a Cristo por la inclinación buena de su voluntad. Según la interpretación de la teología arriana que hacen Alejandro y Atanasio, Jesucristo era, como cualquier otra criatura, mudable en su naturaleza, de modo que voluntariamente —y no necesariamente— permanecía bueno. Por esta razón, porque la bondad no suponía algo necesario a su naturaleza o sustancia, era sólo metafóricamente perfecto. El Hijo creado constituía, en definitiva, un principio, un orden, que era expresión de una voluntad —y no de una naturaleza— divina.

Atanasio y sus seguidores, con su trinitarismo, querían volver a una teología similar a la de Orígenes, a la del teólogo que, primero, estableció

⁸ Newton (*Historia Ecclesiastica*, p. 313) distingue entre la sabiduría ingénita o esencial al Dios creador y la sabiduría engendrada, que no sólo es distinta de la naturaleza completa y perfecta del Dios Padre, sino también irrelevante para su plenitud y perfección. Ahora bien, a pesar de esta diferencia sustancial, el inglés sostiene que también la sabiduría engendrada es perfecta y completa. Se lamenta seguidamente de la incorrecta interpretación atanasiana, que, no obstante, resulta comprensible cuando se trata de prevenir las consecuencias indeseables de una teología que acentúa excesivamente la diferencia entre Padre e Hijo.

la continuidad entre la voluntad, la mente y el ser divinos, después identificó el *Lógos* original con el alma de Cristo, y, finalmente, garantizó a los cristianos el contacto directo con el Dios sustancial. Atanasio vio también que detrás del voluntarismo extremo del arrianismo —y lo mismo se podría aseverar de la teología de Newton— se encontraba una teología negativa, según la cual Dios era impenetrable, insondable, porque todas las obras del mundo —lo único accesible a la criatura— eran devaluadas a una simple metáfora de la realidad auténtica. En cambio, para el cristianismo de Atanasio, el Hijo se convertía en el receptáculo de la integridad del ser divino. Por eso, para los atanasianos, el mundo creado, el orden cósmico que resultaba de la mediación de Cristo, ya no dependía de la decisión de un monarca divino que puede existir sin su Hijo, sino que era un reflejo de la naturaleza divina —su primera imagen—, y no una imagen de una imagen. En las antípodas de esta reflexión se encontraba el arrianismo de Newton, que, como comprobaremos en el siguiente apartado, resultaba convergente con la teología voluntarista —con el Dios omnipresente y omnipotente— de sus escritos científicos.

2. La teología voluntarista en los escritos científicos o exotéricos de Newton

Los célebres comentarios del *Scholium generale* de los *Principia*, en su segunda edición (1713), y las cuestiones 28 y 31 de la segunda edición inglesa (1717) de la *Óptica*, permiten concluir que la filosofía natural de Newton tiene como fin llegar a Dios como primera causa del mundo⁹, y que este Ser Supremo es el Dios de la teología voluntarista. En estas obras de filosofía natural, el científico inglés se refiere a una divinidad que, aparte de crear el mundo, sigue gobernándolo. Lejos del deísmo, o del mecanicismo que afirma la existencia de una naturaleza capaz de continuar su curso autónomamente tras la Creación, el Dios de Newton ejerce ininterrumpidamente su poder y gobierno sobre todas las cosas naturales¹⁰. Este gobierno ininterrumpido exige la omnipresencia divina. De otra manera, si el Creador no estuviera presente en todas partes, las cosas no podrían ser afectadas

⁹ En la primera carta que dirige a Bentley, de 10 de diciembre de 1692, Newton confirma que tal es el objetivo de los *Principia*. Cf. I. Newton, *Cuatro cartas al Dr. Bentley. Carta al honorable Sr. Boyle sobre la causa de la gravitación*, Madrid, Editorial Complutense, 2008, p. 29.

¹⁰ Cf. H. G. Alexander (ed.), *The Leibniz-Clarke Correspondence*, New York, The Philosophical Library, 1956, p. 22.

permanentemente por la primera causa. Sólo una sustancia viviente, y no la materia, puede percibir y actuar, pero tiene que hacerlo allí donde esté presente. A este respecto es indiferente que se trate de Dios o del alma espiritual de la criatura. Ahora bien, mientras el alma del hombre percibe las imágenes de las cosas en su sensorio propio y su voluntad actúa sobre ellas indirectamente, esto es, a través de los órganos del cuerpo, Dios, estando presente en todas partes porque el espacio es *como si (tamquam)* fuera su sensorio, percibe las cosas mismas y actúa directamente sobre ellas. Este es un saber, como se expresa en la cuestión 28 de la *Óptica*, que se puede extraer del mismo examen de los fenómenos¹¹.

En relación con esta dimensión de la voluntad, Clarke explicaba que “nada puede actuar ni ser afectado allí donde no está presente”¹². Esto implica que, como el Creador debe estar presente en todo, el espacio absoluto —infinito— es una de sus propiedades o atributos esenciales. Se entiende así que Newton, en la cuestión 31, escriba que la divinidad, al hallarse en todas partes, puede mover, formar y reformar con su voluntad cada una de las cosas del universo que se encuentra en su sensorio uniforme e infinito. Y, por supuesto, lo hace en un grado mucho mayor “de lo que nosotros somos capaces con nuestra voluntad de mover las partes de nuestro cuerpo”¹³. Newton, legitimado por las Escrituras, según las cuales el hombre ha sido creado a imagen de Dios, utiliza la analogía entre el sensorio de la criatura y el del Creador. El sensorio es el lugar del cerebro desde donde el ser humano percibe la realidad, y, al parecer, Newton consideraba que tal sensorio constituía el asiento extenso de la sustancia sensitiva espiritual¹⁴. Siguiendo esta analogía, el espacio infinito sería el sensorio de la divinidad¹⁵. Pero el científico inglés, aun haciendo referencia a la analogía — semejanza — entre

¹¹ “¿No se sigue de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente que ve íntimamente las cosas mismas en el espacio infinito, como si fuera en su sensorio, percibiéndolas plenamente y comprendiéndolas totalmente por su presencia inmediata ante él?” (I. Newton, *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 320).

