

LA VISIÓN TRANSFORMADORA

LA CONFORMACIÓN
DE UNA COSMOVISIÓN CRISTIANA

Brian J. Walsh
J. Richard Middleton

Traducción de
Víctor Manuel Morales

EDITORIAL CLIE
Barcelona

PREFACIO DEL TRADUCTOR

En gran medida la iglesia no ha alcanzado a entender a cabalidad el significado profundo y radical del llamado a ser la sal y la luz del mundo que nuestro Señor Jesucristo hizo en el sermón del Monte. La carencia de una comprensión integral del Reino de Dios, y de la misión que el pueblo de Dios ha recibido, nos ha obligado a predicar un Evangelio cuyo poder pareciera no sólo poco efectivo sino completamente irrelevante, parcial y ajeno a casi todos los sectores y esferas de la vida. Al trazar las causas de esta desgracia empobrecedora, vemos que se trata del problema de una visión y perspectiva fracturada y en tensión que injustamente escinde el mundo en esferas mutuamente excluyentes y alejadas de su legítimo Creador y origen. Este libro nace en respuesta a la imperiosa necesidad de que el pueblo de Dios se esfuerce por recobrar una cosmovisión bíblicamente forjada que nos conduzca a amar a Dios y a serle fiel y obediente, de manera comunitaria, en todas las esferas de la vida, creadas y redimidas por nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

Quisiera expresar mi agradecimiento al Dr. Adolfo García de la Sienna por su decisión de incluir la traducción de esta obra en la Biblioteca de Filosofía Cristiana; a su esposa, Luz María de García de la Sienna, quien tuvo a su cargo la cuidadosa edición y tipografía de este libro; a los miembros de PIRE-LA (*Partners in Reformational Education-Latin America*) por su generoso financiamiento del proyecto de traducción; a Gilberto Flores y Citlali Díaz de Flores de la Iglesia Nacional Presbiteriana *Camino, Verdad y Vida* de Monterrey, México, por amablemente permitirme trabajar en su computadora para la edición de la traducción, y por su hospitalidad y amistad; al Secretario Nacional del COMPA (Compañerismo Estudiantil Universitario), David Bahena, así como al presidente del Comité Nacional del COMPA, Vicente Roldán, por prestarme sus computadoras, por su hospitalidad, amistad y veladas.

Mtro. Víctor Manuel Morales

CONTENIDO

Prefacio del traductor	v
1 ¿Qué son las cosmovisiones?	1
1. La cosmovisión y la cultura	3
2. El análisis de las cosmovisiones	17
2 La cosmovisión bíblica	27
3. Con base en la creación	29
4. El reconocimiento de la caída	47
5. La transformación por la redención	57
3 La cosmovisión moderna	75
6. El problema del dualismo	77
7. El desarrollo del dualismo	91
8. El surgimiento de la cosmovisión secular	101
9. Los dioses de nuestro tiempo	115
4 La cosmovisión bíblica en acción	131
10. Una respuesta cultural cristiana	133
11. Cosmovisión y erudición	147
12. Un marco de referencia filosófico	159

Parte 1

¿QUÉ SON LAS COSMOVISIONES?

CAPÍTULO 1

LA COSMOVISIÓN Y LA CULTURA

En un café Antonio había estado hablando con nosotros por un largo rato. Aunque podíamos entender su problema, nos era imposible abordarlo. No podíamos cruzar el golfo interpuesto entre nuestras maneras de percibir. Era la clase de golfo que separa dos formas de vida, dos cosmovisiones.

Antonio había venido a Canadá a estudiar comercio, con la intención de regresar a Singapur y entrar en el mundo de los negocios. A su regreso iba a contraer matrimonio con una chica con la que había tenido una relación por algunos años. Aunque no estaban oficialmente comprometidos, se suponía dentro de su contexto cultural que se casarían.

Pero algo paso. En su segundo año en Canadá Antonio se hizo cristiano a través del grupo de InterVarsity en su universidad. Empezó a crecer como persona en formas que nunca había anticipado. Como seguido pasa en estos periodos de crecimiento, los planes anteriores comienzan a cambiar. Antonio llegó a la conclusión de que no estaba enamorado de su novia allá en Singapur, y empezó a enfriar la relación en sus cartas. Finalmente le fue necesario regresar a casa para romper definitivamente.

Cuando Antonio nos contó su historia, estábamos impresionados con la integridad moral tanto de lo que había hecho como de la manera en que lo había hecho. Ahora que tenía que regresar, sin embargo, Antonio era un joven quebrantado y deprimido. Porque había terminado su relación, su familia lo había rechazado. Su padre le había dicho: “Eres peor que un animal; aun los animales muestran agradecimiento”.

Ante los ojos de sus padres y ante los ojos de los padres de su novia anterior, Antonio había cometido un pecado imperdonable. Había hecho pedazos las esperanzas y expectativas de su familia al ser desleal a una mujer que había sido su prometida. En la cultura del hogar de Antonio la lealtad es uno de los deberes morales más altos de todos.

Esta historia ilustra de una manera dolorosa el carácter penetrante de las cosmovisiones. La familia de Antonio “vio” lo que había hecho de manera

completamente diferente de como nosotros lo “vimos”. Lo que valió para nosotros fue la integridad del carácter de Antonio. Vimos a un hombre joven que rechaza esconderse detrás de miles de millas que lo separaban de una situación no placentera. Vimos a un hombre joven tanto abierto como sensitivo en la manera en que trató a su ex-novia. Aunque sus padres pudieron haber notado estas admirables características en Antonio, con todo, no vieron su importancia. Vieron en primer lugar una falta de lealtad y de gratitud.

Tenemos aquí dos formas diferentes de ver — en efecto, dos cosmovisiones. No obstante, lo que hizo la situación aún más dolorosa fue que las dos cosmovisiones entraron en guerra dentro de Antonio mismo. Aunque algunos digan lo contrario, la conversión a Jesucristo no borra de tajo los años de haber sido criado en otra visión religiosa. Antonio sabía que como cristiano sus acciones se fundamentaban en el amor y en la honestidad, pero en su corazón oriental las acusaciones de sus padres aún le recordaban duramente su casa. ¡Tal vez en realidad sí era el canalla que su padre decía que era!

Esta batalla de cosmovisiones, esta tensión fundamentalmente espiritual, acosó y deprimió a Antonio por meses. Lo mejor que pudimos hacer como amigos cristianos fue reafirmar su lado cristiano en esta batalla. Tratamos de levantarle su autoestima reafirmandole su valor ante los ojos de su Señor, y de sus hermanas y hermanos cristianos.