¹² C. Solís, “Notas a la presente edición”, en I. Newton, *Óptica*, p. 434.

¹³ I. Newton, *Óptica*, p. 348.

¹⁴ C. Solís, “Notas a la presente edición”, p. 433.

¹⁵ Así resume Addison, en el *Spectator* (n.º 565, 1714), este pensamiento: Newton llama al espacio infinito “*sensorium* de la cabeza divina. Los brutos y los hombres poseen sus [...] pequeños sensorios, con los que aprehender la presencia y percibir las acciones de unos pocos objetos que están contiguos a ellos [...]. Pero, puesto que Dios Todopoderoso no puede sino percibir y conocer todo aquello en lo que reside, el espacio infinito da lugar al conocimiento infinito y es, como si dijéramos, un órgano de omnisciencia.” (Cit. C. Solís, “Notas a la presente edición”, p. 434).

sensorios¹⁶, subrayaba, como no podía ser de otro modo para un teólogo voluntarista y arriano, su infinita diferencia.

Newton tenía muy en cuenta las objeciones que le hiciera Leibniz acerca de esta analogía. Objeciones que, por lo demás, ocuparán un lugar central en el célebre intercambio epistolar entre el alemán y Clarke. Leibniz pensaba que el autor de la *Óptica* ofrecía una visión antropomórfica del Creador porque la analogía del espacio con el sensorio divino equivalía a identificar la divinidad con el alma del mundo (*anima mundi*). Haciéndose eco de estas críticas, el científico inglés se vio en la necesidad de aclarar que la metáfora organológica no era adecuada para pensar la divinidad. Pues dicha metáfora se había empleado tradicionalmente para resaltar la heterogeneidad de las partes del cuerpo, mientras Dios es un “ser uniforme [homogéneo], carente de órganos, miembros o partes”. Newton no incurrió en panteísmo porque siempre negó que el mundo fuera el cuerpo de Dios, y las partes del mundo las partes de la divinidad. Lo importante consistía en admitir que todas las criaturas están subordinadas a la voluntad divina, la cual se halla “por todas partes presente en las cosas mismas”. No es cierto —concluía Newton— que el Ser supremo sea el alma de ellas, “del mismo modo que el alma humana no es el alma de las imágenes de las cosas transportadas por los órganos de los sentidos hasta el lugar de la sensación”¹⁷.

Más allá de este debate sobre la analogía entre los sensorios, Newton pretendía, con la teoría del espacio infinito, combatir el ateísmo que podría derivarse del cartesianismo. En contra de Descartes, que convertía la extensión en materia, el inglés pretendía demostrar el carácter espiritual del espacio y su radical diferencia con el concepto de cuerpo. Lo cierto es que, a partir de Newton, quien en este aspecto estaba muy influenciado por el *Enchiridium Metaphysicum* de Henry More, se va a considerar la existencia del espacio vacío e inmaterial como una clara prueba en favor de la existencia de la suprema sustancia incorpórea¹⁸.

Newton agregaba que esta sustancia suprema, Dios, es para los hombres fundamentalmente dominio. En el *Scholium generale* indicaba que la divinidad supone una palabra *relativa* o relacionada con los siervos. Un

¹⁶ En su obra *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*, Newton subrayaba la semejanza entre el alma de la criatura y la de Dios, pues “la analogía entre las facultades divinas y las nuestras es mayor de la que los filósofos han visto hasta ahora. La Sagrada Escritura atestigua que hemos sido creados a imagen de Dios.” (Cit. Carlos Solís, “Notas a la presente edición”, p. 433).

¹⁷ I. Newton, *Óptica*, p. 348.

¹⁸ E. Cassirer, *El problema del conocimiento II*, México, FCE, 1993, pp. 423-424 y p. 428.

ente perfecto, absoluto e infinito, debe ejercer por fuerza el mando sobre el universo¹⁹. A este *dominus Deus* se le honra por su señorío o dominación, y no por sus cualidades metafísicas. La fidelidad a Dios no se debe relacionar con su esencia —la eternidad, la omnisciencia, la ubicuidad, etc.—, la cual apenas resulta comprensible para un hombre que en esta materia es tan ignorante como un ciego en relación con los colores, sino con sus acciones, esto es, con “su buena voluntad y arbitrio” (“his good will and pleasure”) sobre todas las cosas²⁰.

El newtoniano método científico experimental, la observación de los fenómenos, si bien llevaba a reconocer al Dios voluntarista o del dominio, no servía, en cambio, para explicar el ser y los atributos divinos, por cuanto el ser finito —una imagen, una copia— siempre ha de tener un conocimiento limitado, imperfecto, del ser infinito. La filosofía natural de Newton conducía a la estricta separación entre la voluntad y el ser divinos porque del conocimiento de la naturaleza del mundo —el resultado de la voluntad suprema— no se podía extraer ninguna conclusión segura sobre la misma naturaleza divina. Tan sólo se podía tener algo claro sobre su obra. El mundo corpóreo o material —los fenómenos analizados por el filósofo natural— no mantenía ninguna conexión interior y necesaria con la existencia de Dios, sino que, por el contrario, era el resultado de su omnipotente voluntad²¹. Esta discontinuidad entre la naturaleza del mundo y la naturaleza de Dios ya se encontraba claramente expuesta en la teología del arrianismo contra la cual se dirigieron los atanasianos. Discontinuidad que, siglos más tarde, afirmará el nominalismo en contra de la escolástica anterior. De ahí la conveniencia de examinar, como se comentará en el último apartado, las afinidades, y también sustanciales diferencias, que existen entre la teología de Newton y el nominalismo.

La enorme distancia que separa la naturaleza de la criatura de la de Dios se corresponde también con el abismo que se abre entre el conocimiento de una y de otro: el Dios de Newton —escribía Clarke— contempla las cosas originarias por su comunidad presente e inmediata con ellas, mientras que, como se indicaba al principio de este apartado, la criatura lo hace a través de su comunidad con las copias o imágenes de las cosas formadas en su

¹⁹ I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1972, pp. 760-761.