Este libro trata de cosmovisiones. Las cosmovisiones se entienden mejor cuando las vemos encarnadas, desarrolladas en modos de vida concretos. No son sistemas de pensamiento, como las teologías y las filosofías. En cambio, las cosmovisiones son marcos de referencia perceptuales. Son formas de ver. Si queremos entender lo que la gente ve, o qué tan bien la gente ve, necesitamos observar cómo anda. Si se tropiezan con ciertos objetos o chocan con ellos, entonces podemos suponer que están ciegos a ellos. Por el contrario, sus ojos no sólo pueden ver, sino, de hecho, fijan su mirada en otros objetos particulares.

Dos ejemplos ilustran el punto. Primero veremos como las prácticas en la crianza de los niños en el Japón difieren de aquellas en Canadá y luego contrastaremos las perspectivas respecto de la tierra mantenidas por la cultura dominante de Norteamérica con las de la cultura indígena.

ACERCA DEL BAÑO DE BEBÉS

En 1959 la antropóloga Margaret Mead colaboró en la producción de una película llamada “Las cuatro familias”.¹ La película capta un día en la vida de cuatro familias, es decir, cuatro culturas diferentes: la India, Francia,

¹ *The Four Families* [*Las cuatro familias*], National Film Board, 1959 (escrita y producida por Ian McNeil).

Japón y Canadá. Las familias son familias campesinas, de clase social más o menos equivalente. El contraste entre las familias japonesa y canadiense es especialmente sobresaliente.

La familia japonesa es una familia extensa; los abuelos paternos viven con la familia del hijo mayor. El bebé pasa la mayor parte del tiempo en la espalda de su mamá — un cuadro todavía común en las comunidades orientales en las grandes ciudades norteamericanas. En la película el consejo de los abuelos tiene la autoridad. La sabiduría de la abuela es especialmente importante en la crianza de los niños. En efecto, Mead observa que la madre es dominada por su suegra. Cuando llega el tiempo de bañar al bebé, la madre le pasa el bebé a la abuela en una gran bañera; la abuela sostiene al bebé cerca de su cuerpo y lo lava. Hay limones que flotan en el agua para protegerlo del mal.

En el hogar hay altares sinto y budista, ante los cuales los adultos realizan ceremonias religiosas cortas, adorando a los dioses y a los ancestros. Los hijos comparten juguetes delicados y cuidadosamente manufacturados. Ni el hermano ni la hermana pueden exigir derechos individuales sobre ninguno de los juguetes.

Al final de la película a una japonesa, quien funge como referencia, se le pregunta qué características se socializaron en los niños japoneses. Respondió que deberían convertirse en seres dóciles, gentiles, obedientes, sumisos y dependientes.

Ahora vemos a la familia canadiense. Lo que nos llama la atención de inmediato es que a los niños en esta familia nuclear se les anima a desarrollar autosuficiencia, autoconfianza e independencia. Cada niño tiene sus juguetes y se le enseña a respetar los derechos de propiedad del otro. Cuando un niño (un niño varón) se muerde la lengua durante la cena, se le amonesta a no llorar como un niño. Además, la acción de dar gracias por los alimentos no es hecha por el papá sino por uno de los niños.

La parte más interesante es el baño de la bebé. El ritual se realiza con gran eficiencia. Parece casi un evento médico cuando la nariz y los oídos son inspeccionados con algodones. En vez de estar en la tina experimentando la cercanía de un padre, la bebé es dejada sola. Al observar que la mamá batalla con la bebé con el paño para lavarse, Mead comenta: “Otra vez, el énfasis recae en la independencia, en el ser asertivo, y en el desarrollo del poder de voluntad”. Mientras que al bebé japonés (como a los niños franceses e indios) se le da pecho y se le pone a dormir con una canción de cuna, al bebé canadiense se le ha destetado a temprana edad. A la hora de dormir se le da una mamila y se le pone en la cuna. Se apaga la luz y la puerta se cierra. Nada de canciones de cuna.

Por supuesto, no toda familia japonesa o canadiense vive exactamente como las de esta película. También, la película data del tiempo cuando los roles familiares en Japón eran más tradicionales y cuando el libro *Baby and*

Child Care [El bebé y el cuidado del niño] de Benjamin Spock era la biblia de muchas jóvenes familias de *baby boomers* en Norteamérica. Con todo, estos dos patrones de vida familiar arrojan luz sobre la naturaleza de las diferencias de cosmovisión entre dos culturas.

Cuando vemos una cultura, estamos viendo las piezas de un rompecabezas. Podemos ver el funcionamiento de diferentes instituciones como la familia, el gobierno, la escuela, las instituciones cúlteras (iglesias, templos, sinagogas, etc.) y los negocios. Observamos diferentes modos de recreación, diferentes deportes, transportación, y hábitos alimenticios. Cada cultura desarrolla una vida artística y musical únicas. Todas estas actividades culturales son piezas del rompecabezas.

Las preguntas son: ¿Cómo armamos el rompecabezas de nuevo? ¿Cómo es que las piezas se interrelacionan? ¿Cuál es el patrón de la cultura? ¿Hay una llave que abra el patrón? Sí. El elemento central que arma las piezas del rompecabezas en una totalidad coherente es la cosmovisión que tiene el rol principal en la vida de esa cultura.

Así que si hemos de entender por qué una familia japonesa es tan diferente de una familia canadiense (o porque Antonio tenía que sufrir tanto por el rompimiento de su relación), necesitamos entender las cosmovisiones distintas que están en vigor. ¿Por qué la abuela es tan importante en el Japón y en otras culturas orientales? ¿Por qué tiene el honor de bañar al bebé? ¿Por qué deben los niños compartir sus juguetes delicados y artesanalmente muy bien trabajados? ¿Por qué los niños son criados para ser dóciles, gentiles, sumisos, y dependientes? Aunque cada una de estas preguntas tiene muchas respuestas, entenderemos el estilo de vida japonés mejor si conocemos más su visión de vida.

LA GENTE SUPREMA

La cosmovisión tradicional japonesa se forma a través de tres religiones antiguas: sintoísmo, confucianismo y budismo. Estas religiones no compiten unas con otras en Japón. En cambio, se juntan para formar la visión de vida dominante para la cultura. En su texto de estudio intitulado *Japan: A Way of Life* [Japón: Un modo de vida], los autores Arnold De Graaf, Jean Olthuis y Anne Tuininga ofrecen esta perspectiva:

Todas estas tres religiones formales del Japón hacen hincapié en el sentido de lealtad de grupo y en la obligación hacia los superiores. Practicar estas cosas como un estilo de vida requiere de autonegación y autocontrol. La persona individual tiende a negar sus necesidades y deseos personales, y a perderse a sí misma en los intereses de grupo. Su sentido de importancia personal radica en ser un miembro leal del grupo. Por

lo tanto, nadie puede triunfar en la vida sin el apoyo y aprobación del grupo.²

El egoísmo es visto como destrucción de la armonía original entre el hombre y la naturaleza, entre hombre y hombre, y entre el hombre y él mismo. La lealtad al grupo es el único camino para retomar esa armonía porque tal lealtad no da lugar al egoísmo. Y ¿qué es el grupo?