²⁰ Esta cita pertenece a uno de los manuscritos de Newton donde comenta un pasaje bíblico del Antiguo Testamento (2 Reyes, 17, 15-16). Cit. en F. E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1974, pp. 21-22.

²¹ Cf. E. Cassirer, *El problema del conocimiento II*, p. 419.

cerebro²². Agregaba Clarke a este respecto que las cosas concretas “se desintegrarían en la nada” si se separara de ellas la divinidad²³.

Una vez más debemos insistir en que, para la criatura humana, la divinidad aparece sobre todo como voluntad. Lo poco que podemos conocer de la esencia de la primera causa está relacionado con el análisis de los conceptos –no de los fenómenos– con los cuales comprendemos la naturaleza, como los de espacio y tiempo infinitos. El verdadero ser de este espacio y tiempo no se puede encontrar en las cosas observables, las cuales son —como indicaba Raphson— “débiles sombras de la verdadera realidad” que nunca alcanzarán la infinitud de la causa suprema. El análisis conceptual de la propia existencia de Dios lleva a concluir que se trata de un ser extenso, ya que de lo carente de extensión no puede desarrollarse jamás nada extenso. Además, como tampoco puede coincidir con la extensión limitada, divisible e imperfecta de los cuerpos empíricos porque entonces no podría estar presente en todas las cosas, es forzoso que su extensión y duración sean “ilimitadas y constantes, simples e indivisibles en sí mismas”²⁴.

La filosofía de Newton lleva, finalmente, a renunciar a una fórmula metafísica del mundo que nos permita acceder al *en sí* de las cosas. Con Newton y Locke aparece una nueva teoría epistemológica de la física que considera al *hecho* lo original y al *principio* lo derivado. De ningún principio, por muy universal que sea, se puede afirmar *a priori* su verdad. Debe esperar ser confirmado, fundamentado, por la observación empírica²⁵. En contra del ideal deductivo de Descartes, Newton y su escuela afirman la coexistencia experimental y regular de propiedades, como extensión y forma, movimiento y reposo, gravedad e inercia, pero no es posible derivar unas de otras. Pues, aparte de las cualidades o propiedades ya descubiertas de la materia, siempre es posible que se descubran otras en el futuro. No existe, desde este punto de vista, una esencia de la que podamos derivar todos los fenómenos; algo que resulta coherente con el Dios de la voluntad absoluta que, como se decía en la cuestión 31 de la *Óptica*, puede llegar incluso a cambiar las leyes naturales. Para la ciencia newtoniana, no se

²² En la cuestión 28 indica que, debido a percibir únicamente “las imágenes” de las cosas, no accedemos “inmediatamente” al conocimiento de Dios: “Lo que en nosotros percibe y siente, sin embargo, sólo ve y contempla las imágenes de esas cosas que son transportadas por los órganos de los sentidos hasta nuestros pequeños sensores. Así, aunque cada paso verdadero dado en esta filosofía no nos lleva inmediatamente al conocimiento de la causa primera, con todo, nos acerca a ella, por que ha de ser tenida en gran estima.” (I. Newton, *Óptica*, p. 320).

²³ E. Cassirer, *El problema del conocimiento II*, p. 418.

²⁴ E. Cassirer, *El problema del conocimiento II*, p. 422.

puede explicar una propiedad a partir de otra, como hace Descartes, para quien todas las cualidades materiales se reducen a la pura extensión, la cual es la verdadera esencia del mundo corpóreo. Por tanto, la filosofía natural newtoniana lleva a conformarse con “la simple coexistencia empírica de los diferentes caracteres, tal como lo muestra la experiencia”²⁶.

Toda esta filosofía natural, dirigida contra los sistemas materialistas que prescindían del gobierno constante de Dios sobre la naturaleza, es convergente con la teología arriana de Newton, con una reflexión teológica que ensalza la voluntad divina. Esta teología decía que los atributos metafísicos —y no engendrados— del Dios Padre, los propios de la sustancia o esencia divina, infinitud, omnisciencia, omnipotencia, etc., no son inherentes a un ser engendrado como el Hijo²⁷. Este último, el Mediador entre el Creador y la criatura, no sólo debe ser considerado algo semejante —una metáfora— y no idéntico al Padre, sino también, aunque en la versión del arrianismo ofrecida por Newton no se siga hasta el final esta lógica, un ser imperfecto, como siempre lo es la copia en comparación con el original. Si imperfecto es el Mediador, aún más lo será el hombre, cuyo conocimiento siempre tendrá los límites a los que antes nos referíamos. El Dios de la voluntad aparece en este contexto al servicio de la filosofía moderna de Newton, que, al mismo tiempo que afirma la facultad humana para conocer inductivamente y la potencia de la criatura para actuar sobre el mundo, se desdobra en una filosofía crítica —escéptica— que subraya los límites intelectuales y volitivos del hombre.

La reflexión en torno a la teología arriana nos invita a pensar que si el Mediador, el Hijo de Dios, fuera de la misma naturaleza que el Padre, sería factible para la criatura —cuyo contacto directo con la divinidad y verdad suprema es sólo a través de este Hijo— un conocimiento verdadero, y ya no metafórico o basado en imágenes, de lo que son realmente las cosas. Por eso, la perspectiva arriana de Newton nos instala en la sospecha de que la ciencia moderna no escapa como desearía de la retórica, de la metáfora, del imperio de la analogía o de la razón insuficiente, esto es, de una razón que nunca puede acceder a la cosa en sí²⁸.

²⁵ E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, FCE, 1993, pp. 72-73.

²⁶ E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, pp. 81-82.

²⁷ Newton comentaba a este respecto que Alejandro y los atanasianos cometieron la herejía de dar el nombre de Hijo a los atributos no engendrados del Dios Padre, y de este modo dividieron “al único y simplicísimo Dios en dos sustancias” (*Historia Ecclesiastica* p. 319).