El grupo es, en primer lugar, la familia. “Traer deshonra al nombre de la familia es la peor cosa que una persona puede hacer”.³ Tal deshonra muestra tanto deslealtad como ingratitud a los superiores de uno en la familia. La lealtad y la gratitud también se extienden a los ancestros. Según DeGraaf, Olthuis y Tuininga, la familia está “formada por una línea de descendencia ininterrumpida a través de los siglos. El espíritu de cada ancestro continúa viviendo, y es todavía parte de la familia”.⁴ La adoración de los ancestros, o la piedad filial, es una parte central del estilo de vida japonés.

Pero la familia última no es sólo la línea de descendencia de una familia extendida. Es la nación como un todo. Los japoneses tienen una creencia tradicional que es la de que son los descendientes directos de la diosa del sol *Amaterasu-Omi-Kami*. Tal descendencia les destina a ser la gente suprema de la tierra. Por lo tanto, la lealtad última es hacia la nación.

Todas estas facetas son parte integral de la visión de la vida que tienen los japoneses. Aunque está lejos de ser global, arrojan luz sobre el estilo de vida de los japoneses y orientales. El lugar de los abuelos en la familia está firmemente establecido en tanto que la piedad filial tradicional se promueva. Y los niños no necesitarán proteger sus propios juguetes porque también se les socializará para que sean humildes y sumisos. Por razones religiosas se les inculca la gentileza, la obediencia, la docilidad y la dependencia —porque el egoísmo es la raíz de la desarmonía y porque la familia nacional debe tomar el liderazgo mundial. Esto sólo puede pasar si la gente es leal.

El sentido religioso de la lealtad estaba en el corazón de las maniobras militares en la Segunda Guerra Mundial. De ninguna otra nación en esa guerra se podía esperar la clase de lealtad ofrecida en el autosacrificio que era práctica común entre las fuerzas militares japonesas. Después de la humillante derrota en 1945, el honor del Japón se destacó a través de la eventual superioridad económica del Japón sobre el Occidente. La industrialización de posguerra era un intento religioso de compensar el orgullo nacional.

No obstante, la forma que tal industrialización tomó ha sido diferente del capitalismo occidental. Debido a su visión religiosa de la vida, Japón puede contar con una fuerza laboral dedicada y leal. La empresa industrial

² Arnold H. DeGraff, Jean Olthuis y Anne Tuininga, *Japan: A Way of Life [Japón: Un modo de vida]* (Toronto: Joy in Learning Curriculum Development and Training Centre, 1980), p. 145.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 62.

no es una batalla individualista entre gerencia y obreros, sino un esfuerzo nacional. Los trabajadores relacionan con la compañía con la lealtad que caracteriza todas sus vidas. El empleo es para toda la vida, y no un bien para venderse al mejor postor en el mercado laboral.

Este sentido fundamental de lealtad y gratitud también explica el por qué de la herida que Antonio experimentó, debido a que las cosmovisiones del Japón y de Singapur tienen raíces similares. Romper una relación no es sólo un asunto personal en la relación entre un hombre y una mujer; tuvo ramificaciones religiosas.

Puesto que un capítulo posterior tratará de la cosmovisión norteamericana y occidental en detalle, podemos ser breves en nuestro estudio de la familia canadiense aquí. El contraste con la familia japonesa es claro. Los valores infundidos a los niños canadienses —independencia, individualidad, y auto-confianza— son casi lo directamente opuesto a los valores japoneses de dependencia, lealtad y obediencia. A la bebé no se le da la satisfacción del pecho de su madre, ni de una canción de cuna antes de dormir. Está sola, sosteniendo su propia mamila; se espera que se vaya a dormir como los adultos cuando se apaguen las luces. Y a los niños se les da más libertad, ya sea al responder o al luchar por un paño para la cara.

¿Por qué los niños canadienses son criados así? La herencia judeocristiana, con ese hincapié en el interés de Dios hacia nosotros como personas individuales, es una de las razones. Cada ser humano tiene valor y es importante ante los ojos de Dios. Pero hay otras razones también; el individualismo de la cosmovisión occidental es contrario a las nociones de comunidad, servicio y Cuerpo de Cristo. El mundo occidental hace hincapié en el individuo porque ve a las personas como autónomas. El Renacimiento abogó por el hombre que se hace a sí mismo. El espíritu emprendedor norteamericano defiende a la persona que triunfa por sí sola, aquella que es asertiva y que tiene confianza en sí misma.

La vida contemporánea norteamericana exige que la gente tenga estas cualidades. La vida de negocios, por ejemplo, no es una vida de lealtad hacia una compañía, destinada a mejorar el honor nacional. Los norteamericanos participan en las compañías sin obligaciones nacionales en lo absoluto —son, de hecho, compañías multinacionales. El propósito del trabajo es el de crear seguridad económica y opulencia material en primer lugar para los individuos y sus familias nucleares. Si otra compañía ofrece más dinero y mejores beneficios, el ganador de sueldos pasa por alto la lealtad y la gratitud al aceptar el nuevo trabajo.

Tal sociedad necesita individuos agresivos, no un grupo leal de miembros. Sin la fuerza de la piedad filial, los abuelos en tal sociedad individualista por lo general viven aparte de sus niños. Cuando no pueden más valerse por sí mismos, la gente de edad es “colocada” en instituciones donde es atendida

por profesionales. En tal sociedad el anciano se convierte en inútil y es, en consecuencia, descartado. Como no son económicamente productivos, se supone entonces que son demasiado viejos para ofrecer un consejo significativo a sus hijos en el mundo moderno. ¡No es de sorprender que los niños japoneses y los canadienses se relacionen de formas tan diferentes con sus abuelos!

El contraste entre el estilo de vida japonés tradicional y el estilo de vida canadiense pone de manifiesto la presencia de dos cosmovisiones diferentes. Una tiene sus raíces en las creencias budista, sintoísta y confuciana acerca del grupo, los ancestros, la diosa solar, la lealtad y la gratitud; mientras que la otra tiene sus raíces en una mezcla de creencias cristianas y humanistas acerca del individuo, la autonomía y el progreso económico. Estas visiones de la vida llevan a sus respectivos partidarios a estilos de vida radicalmente diferentes.

Y estas diferencias de cosmovisión pueden ser vistas en evento diario tal como el de bañar al bebé. Puede ser que los occidentales consideren como una superstición colocar limones en una tina de baño para proteger a la familia de un espíritu maligno, pero podríamos preguntarnos si el aura de la higiene científica y médica que rodea el baño de bebés no es tan religiosa como la de aquéllos, incluso hasta supersticiosa.

UNA PLURALIDAD DE COSMOVISIONES

Los estilos de vida de la familia japonesa y canadiense ejemplifican las diferencias de cosmovisión entre dos culturas geográfica y políticamente distintas. Pero no todos los miembros de ambas sociedades aceptan la cosmovisión dominante y el estilo de vida común de sus culturas respectivas. Las cosmovisiones de las minorías y las comunidades alternativas están siempre presentes en cualquier sociedad. En efecto, la iglesia cristiana primitiva era justamente tal comunidad alternativa durante la Era Romana.

Cuando la sociedad manifiesta una pluralidad de cosmovisiones, los problemas surgen. Si la visión de ninguno predomina, esa sociedad se convertirá en una casa dividida en contra de sí misma, e inevitablemente experimentará desintegración cultural. Pero cuando la posición de la mayoría está por encima de cualquier otra, cuando una cosmovisión domina a las otras, la cultura debe de algún modo ocuparse de las minorías. Este asunto es ético y políticamente significativo. ¿Cómo se relaciona la opinión del grupo principal de la sociedad, con su lealtad a la visión de vida culturalmente dominante, con los grupos minoritarios dentro de ella?

Los cristianos del primer siglo D.C. crudamente se dieron cuenta del trato que la cultura dominante les daría como comunidad alternativa cuando Nerón ordenó su persecución. La cosmovisión fascista de Hitler llevó a la

eliminación programada de la raza judía. Los ejemplos de culturas dominantes que oprimen a las minorías abundan aún hoy en día en los regímenes totalitarios de izquierda y de derecha.

La pregunta del pluralismo ha sido un asunto central también para las colonias, excepto que la situación es a la inversa. En el caso del colonialismo la pregunta no es cómo la mayoría trata a una minoría, sino como una minoría colonial trata a la mayoría aborigen que ha “colonizado”. El colonialismo crea la rara situación donde la nueva cosmovisión del poder colonial se impone sobre la población mayoritaria de la colonia. El ejemplo extremo de esto es las políticas racistas del *apartheid* de Sudáfrica.

No obstante, Sudáfrica no es el único país en el mundo que tiene un “problema nativo”. También Canadá y los Estados Unidos lo tienen. Ambas naciones son coloniales en el sentido que están pobladas y son gobernadas por gente primordialmente de extracción europea (esto es, extranjera). Pero había gente aquí antes de la llegada de los europeos, y está todavía aquí hoy. Las gentes indígenas de Norteamérica tenían una cosmovisión y un estilo de vida antes de la llegada de los pioneros blancos, y esa cosmovisión contrasta con la visión europea de la vida tan marcadamente como es el caso de la cosmovisión japonesa. Ya desde el principio de la conquista europea de Norteamérica ha habido un pluralismo de cosmovisiones, y por lo tanto un problema de cosmovisión.

¿Cómo es que los poderes coloniales han intentado manejar ese pluralismo? Trataron de asimilar la población indígena en el crisol de la cultura occidental. Si la gente indígena no quería ser asimilada por la cultura blanca (y las actitudes de los blancos hicieron tal asimilación casi imposible), entonces se les dio dos opciones: o bien la muerte en la batalla, o bien el aislamiento en reservaciones donde su estilo de vida no pudiera seguir. La segunda opción equivalía a una destrucción cultural (algunos lo calificarían de genocidio) tanto como el primero, pero el proceso era mucho más lento.

Sir John A. MacDonald, Primer Ministro de Canadá, hizo ver claro que la cultura europea predominante no les daría una oportunidad política, cultural y económica a los indígenas del continente: “Los indígenas y los mestizos del noroeste serán controlados con una mano firme hasta que el oeste sea tomado y controlado por pioneros blancos”.⁵ Las películas de vaqueros de Hollywood nos muestran que la política doméstica americana fue la misma que la del Canadá.

La insistencia en la asimilación era un rechazo abierto al pluralismo cultural. Thomas Berger, comisionado de una pesquisa del gobierno canadiense reciente acerca de las propuestas de construcción de una tubería a través del Valle Mackenzie en los Territorios del Noroeste de Canadá, hizo esta

⁵ Citado en Mel Watkins (ed.), *Dene Nation: The Colony Within [El pueblo Dene: La colonia interna]* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), p. 10.

observación: “No era sólo la misión del hombre blanco domar la tierra y traerla bajo el ala de la civilización, sino también la de domar a los indígenas y restringirlos dentro de los límites de la civilización”.⁶ Un número de presuposiciones están, por supuesto, implícitas aquí: (1) los indígenas son salvajes que necesitan ser domados; (2) la cultura indígena no es una civilización; y (3) las costumbres indígenas son inferiores a aquellas de los colonizadores europeos y tienen que ser rechazadas.

La supuesta inferioridad del estilo de vida indígena llevó a la mayoría de los misioneros cristianos a traer tanto el evangelio de Jesucristo como la civilización europea a las gentes indígenas. En Canadá, por ejemplo, la iglesia se hizo del control de la educación de los indígenas. Vio en la educación la forma más efectiva de apartar a los indígenas de su estilo de vida tradicional y de comenzar a incorporarlos a la cultura blanca predominante. No es de sorprendernos que tantos indígenas hoy en día (pueblos nacionales a través del globo que han estado en contacto con los misioneros cristianos) simplemente consideren al cristianismo como sinónimo de la cultura occidental. Y rechazan categóricamente ambos.

La mayoría de los niños indígenas de los Territorios del Noroeste se hospedaron en escuelas donde se les educó. En 1893 Mr. Hayter Reed, superintendente de asuntos indígenas, recaló claramente su propósito: “En los internados y en las escuelas industriales a los alumnos se les va removiendo por un largo tiempo de los caminos de esa vida incivilizada, y reciben cuidado y atención constantes”.⁷ Con separar a los niños de sus padres, vestirlos con ropa propia de los blancos del sur, y prohibirles usar sus lenguas indígenas y sus prácticas religiosas indígenas, los blancos esperaban que estos niños terminarían rechazando su cosmovisión y su estilo de vida tradicionales, y se convertirían a la civilización blanca.