²⁸ Esto explica, según Cassirer (*Filosofía de la Ilustración*, pp. 79-80), que, para la escuela de Newton, un principio tan fundamental como la “uniformidad de la naturaleza”, en virtud del cual las leyes actuales seguirán funcionando en el futuro, no se funde en supuestos

3. La voluntarista teología de la historia de Newton: apocalipsis, *restitutio* y modernidad

En la introducción a su edición de la *Historia Ecclesiastica*, Toribio Pérez considera que la obra de Newton forma parte de la tendencia de la modernidad temprana hacia la *restitutio*, hacia la vuelta a las fuentes clásicas. Sostiene que un buen número de los científicos modernos, Copérnico, Servet, Giordano Bruno, Kepler, Galileo, se vinculan, entre 1516 y 1669, con una tradición interrumpida. Toribio plantea aquí una de las cuestiones fundamentales en la querrela sobre la secularización: la de la modernidad como ruptura o continuidad con respecto al saber premoderno. Agrega sobre este tema que la querrela entre los antiguos y modernos es más bien un “artificio retórico”, ya que la historia intelectual del siglo XVII “puede narrarse en buena medida como la historia de los distintos esfuerzos por asegurar la continuidad entre la tradición grecolatina y bíblica y la nueva ciencia”²⁹. En esta última parte del artículo pretendemos, sin embargo, cuestionar esta tesis a partir del análisis de la teología de la historia de Newton y de su ya comentada teología arriana.

El editor de la *Historia Ecclesiastica* critica implícitamente que la tesis de la discontinuidad o de la completa novedad de la ciencia moderna sirva para comprender a Newton. Pues sólo si es falsa tal ruptura, resulta posible vincular sus descubrimientos científicos, las novedades que aporta en este campo, con sus estudios y concepciones teológicas que suponen una vuelta al arrianismo, al cristianismo eusebiano anterior a los célebres y decisivos concilios del siglo IV.

Ciertamente, la *restitutio* no sólo tiene una dimensión religiosa. Newton creía además que su filosofía natural entroncaba con el atomismo de los antiguos, de “los más ancianos y célebres filósofos de Grecia y Fenicia”, como así lo reconocía en la cuestión 28 de la *Óptica*. Admitía en este mismo texto que con posterioridad se corrompió el pensamiento antiguo que hacía “del vacío, los átomos y la gravedad de los átomos los primeros principios de su filosofía, atribuyendo tácitamente la gravedad a una causa distinta de la materia densa”³⁰. La doctrina de la gravitación universal aparecía entonces

lógicos sino en un razonamiento retórico como el de la “suma bondad del Creador”. Según este argumento, Dios quiere este principio porque, en caso contrario, el género humano perecería en poco tiempo.

²⁹ P. Toribio, “Estudio introductorio”, en I. Newton, *Historia Ecclesiastica*, p. 25.

³⁰ Tras esta corrupción de la verdad se acabó —y, sin duda, Newton tenía en mente el cartesianismo cuando escribía estas palabras— “imaginando hipótesis para explicar mecánicamente todas las cosas y relegando a la metafísica todas las demás causas.” (I. Newton, *Óptica*, p. 319).

como un redescubrimiento de ideas similares sostenidas por los filósofos antiguos.

En la cuestión 28 no lo expresaba claramente, pero, en escritos privados y comentarios a amigos, el científico inglés no sólo consideraba que la omnipresencia de Dios es la causa de la ubicuidad de la gravedad³¹, sino que llegaba a afirmar que también los mismos antiguos habían sostenido esta tesis³². Newton pretendía realizar de este modo algo tan arriesgado como conectar el atomismo antiguo con la cristiana y voluntarista doctrina de la omnipresencia divina. De ahí la necesidad de abordar el problema de si la ciencia newtoniana constituye una novedad, o más bien una reformulación del pensamiento de los antiguos o de los filósofos premodernos. Se trata en el fondo de reflexionar sobre la *legitimidad* de la ciencia moderna, sobre si realmente constituye una novedad, que es, por lo demás, una de las cuestiones centrales de la filosofía de la historia.

3.1. *Los dos pilares de la teología de la historia de Newton: milenarismo y restitucionismo.* La obra del autor de los *Principia* parte de una específica filosofía —o, aún mejor, teología— de la historia, que se sustenta sobre un doble pilar, sólo aparentemente contradictorio: providencialismo y *restitucionismo*. El pensamiento providencialista de Newton se caracteriza por afirmar la efectiva intervención de la divinidad en el curso —lineal, teleológico— de la historia; por centrarse en los libros apocalípticos de la Biblia (*Daniel* y *Apocalipsis* de Juan); y por anunciar un final apocalíptico o una segunda venida de Cristo.

En relación con este primer pilar providencialista de la teología de la historia, las profecías apocalípticas sirven, según Newton, para edificar la verdadera Iglesia, que triunfará al final de los tiempos, tras la *parousia* o segunda venida de Cristo. Al igual que la Reforma magisterial de Lutero y, sobre todo, de Calvino, el *radical* Newton considera que la verdadera Iglesia, la perfecta, es invisible o, como escribe Mamiani, “virtual”³³, ya que está compuesta exclusivamente por los elegidos de todos los tiempos y lugares. Las Iglesias visibles están integradas, en cambio, por elegidos y condenados, y su misma pluralidad constituye un testimonio de su imperfección. Las profecías bíblicas cumplen aquella función porque ante todo permiten

³¹ I. Newton, *Escolios clásicos* (“Newton’s Scholia”, p. 241), cit. en S. D. Snobelen, “La luz de la naturaleza. Dios y filosofía natural en la *Óptica* de Isaac Newton”, *Estudios de Filosofía* 35 (2007), 29. En las cartas a Bentley, el científico inglés se expresa también en este sentido. Cf. I. Newton, *Cuatro cartas al Dr. Bentley...*, pp. 42-43, 47 y 54.

³² S. D. Snobelen, “La luz de la naturaleza...”, 29.

³³ M. Mamiani, “Newton e l’Apocalisse”, *I Castelli di Yale*, I (1), 1996, 8.

algo tan difícil —lo cual explica en parte su oscuridad— como reconocer al Anticristo, que a menudo adopta una apariencia próxima a la verdad. El *Apocalipsis* de Juan —explica Newton en su tratado sobre esta obra— ayuda a no cometer un error parecido al de los judíos que no reconocieron a Cristo. Después de la primera venida del Salvador, se trata más bien de no dejarse embaucar por el astuto Anticristo. Para ello resulta fundamental disponer de una correcta interpretación de las profecías. En esta materia, Newton es deudor tanto de la *Clavis apocalyptica* de Joseph Mede como del manual —todavía perteneciente a la tradición aristotélica— de lógica y retórica de Robert Sanderson, *Logicae artis compendium* (1618).

Con respecto a esta dimensión milenarista del autor inglés, resulta muy importante el paralelismo que ha establecido Mamiani³⁴, el editor del tratado newtoniano sobre el apocalipsis, entre la hermenéutica bíblica y el método matemático-experimental de los *Principia*. En ambos casos, se trata de devaluar la imaginación privada, la arbitraria o subjetiva interpretación, ya sea de la profecía bíblica (palabras de Dios), ya sea de los fenómenos o hechos naturales (obras de Dios). La tesis de la imaginación defectuosa del ser humano se halla íntimamente vinculada con la teología voluntarista examinada en los puntos anteriores, esto es, con la teología de stirpe arriana que subraya la imposibilidad de acceder de forma natural o directa al ser en sí de las cosas. Desde este punto de vista, la herejía es el resultado de haber confiado más en la propia imaginación, en las propias capacidades, que en el sentido verdadero de la palabra revelada.

Según Mamiani, la imaginación privada que tergiversa la interpretación de las Escrituras se corresponde en Newton con las hipótesis imaginadas por los filósofos que no atienden a la realidad de los fenómenos. Si se admite el principio de *hypotheses non fingo*, el método deductivo se ha de rechazar porque parte de un principio inventado, de un producto de la imaginación, y no de lo único cierto: los fenómenos naturales que son obra de Dios. Por lo demás, las tres fases del método hermenéutico, las que permiten elaborar reglas de interpretación, definiciones y proposiciones, se aplican tanto a la interpretación de la naturaleza como de la Biblia. Newton pretendía de este modo que la interpretación de la profecía tuviera la misma “claridad y certeza con la que se puede aprender una demostración de Euclides”³⁵.

En relación con el segundo pilar, el de la *restitutio*, en los borradores de una obra proyectada en la década de los ochenta, *Theologiae gentilis*

³⁴ M. Mamiani, “La scienza esatta delle profezie”, en I. Newton, *Trattato sull’Apocalisse*, cit., pp. XXX ss.; y M. Mamiani, “Newton e l’Apocalisse”, cit., 9-15.

³⁵ I. Newton, *Trattato sull’Apocalisse*, cit., p. 37.

*origines philosophicae*³⁶, Newton comentaba que Dios había revelado a Noé y sus hijos la ciencia y la religión verdaderas. Cabía hablar en los orígenes de la historia de la humanidad de una estrecha conexión entre el sacerdote y el científico, entre la religión y la ciencia, que todavía podía apreciarse mucho tiempo después en la construcción de los templos, cuya estructura era un reflejo de la estructura del mundo, del verdadero santuario divino. El mismo Newton consagró a esta cuestión la obra *El templo de Salomón*³⁷.

Sostenía el científico y teólogo inglés que, al principio de la historia, todas las naciones, que vivían juntas en Caldea bajo el gobierno de Noé y sus hijos, adoraban a un solo Dios y observaban la misma ley moral. Con el paso del tiempo este culto verdadero se corrompió, y los distintos pueblos antiguos se inventaron —sobre todo los egipcios— una pluralidad de dioses. Adaptaron la religión a sus propias historias e identificaron los dioses con sus antepasados, reyes y héroes. Los pueblos antiguos —escribía Newton en la mencionada obra sobre los orígenes filosóficos de la teología gentil— terminaron adorando, aun con nombres distintos, a doce dioses, que representaban los siete planetas, los cuatro elementos y la quintaesencia o quinto elemento. En el final de la cuestión 31 de la *Óptica* también se aludía a la corrupción del culto verdadero después del gobierno de Noé y sus hijos. La historia de la humanidad se convertía así en una historia sujeta a ciclos de corrupción y purificación. El mismo cristianismo se había corrompido después de la primera venida del Hijo, y por esta razón se debía esperar una segunda llegada de Cristo a la Tierra. Sólo entonces —concluía Newton— se produciría el triunfo definitivo de la religión verdadera, y se pondría fin al ciclo de corrupciones y purificaciones.

Podríamos vincular este pensamiento con el *restitucionismo* o restauracionismo del siglo XVI, esto es, con un fenómeno religioso caracterizado por buscar la verdad en el comienzo. Para esta corriente, que es una de las marcas características de la Reforma Radical³⁸, del mismo antitrinitarismo de Miguel Servet, la verdadera religión y norma de vida, la perfección, se halla en el origen, en los tiempos antiguos en que se produjo la revelación.

³⁶ Sobre este libro de Newton, cf. R. S. Westfall, *Never at Rest...*, cit., y el ensayo del mismo Westfall, “Isaac Newton’s *Theologiae Gentilis Origines Philosophicae*”, en W. Warren Wagar (ed.), *The Secular Mind. Transformations of Faith in Modern Europe*, New York, Holmes & Meier, 1982, pp. 15-34.

³⁷ I. Newton, *El templo de Salomón*, Madrid, CSIC, 2009 (2ª ed.).