Aunque este programa de asimilación sí logró criar niños con baja autoestima (se les educó a sentir vergüenza de su herencia cultural indígena), y aunque sí produjo gente joven que había perdido sus habilidades tradicionales de cacería, pesca y colocación de trampas, no produjo la integración de la gente morena a la cultura blanca. Los indígenas habían perdido su lengua, su religión y su estilo de vida, pero no habían sido verdaderamente capaces de adoptar la cosmovisión blanca.

Atrapados entre dos culturas, se desilusionaron y se descorazonaron; no eran muy diferentes del joven Antonio. Desarraigados y espiritualmente sin hogar, muchos se volvieron dependientes de la asistencia social del gobierno. El estereotipo de indios borrachos y flojos tiene sus orígenes en esta crisis de

⁶ *Northern Frontier, Northern Homeland: The Report of the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry*, [La frontera norte, la patria del norte: Un reporte sobre la investigación del entubado del Valle de Mackenzie] vol. 1 (Ottawa: Ministry of Supply and Services Services, 1977), p. 10.

⁷ Citado en NF/NH, p. 90.

cosmovisión. Irónicamente, el único bien que recibe subsidio del gobierno en los Territorios Canadienses del Noroeste, haciendo que su precio sea tan bajo como en el sur, es el licor.⁸ En tanto que la comida como la ropa son caros, el alcohol es relativamente barato. La razón del gobierno canadiense es difícil de entender.

EL CUIDADO DE LA TIERRA

En los últimos quince años los indígenas de Norteamérica han comenzado a hacer algo respecto de su situación crítica. Regresar a su cosmovisión y modo de vida tradicionales es parte integral de su renovación, o aun de su supervivencia. La espiritualidad nativa ha tenido un marcado renacimiento. Los indígenas dicen que la única manera en que pueden retomar el control sobre sus vidas y liberarse tanto de su dependencia de la asistencia social del gobierno como del alcohol es a través del regreso a sus valores tradicionales.

Uno de sus valores más centrales es la perspectiva indígena de la tierra. Su perspectiva de la tierra, sin embargo, los pone de inmediato en conflicto espiritual, legal y político con la sociedad dominante de Canadá. Thomas Berger señala el problema. El conflicto es entre aquellos que ven la tierra como una frontera (los europeos) y aquellos que la ven como su hogar (los dene y los inuit (esquimales)). Berger escribe:

Vemos el norte como la frontera. Nos es natural pensar en desarrollarlo, en someter la tierra y extraer sus recursos para suministrar de combustible a la industria de Canadá y para la calefacción de nuestros hogares. Estamos inclinados a pensar en expandir nuestra maquinaria industrial hasta el límite de nuestras fronteras del país...Pero la gente indígena dice que el norte es su tierra natal. Han vivido allí por miles de años. Exigen su derecho sobre su tierra, y creen que tienen derecho a decidir sobre el futuro de la tierra.⁹

Ahora bien, nuestra sociedad colonial blanca nunca ha permitido que los indígenas mantengan libremente su estilo de vida. Pero el problema se agudiza cuando el estilo de vida de los indígenas de hecho obstruye el camino de *nuestro* modo de vida. Esto ocurre más evidentemente cuando necesitamos usar la tierra de los indígenas para nuestros propios propósitos industriales. El punto en cuestión puede ser una presa de energía, un proyecto forestal o la exploración y transportación de petróleo y gas natural.¹⁰

Aunque tal conflicto lleva inevitablemente al debate de la cuestión legal de los derechos indígenas sobre la tierra, el asunto no es primariamente legal

⁸ Mel Watkins (ed.), *Dene Nation [El pueblo Dene]*, p. 15.

⁹ NF/NH, p. 1.

¹⁰ Ver Hugh McCullum and Karmel McCullum, *This Land Is Not for Sale [Esta tierra no está en venta]* (Toronto: Anglican Books Centre, 1975), p. 16.

o político. En un nivel más fundamental el asunto es el de cosmovisiones en contraste. El economista E. F. Schumacher una vez dijo: “Estudia cómo una sociedad usa su tierra y llegarás a conclusiones bastante confiables acerca de como será su futuro”.¹¹ Podríamos decir que el futuro de la sociedad depende de su visión, y su visión puede averiguarse a partir de cómo usa su tierra.

¿Por qué los euro-canadienses ven el norte como una frontera mientras que los dene y los inuit (esquimales) lo ven como su hogar? No basta con decir que es una frontera para nosotros porque relativamente nuestro arribo a Norteamérica es reciente, mientras que los indígenas lo ven como su hogar porque han estado aquí por más tiempo. Sin duda aquellas realidades históricas son relevantes, pero hay más.

La cultura occidental ve característicamente a la humanidad en una “relación de oposición” con la naturaleza. Schumacher dice: “el hombre moderno no se sabe parte de la naturaleza, sino como una fuerza externa destinada a dominar y conquistarla”.¹² La naturaleza es una amenaza. Es salvaje e irracional. Por ello debe ser domada, domesticada y sujeta al control racional de los seres humanos. Más aún, “la naturaleza es el dominio de la autorrealización del hombre”.¹³ Esto quiere decir que a partir de nuestra manipulación y explotación de la naturaleza construimos nuestra sociedad, la que constituye nuestra autoafirmación. La clave aquí es la noción de explotación. La naturaleza existe para ser explotada por los humanos; fuera de ello la naturaleza tiene poco valor.

Un comercial reciente de televisión de Petróleos Imperiales (Exxon) ejemplifica el antagonismo y al carácter expoliador de nuestra relación con la naturaleza. Los hombres trabajan en una torre de perforación de petróleo en el Mar de Beaufort. El anunciador destaca qué tan desfavorables son las condiciones de este mar ártico para los seres humanos. Explotar los vastos yacimientos de petróleo debajo del fondo del mar es una tarea difícil y peligrosa. Las torres de explotación hacen grandes esfuerzos ante los tormentosos vientos árticos. Lanchas de suministro entre flotadores de corcho que ondean en un mar agitado gastan tediosas horas tratando de atracar en la plataforma congelada. Todo está cubierto de hielo. Pero la tecnología de Petróleos Imperiales conquistará este océano y traerá el petróleo al sur de Canadá para asegurarnos de que no nos congelaremos en la oscuridad este invierno.

¹¹ E. F. Schumacher, *Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered* [*Lo pequeño es hermoso: Un estudio de la economía como si la gente importara*] (London: Abacus Books, 1974), p. 84.

¹² *Ibid.*, pp. 10-11.

¹³ Bob Goudzwaard, *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society* [*El capitalismo y el progreso: un diagnóstico de la sociedad occidental*] (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 24.