³⁸ Según G. H. Williams (*La reforma radical*, México, FCE, 1983, p. 410), “el *locus biblicus* de este restitucionismo o restauracionismo radical es el versículo de los *Hechos de los Apóstoles*, 3:21, que habla (en la Vulgata) de unos tiempos escatológicos de ‘restauración de todas las cosas’ (*tempora restitutionis omnium*)”.

Pero el restitucionismo no era un movimiento conservador, ya que ante todo se traducía —como también pone de relieve la teología de Newton— en una actitud crítica frente a la *tradicón* de la Iglesia católica o papista, y en un intento de reforma integral, con independencia de que fuera interpretada como una restitución de la pureza perdida.

El pensamiento de la *restitutio* anunciaba la vuelta a un pasado puro o anterior a la corrupción del culto divino y de la ciencia o saber verdaderos. Sin embargo, no cabe hablar de contradicción entre los dos pilares de la newtoniana teología de la historia, el providencialismo milenarista y el restitucionismo, ya que la milenarista perfección futura suponía la vuelta a unos *míticos* orígenes perfectos. En el fondo, la compleja teología de la historia de Newton se ajustaba perfectamente a la tradicional interpretación bíblica de la historia, de la que Karl Löwith nos habla en su obra sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia. De acuerdo con esta interpretación, también para Newton la historia es un rodeo para llegar al comienzo. No es más que el tiempo intermedio entre el principio y el final, entre el más extremo pasado y el más extremo futuro. Para el cristianismo, “las primeras y las últimas cosas se conectan en Jesucristo como redentor”³⁹. Ese periodo intermedio lo es de actos siempre repetidos de corrupción o rebelión y de entrega o purificación, hasta que al final, en el futuro, se consume la historia con la *parousia* o segunda venida de Cristo. La teleología histórica, la evolución progresiva de la historia cristiana de la salvación, conduce finalmente a la pureza de los inicios. En un mismo movimiento quedan unidos futuro y pasado con el objeto de negar la radical —definitiva— historicidad y contingencia del ser humano.

Todo ello resulta coherente con el pensamiento de la modernidad que depende de un horizonte *metahistórico*, de un final en el que desaparece para siempre el mal de la contingencia y de la finitud, en el que todas las cosas ocupan su verdadero y definitivo lugar. Newton sigue la estela de este pensamiento porque asume que el sentido de la historia humana se desplaza hacia ese futuro extremo en el que se pondrá fin a la misma historia, con independencia de que suponga restituir la pureza perdida. Futuro que, como también explicó Karl Löwith⁴⁰, constituye la clave de la moderna filosofía de la historia porque es lo único que proporciona sentido al discurrir cronológico.

³⁹ K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 227.

⁴⁰ K. Löwith, “Del sentido de la historia”, en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998.

Más allá de la newtoniana retórica de la *restitutio*, que está lejos de ser contraria a una filosofía de la novedad o de la modernidad, la teología voluntarista de la historia —inherente a un proceso de perfeccionamiento o purificación— se opone a la antigua o premoderna metafórica del círculo. Se opone en el fondo a una metafórica que está relacionada con lo acabado y finito, con la repetición y el esquema del eterno retorno, con la ausencia, en suma, de auténtica novedad. Blumenberg, el autor que ha corregido parcialmente la interpretación de filósofos que, como, Karl Löwith, acentúan la continuidad entre premodernos y modernos, señala que podría comprenderse buena parte de los procesos espirituales de la modernidad como “derrocamientos de la metafórica del círculo”. Añade el autor de *Paradigmas para una metaforología* —y quizá esto sirva para comprender mejor el pensamiento de Newton— que Nietzsche vinculaba la ciencia moderna, que no cree en la metafórica del círculo y que considera el curso circular de los astros como algo devenido y no original, con el concepto voluntarista de Dios, con el dios arbitrario⁴¹. Es decir, conectaba el saber moderno con un Dios capaz de poner fin a la historia o de convertir en un simple tiempo intermedio la ininterrumpida sucesión de épocas de corrupción y purificación.

El pensamiento de la *restitutio* no debe engañarnos: la ciencia moderna sí supone una novedad, una ruptura, aunque no sea completa, con respecto al pensamiento premoderno. Blumenberg es quien mejor lo ha explicado en su magna obra *Die Legitimität der Neuzeit*. Ciertamente es irracional la teoría del comienzo absoluto, la pretensión cartesiana de un comienzo *ex nihilo* de la ciencia, pero también lo es negar la novedad de la ciencia moderna y no advertir, como trataremos en el siguiente apartado, las profundas diferencias que existen entre el atomismo de los antiguos y el de los modernos, o entre la teología voluntarista de los nominalistas y la de Newton.

3.2. *Los límites del restitucionismo, o la novedad de la ciencia newtoniana: discontinuidad entre la teología voluntarista premoderna y la moderna.* Puede ser muy útil para nuestra valoración de la *restitutio* en Newton, el capítulo de *La legitimidad* en donde Blumenberg compara la crisis de la Antigüedad y la medieval⁴². Precisamente, este capítulo comienza con la discusión entre Leibniz y Clarke a propósito de la conexión de la física de Newton con la teología voluntarista. En esta controversia, el segundo

⁴¹ H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, p. 254.

⁴² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 159-204.

negaba que el acto de la creación divina pudiera ser justificado racionalmente, y, por ende, rechazaba el leibniziano principio de razón suficiente. Leibniz, en cambio, consideraba que una teología fundada en la voluntad absoluta impedía que el hombre dispusiera de una concepción fiable de la naturaleza o del mundo. Pensaba además que tal teología resultaba equivalente al sistema del azar absoluto de los epicúreos.