La naturaleza aquí es vista como el constante adversario. Tomamos de la naturaleza, por medio de nuestro trabajo y tecnología, los recursos que consumimos para aislarnos de la naturaleza. El comercial rezuma confianza en que la humanidad puede conquistar y explotar la naturaleza. Que un derrame de petróleo sería imposible de limpiar bajo estas condiciones, y que resultaría en un desastre ecológico inédito, por supuesto, no se menciona.

En la perspectiva occidental los recursos pueden ser apropiados al igual que explotados. No sólo pueden ser apropiados, sino que se pueden también comprar y vender. La tierra es una mercancía así como lo es la comida y el vestido. Tal vez no nos parezca raro del todo, pero vale la pena notar que la idea de vender la tierra es una idea relativamente nueva aun en la cultura occidental. El filósofo Robert Heilbroner ha mostrado que “todavía en el siglo catorce o quince no existía la noción de tierra, al menos en el sentido moderno de propiedad en venta, que produce dividendos”.¹⁴ Esta noción de propiedad privada que se puede libremente comprar, explotar, desarrollar, subdividir y vender es fundamental para la economía de mercado contemporáneo de los países capitalistas. Ésta no es sólo un concepto económico. Es una forma fundamental de ver la tierra.

Los indígenas ven la tierra de manera muy diferente de la nuestra. Escuchemos primero cómo nos perciben a nosotros y nuestra perspectiva. El jefe Seathl de la tribu suwamish escribió esto al presidente de los Estados Unidos en 1855:

Sabemos que el hombre blanco no entiende nuestros modos. Un terreno le da lo mismo que otro próximo, porque él es un extranjero que viene en la noche y toma de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermano sino su enemigo y, cuando la ha conquistado, continúa... Su apetito devorará la tierra y dejará tras sí sólo un desierto.¹⁵

Los indígenas a lo largo y ancho de Norteamérica se miran a sí mismos como inseparables de la tierra. La tierra es algo que Dios les ha dado: ellos han de usarla y de ser sus guardianes. La tierra es su amiga. No se debe destruir sino que se debe dejar como un legado a los hijos y a los nietos. La tierra es seguridad. En tanto este allí, no deben temer quedarse sin comer ni abrigo. Además, la tierra es el recurso de identidad y de respeto propio. Crean que si la tierra es destruida o si ellos se separan de ella, perecerán. Ésta es la razón por la que muchos de ellos ven la expansión industrial en sus tierras como una forma de genocidio cultural.

Oigamos cómo el pueblo dene describe su relación con la tierra:

¹⁴ Robert Heilbroner, *The Worldly Philosophers [Los filósofos mundanos]* (New York: Simon and Schuster, 1972), p. 25.

¹⁵ Citado en McCullum and McCullum, *This Land Is Not for Sale [Este terreno no está en venta]*, p. 24.

Ser indígena significa ser capaz de entender y vivir con su mundo en una manera muy especial. Significa vivir con la tierra, con los animales, con los pájaros y los peces, como si fueran tus hermanas y hermanos. Quiere decir que la tierra es un viejo amigo y un viejo amigo que tu padre conoció, tu abuelo conoció, en efecto tu gente siempre ha conocido... Para los indígenas nuestra tierra es realmente nuestra vida. Sin nuestra tierra no podemos —no podríamos existir más como pueblo. Si nuestra tierra es destruida, nosotros también somos destruidos. Si tu gente alguna vez toma nuestra tierra, estarás tomando nuestra vida. [Richard Neysoo].

La tierra es nuestra sangre. Nacimos y fuimos criados en su seno. Vivimos y sobrevivimos por ella. [Joe Betsidea].

Para nosotros es prácticamente como otra madre que cría a sus hijos. Así es como nos sentimos respecto de nuestro país. Es como otra madre para nosotros. Así de serio es que pensamos respecto de la tierra a nuestro alrededor. [Isodoro Kochon].¹⁶

Ya que la cosmovisión de los dene supone una relación íntima y religiosa con la tierra, la noción de vender la tierra es ajena a ellos. ¿Tú no vendes a tu madre? También, la propiedad es comunal, no es individual o privada. ¿Podría un niño exigir tener un derecho especial sobre su madre como propiedad en contra de su hermana? ¡Por supuesto que no! Los dene y los inuit comparten sus posesiones materiales y hacen decisiones sobre la base de consenso común, no de mayoría democrática.

Estas visiones en contraste de la tierra conducen a acercamientos contrastantes respecto del desarrollo de la tierra. Los indígenas no están en contra del desarrollo en sí. Simplemente lo ven de modo diferente. Los dene mismos identifican los dos acercamientos en oposición: uno lo llaman filosofía “colonial” de desarrollo, el otro, la filosofía de la “comunidad”. El acercamiento colonial ve el norte como el almacén de recursos para los centros industriales del sur. Los dene explican las consecuencias: “el petróleo, el gas, y los minerales se mueven hacia el sur, a estos centros. Las ganancias que generan se mueven al sur también. El norte se convierte en el patio trasero dependiente del sur; pierde sus recursos y obtiene asistencia social a cambio”.¹⁷ El desarrollo colonial, dicen los dene, tendría un terrible impacto en la cultura del norte. Succionaría sus recursos hasta secar la tierra, destruir el ambiente y matar el modo nativo de vida.

¿Hay alguna alternativa? ¡Los dene dicen que sí! Proponen un acercamiento comunitario al desarrollo por el cual se les otorgue el título legal de propiedad a la que tienen un derecho aborigen. Serían sus propietarios

¹⁶ Varias de estas citas son de NF/NH, pp. 94-95. (“Dene” se pronuncia De-nay.

¹⁷ Citado en McCullum and McCullum, *This Land is Not for Sale [Esta tierra no está en venta]*, p. 10.

comunales y la desarrollarían con base en un consenso comunitario. “Sólo la propiedad comunitaria de la tierra, la tierra que ha pertenecido a nuestra gente por miles de años, puede darnos la habilidad de determinar y de seguir nuestro propio camino”.¹⁸

Los dene están comprometidos a desarrollar la tierra como sus guardianes, no como sus amos; como receptores agradecidos de la bendición divina, no como buscadores avariciosos de ganancias. Dijeron que aun permitirían construir un oleoducto, con todo el riesgo que tal proyecto trae a sus vidas, si se les convenciera que el petróleo sería de ayuda a los pobres del Tercer Mundo. No aceptarían tal riesgo, sin embargo, si sólo sirviera de combustible a la maquinaria industrial de Canadá o de los Estados Unidos.¹⁹

Tenemos aquí dos maneras de vida, dos perspectivas de la tierra, dos acercamientos al desarrollo, una cultura dentro de otra cultura. Si estas dos cosmovisiones podrán coexistir dentro de una misma sociedad se sabrá con el paso del tiempo.

Mientras que es fácil hablar de cosmovisiones abstractamente, hemos tratado de mostrar que son más que sólo sistemas reducibles a una descripción teórica. Las cosmovisiones tienen poder espiritualmente formativo y cultural en las vidas de la gente individual que baña a sus bebés y camina por la tierra. Una descripción meramente teórica no puede transmitir su carácter de dirección para la vida. Pero habiendo dicho todo esto, queremos ahora echar un vistazo a la explicación teórica de las cosmovisiones, sin reducirlas a meras abstracciones.

¹⁸ Ibid., pp. 11.

¹⁹ Mel Watkins (ed.), *Dene Nation [El pueblo Dene]*, p. 8.

CAPÍTULO 2

EL ANÁLISIS DE LAS COSMOVISIONES

Los seres humanos son criaturas con visión. Esto no significa simplemente que tenemos ojos. Los animales también los tienen. Más bien significa que somos criaturas que vivimos nuestras vidas en función de nuestra perspectiva, nuestra visión de la vida. Los animales no necesitan tal perspectiva, porque se guían por sus instintos. Los seres humanos toman decisiones vitales, y las toman en función de su perspectiva de las cosas.

Considera la noción bíblica de “caminar en la vida.” Las Escrituras nos dicen que andemos en el espíritu y no en la carne (Gálatas 5:25). Pablo no quiere decir que debemos dejar nuestros cuerpos a atrás, que hagamos el intento de ser espíritus sin un cuerpo. No: Pablo está diciendo que la orientación de nuestro caminar en la vida, nuestra dirección, debe ser la de obediencia a Dios, no la de desobediencia.¹ Hemos de fijar nuestros ojos y nuestra visión de una forma o de otra. Esto va directo al corazón de lo que una cosmovisión es.

COSMOVISIONES, COSMOVISIONES: TODO EL MUNDO TIENE UNA COSMOVISIÓN

Una cosmovisión nunca es meramente una visión *de* la vida. Es asimismo siempre una visión *para* la vida.² En efecto, una visión de la vida, o un cosmovisión, que no guía a una persona, a una gente, a una forma de vida no es una cosmovisión del todo. Nuestra cosmovisión determina nuestros valores. Nos ayuda a interpretar el mundo alrededor de nosotros. Separa lo

¹ Para una útil discusión del uso de Pablo de los términos *carne* y *espíritu* ver Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* [*Pablo: Un Bosquejo de su teología*] Grand Rapids: Eerdmans, 1975), capítulo 19.

² Estamos en deuda con el Dr. James Olthuis por mucho del siguiente material. Hemos recogido sus perspectivas en cuanto a visiones de la vida principalmente a través de seminarios y manuscritos sin publicar en el Institute for Christian Studies (Instituto de Estudios Cristianos) en Toronto, Canadá.

que es importante de lo que no es, lo que es de alto valor de lo que es de valor inferior.

Una cosmovisión, pues, ofrece un modelo *del mundo* que guía a sus partidarios *en el mundo*. Estipula cómo ha de ser el mundo, y de ese modo aconseja cómo es que sus partidarios han de conducirse en el mundo. En este sentido, cada cosmovisión está equipada con una escatología, una visión del futuro, que guía y dirige la vida. Los contrastes entre las visiones que marcan la dirección del interés de los japoneses respecto del honor nacional, la visión colonialista canadiense del norte como frontera, y la filosofía de desarrollo de la comunidad dene ejemplifican este asunto también. Vemos en estas tres culturas, tres cosmovisiones, tres direcciones de vida y tres anticipaciones del futuro.

Es importante observar, sin embargo, que la cosmovisión (así como las culturas) nunca pertenece a un sólo individuo. Las cosmovisiones siempre se comparten; son comunitarias. En efecto, la verdadera comunidad es posible sólo cuando la gente está unida por una forma de vida común arraigada en una visión compartida de vida. Al echar un vistazo al Japón, a Canadá y a los dene notamos que cuando una sociedad es dominada por una cosmovisión particular surge un patrón cultural. Arnold De Graaff comenta que las “actividades políticas, legales, económicas, el matrimonio, la familia, y las prácticas de crianza de los hijos son todas expresión de un estilo de vida dirigido por una confesión. De este modo, cada cultura presenta un patrón coherente, significativo que encuentra su unidad en la visión dominante de vida”.³

Todos los diferentes aspectos de una cultura, ya sea su vida artística, estructuras económicas o prácticas de crianza de los hijos, surgen de y están dirigidas por su cosmovisión (ver Fig. 1). Eso es lo que hace que estos diferentes aspectos de una cultura tengan coherencia. Cómo criamos a nuestros hijos, cómo cuidamos de nuestra salud, y cómo realizamos nuestras transacciones económicas son piezas de un mismo rompecabezas precisamente porque todas están guiadas por el mismo espíritu. Si no lo son, entonces experimentamos una clase de esquizofrenia espiritual, en que una parte de la vida recibe dirección de un espíritu, y la otra parte de un espíritu diferente. Tal condición no puede continuar indefinidamente sin causar problemas.

La vida cultural, sin embargo, no está solo *arraigada* en la cosmovisión dominante; también la vida se *orienta* en función de tal cosmovisión. Ésta es la razón por la que las flechas en el diagrama apuntan en ambas direcciones. Si la visión de vida de una cultura conduce a ciertas prácticas de crianza de los niños, de educación y económicas, entonces aquellas prácticas socializaran a los niños en función de esa visión.

³ Arnold DeGraaf, “Towards a New Anthropological Model” [“Hacia un nuevo modelo antropológico”] en J. Kraay y A. Tol, (eds.), *Hearing and Doing [Escuchando y haciendo]* (Toronto: Wedge, 1979), p. 101.