Blumenberg intenta demostrar en su libro que la teología de la voluntad absoluta, cuyo tipo ideal sería la nominalista, y el atomismo epicúreo tienen una función histórica muy diversa, a pesar de coincidir en aspectos esenciales como la ausencia de *ratio creandi* o la afirmación de que puede existir una pluralidad de mundos. El autor de *La legitimidad* también va a demostrar que, cuando al inicio de los tiempos modernos, se retomaron algunas de las tesis del atomismo, van a ser utilizadas en un sentido inédito para los antiguos. Pues, en lugar de servir para mirar con indiferencia los procesos naturales y así perder el miedo que impide la felicidad, el atomismo moderno va a convertirse en un instrumento para la autoafirmación humana, para manifestar el compromiso del hombre con el mundo. Este cambio se explica porque los modernos deben reaccionar contra algo que desconocían los antiguos: el pensamiento teológico que, como el nominalista, subrayaba la insuficiencia de la razón humana para comprender y disponer del mundo.

El análisis del capítulo de Blumenberg también nos permite apreciar que no toda teología voluntarista tiene las mismas consecuencias, a pesar de partir de idéntico presupuesto. Acerca de la disposición del mundo, el nominalismo arroja, como veremos más adelante, un resultado muy distinto al del voluntarismo newtoniano. Ciertamente, la teología voluntarista suele afirmar la radicalidad de una voluntad injustificada que todo lo justifica, que ni puede ser limitada por principios, ni ser accesible al *lógos* humano. A la actividad creadora de Dios no se le puede aplicar aquellos principios con los cuales el ser humano comprende el mundo, como el de economía, un principio que lleva a conocer la naturaleza de acuerdo con conceptos clasificadores. La teología nominalista conduce asimismo a negar el *universale ante rem*, por cuanto el ser singular que nace de la nada no puede existir antes bajo la forma conceptual. Desde este punto de vista, la identificación de un ser con otras criaturas concretas sólo nos autoriza a hablar de imitación o semejanza, pues en relación con la potencia absoluta de Dios cada una de sus criaturas es original. Frente a la abundancia creadora, a la compleja o infinita realidad propia del Creador, el hombre debe conformarse con su economía clasificatoria, metafórica, artificial. En principio, la teoría newtoniana del conocimiento por inducción, a partir de los hechos singulares y no de hipótesis o de principios *a priori*, procede de una teología similar. Teo-

logía que subraya las limitaciones de una razón cuyo sensorio, en contraste con el de la divinidad, es inevitablemente finito y, por ello, necesita hacer uso de la retórica argumentación por analogía.

Una teología voluntarista como la nominalista que tanto destaca la *potentia absoluta Dei*, afirma también la posibilidad —siempre abierta para Dios— de crear una pluralidad infinita de mundos, aunque lo importante sea la decisión, cuya razón resulta insondable para el ser humano, por la que crea el nuestro. Esta misma posibilidad de una pluralidad de mundos tiene como consecuencia en el epicureísmo algo muy distinto: la *indiferencia* con respecto al nuestro. La razón de tal indiferencia se debe a que el universo es fruto del azar, y no de una voluntad suprema, es decir, a que el resultado del movimiento caótico de los átomos podría haber dado lugar a otro cosmos. Indiferencia que, por lo demás, se convierte en condición de posibilidad de la felicidad, pues ya no hay que preocuparse o inquietarse por lo que existe por sí mismo, por lo que resulta del desarrollo natural de las cosas.

En cambio, de la posibilidad de una pluralidad de mundos se sigue en la teología nominalista todo lo contrario: la merma de la confianza del hombre en sí mismo, la pérdida de la seguridad o de la fe que pueda tener en su razón para conocer y dominar el mundo⁴³. La criatura humana, en el marco de la teología nominalista, ni puede acceder a la *ratio creandi*, ni puede estar segura de estar en el mejor de los mundos posibles porque el Ser supremo siempre puede crear otro mejor. De esta manera, la *potentia absoluta Dei* se traduce en impotencia del hombre; o lo que es lo mismo, la fe en el Dios voluntarista del nominalismo genera desconfianza —falta de fe— en el ser humano. Desde esta perspectiva sólo puede proporcionar seguridad a la criatura el Dios de la salvación que se ha limitado a ejercer la *potentia ordinata*. Blumenberg señala que, contra aquella pérdida de confianza, va a reaccionar la modernidad en sus inicios buscando un instrumento, un método o un equipamiento que sí permita comprender y disponer del mundo. Ese método va a ser la matematización de la naturaleza y su conformidad con una ley.

⁴³ H. Blumenberg, en el capítulo comentado de *Die Legitimität...* (pp. 178-179), considera fundamental la reacción teológica que tuvo lugar en 1277 cuando el obispo de París, Stéphane Tempier, condenó una lista de proposiciones, entre las cuales se encontraba la prueba aristotélica de la unidad del mundo como limitación filosófica de la omnipotencia divina. Desde este momento, el interés por la racionalidad de la Creación y por su inteligibilidad humana fue sustituido por una fascinación especulativa en torno al predicado teológico de la absoluta libertad y poder divinos.

El nominalismo llega sin pretenderlo, sin ser consciente de ello, a un resultado que conecta con la contradicción gnóstica entre Creación y Salvación. En realidad, podríamos decir que a lo largo de toda la Edad Media, desde el arrianismo hasta el nominalismo, esto es, siempre que se ha interpretado la imagen de Dios resaltando el aspecto de su diferencia con el original o de la ausencia de este último, y no el aspecto de la identidad o de la presencia, se impone la tensión entre la idea filosófica o especulativa de Dios y la bíblica. Desde este último enfoque, el bíblico, resulta muy relevante para comprender a la propia divinidad el interés especial que ésta muestra por el hombre, mientras que, desde el primero, el especulativo, ya no se tiene necesidad ni de la criatura ni del mundo para que Dios sea perfecto o para que sea glorificado.

Se produce así en la teología nominalista un problema que ya habían detectado los padres atanasianos en el arrianismo: la contradicción entre la teología y la cristología, o entre la teología centrada en el Dios autosuficiente, dentro de cuyo marco no es necesaria la referencia a la criatura humana, y la teología centrada en el Dios hecho hombre. Con la acentuación del Dios máximo de la *potentia absoluta*, o en otros términos, con el absolutismo teológico, se minaba la función del Mediador, el Hijo, que era la de proporcionar seguridad y consuelo existencial situando a la humanidad en el centro de la historia espiritual. Se comprende entonces que, frente a la primera gran manifestación de teología voluntarista que es el arrianismo, se reaccione con una teología trinitaria que pretendía revalorizar el papel de la criatura en la historia de la Salvación. Para ello era necesario suturar la escisión entre el ser y la voluntad de Dios, y afirmar la continuidad e identidad sustancial entre el Creador y el Mediador. Igualmente, ya en los albores de la modernidad, se va a reaccionar contra el nominalismo por no cumplir la función esencial de dar sentido a la existencia humana. En este caso, la reacción se tradujo, según Blumenberg, en una estrategia secularizadora de autoafirmación del hombre. Estrategia que, de acuerdo con el Grocio de *De iure belli ac pacis*⁴⁴, podía fundamentarse, bien en un ateísmo hipotético que permitía hacer ciencia *como si* no existiera el Dios de la *potentia absoluta*, bien en un deísmo hipotético que llevaba a hacer ciencia como si la divinidad omnipotente no gobernara el mundo o las cosas humanas.

Cuando llegamos a Newton, a una nueva versión de la teología voluntarista, que incluso se vincula con un fenómeno antitrinitario tan temprano en la historia eclesiástica como el arrianismo, está claro que el saber sobre Dios —o más bien, la ausencia de saber metafísico sobre él— ya no produce

⁴⁴ H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, CEC, 1987, p. 36.

aquel efecto de generar una completa desconfianza en la razón humana y en el mundo. Efecto negativo que sí se había derivado de la teología nominalista centrada en un Dios infinitamente alejado de la criatura, si bien servía al menos para eliminar la *terrible* sospecha de que el Ser Supremo fuera hecho a imagen de la criatura, o de que tan sólo fuera una proyección de las aspiraciones de esta última⁴⁵. Ciertamente, todas las teologías voluntaristas, desde el arrianismo a Newton, pasando por Calvino⁴⁶, tienen el efecto positivo —desde el punto de vista teológico— de eliminar el antropocentrismo, pero al mismo tiempo no pueden evitar, en mayor (nominalismo) o menor (Newton) medida, el escepticismo con respecto a las facultades humanas⁴⁷. Ahora bien, el voluntarismo teológico del científico inglés se desarrolla en un contexto diverso al del nominalismo, en un contexto en el que la teología ya no es incompatible con la autoafirmación del hombre.

La teología newtoniana asumió, en concreto, una doble función: por un lado, la de combatir las implicaciones ateas de los nuevos sistemas materialistas, lo cual exigía acabar antes con las seguridades metafísicas del cartesianismo, que partía de la separación materia-espíritu, y con una forma de argumentar que se servía de hipótesis o de principios universales *ante rem*; y, por otro, la de reformar o purificar la filosofía moral y las instituciones cristianas. Newton seguía la tradición teológica voluntarista cuando afirmaba que lo conocido sobre el mundo a través del método inductivo, a partir de los hechos singulares o de los *efectos* de la obra de Dios, no se

⁴⁵ H. Blumenberg, *La Passion selon saint Matthieu*, Paris, L'Arche, 1996, p. 140.

⁴⁶ Calvino, que llevó a su máxima expresión la teología voluntarista del dios omnipotente, mantuvo en su juventud una posición que algunos interpretaron como próxima al antitrinitarismo. Estas acusaciones quizá se encuentran en la raíz de su ulterior obsesión por esta cuestión y de su intervención en la trágica muerte de Servet. Calvino apunta cierto antitrinitarismo en la primera edición de la *Institución de la Religión Cristiana*. Si Caroli acusó de arrianismo al reformador ginebrino después de leer esta primera edición, es porque su trinitarismo no era tan contundente como lo sería en el futuro. Quizá este malentendido se debiera a que en principio no quería conceder ningún valor a la tradición en materia dogmática; es decir, a que quería atenerse exclusivamente a la Biblia, en donde no aparece en ninguna parte la terminología trinitaria. El mismo Calvino llegaba a decir en su correspondencia que “nous avons juré la foi en un seul Dieu, et non en Athanase, dont le symbole n'a été approuvé par aucune Église légitime” (cit. F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Ginebra, Labor et Fides, 1985, p. 33).

⁴⁷ Este es también el caso del *escéptico* Calvino. Según Leo Strauss, el reformador ginebrino es el adversario real del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza y el teólogo que, al tiempo que afirma la existencia de un dios omnipotente dotado de una voluntad insondable, subraya la insuficiencia de las facultades del hombre. Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, pp. 199-206.

traducía en saber metafísico sobre los atributos y la esencia divina o sobre la realidad auténtica —en sí— que solo puede conocer el Ser Supremo. En cambio, sí se traducía, y por ello se colocaba lejos del universo nominalista, en saber sobre la voluntad divina, sobre su teología histórica —el orden o el fin de la historia—, y sobre la filosofía moral o sobre cómo ordenar nuestra vida de acuerdo con el querer divino. Acerca de esto último, se apuntaba al final de la cuestión 31 que la culminación del saber sólo tendría lugar cuando el desarrollo de la filosofía natural influyera sobre el perfeccionamiento de la filosofía moral⁴⁸. Desde luego, fragmentos como este último no llevan a desconfiar en la razón humana, si bien es preciso advertir —como insiste Cassirer— que el voluntarista Newton transitaba la misma vía que hizo inaccesible para los modernos un conocimiento metafísico sobre la realidad o sobre la cosa en sí. Leo Strauss⁴⁹ sostiene que los modernos compensaron esta pérdida con un salto hacia delante, con la politización del saber y con un ansia por transformar el mundo y las instituciones humanas, empezando por las religiosas. Los escritos teológicos de Newton, como su historia eclesiástica del siglo IV sobre el fin del arrianismo, deberían leerse antes en este sentido que como una erudita investigación situada al margen de sus principales investigaciones científicas.

⁴⁸ I. Newton, *Óptica*, p. 350.

⁴⁹ Véase sobre este tema el final del capítulo primero de L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.