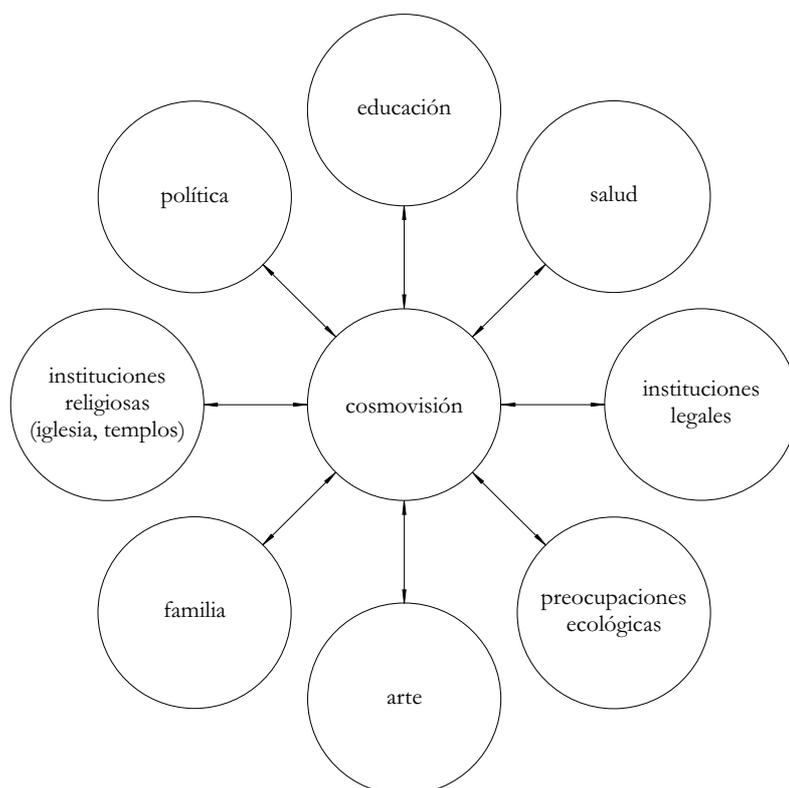


Figura 1. La interrelación entre la cosmovisión y la cultura

A MUNDOS DE DISTANCIA

Las cosmovisiones son profundamente espirituales. Son un fenómeno religioso. Hendrik Hart nota que “cuando hablas del espíritu de un movimiento, hablas de su vida, de su manera de tratar las cosas, de lo que verdaderamente hace que sea lo que es”.⁴ Hablamos del “espíritu del siglo” cuando un espíritu o cosmovisión juega un papel predominante en una cultura a lo largo de un periodo importante de tiempo.

Benjamin Whorf, un estudiante de teoría lingüística, explica que la brecha entre diferentes grupos lingüísticos refleja las diferencias en sus cosmovisiones. Formula la hipótesis que “la estructura de la lengua que uno

⁴ Hendrik Hart, *The Challenge of Our Age [El desafío de nuestra edad]* (Toronto: Wedge, 1974), p. 5.

mayormente usa influye en la manera en que uno entiende su medio. La imagen del universo cambia de lengua en lengua”.⁵

Si bien no queremos aseverar que cada lengua refleja un cosmovisión única y unificada, sin embargo nuestro lenguaje sí afecta nuestra forma de ver las cosas. Por ejemplo, no hay una palabra como “desierto” en dene. No es de sorprendernos que la cosmovisión de los dene no tenga “desiertos” ya que ve toda la tierra como una madre y un amigo. Un lenguaje diferente significa una imagen diferente del mundo. Pero lo opuesto es sin duda también cierto. Nuestro lenguaje toma forma dentro de nuestra cosmovisión. Las dos se confirman recíprocamente.

James Sire ha hablado de cosmovisiones como “universos” dentro de los cuales vive la gente.⁶ De hecho, seguido sentimos que estás a mundos de distancia de otra gente, o que alguno parece vivir en un mundo diferente al nuestro. Y a menudo éste es precisamente el caso. La cosmovisión de otra persona *es* como un mundo o universo diferente. Tal vez esto dé cuenta del fracaso del hombre blanco en educar a los niños indígenas. Los niños no saben de lo que el maestro está hablando porque están en un “universo discursivo” diferente.

LAS BASES DE UNA COSMOVISIÓN

Así que el lenguaje refleja la cosmovisión, y la cosmovisión moldea el lenguaje. ¿Dónde pues da inicio este ciclo? ¿Qué viene primero? ¿Qué determina tanto la cosmovisión y su formulación verbal? Sugeriríamos que las cosmovisiones se basan en compromisos de fe últimos.

La fe es una parte esencial de la vida humana. Los seres humanos son criaturas que confiesan, creen, y confían. La cosmovisión que adoptaremos estará determinada por dónde pongamos nuestra fe.⁷ En otras palabras, nuestro compromiso de fe último fija los contornos de nuestra cosmovisión. Moldea nuestra visión para una forma de vivir. Si la gente pone en duda su cosmovisión, estará intranquila y sentirá que ya no tiene suelo dónde pisar. Siempre estará abatida por una crisis psicológica. Pero la crisis emocional es fundamentalmente religiosa porque nuestra cosmovisión descansa en un compromiso de fe.

¿Qué es un compromiso de fe? Es la manera en que respondemos a cuatro preguntas básicas frente a todo el mundo:⁸ (1) *¿Quién soy?* O bien, ¿cuál es

⁵ Benjamin L. Whorf, *Language, Thought, and Reality* [*Lenguaje, pensamiento y realidad*], J.B. Carroll (ed.) (Cambridge: MIT, s/f), p. vi.

⁶ James W. Sire, *The Universe next Door: A Basic World View Catalog* [*El universo de al lado: un catálogo básico de las cosmovisiones*] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1976), p. 16.

⁷ Sobre la fe, ver A. DeGraaf, “Towards a New Anthropological Model” [“Hacia un nuevo modelo antropológico”], p. 99; y Alan Storkey, *A Christian Social Perspective* [*Una perspectiva social cristiana*] (Leicester: InterVarsity Press, 1976), pp. 15-17.

⁸ Compara las clases de preguntas enlistadas por Storkey, *ibid.*, p. 16, y por Sire, *The Universe next Door* [*El universo de al lado*], p. 18.

la naturaleza, la tarea, y el propósito de los seres humanos? (2) *¿Dónde estoy?* O bien, ¿cuál es la naturaleza del mundo y del universo en el que vivo? (3) *¿Qué está mal?* O bien, ¿cuál es el problema básico u obstáculo básico que me impide lograr mi realización? En otras palabras, ¿cómo entiendo el mal? Y (4) *¿Cuál es el remedio?* O bien, ¿cómo es posible franquear este obstáculo para mi realización? En otras palabras, ¿cómo encuentro salvación?

Una vez que hemos dado respuesta a estas preguntas, esto es, una vez que nuestra fe se establece, entonces comenzamos a ver la realidad dentro de algún patrón perceptible. A partir de nuestra fe surge una cosmovisión, sin la cual la vida humana simplemente no puede seguir.

La vida de cada persona presupone respuestas a estas preguntas de fe básica, pero tales respuestas rara vez se tienen presentes conscientemente. Aunque uno puede darse cuenta de ellas y explicárselas a cabalidad, estas preguntas y respuestas no son de naturaleza teórica. En otras palabras, basamos nuestro pensamiento teórico en las respuestas preteóricas que fijamos para las preguntas últimas.⁹ (El capítulo once explica esta idea más a fondo.) Sería un error confundir una cosmovisión con un sistema filosófico o teológico. Una cosmovisión es siempre fundamental para tal sistema, pero nunca se agota en él.

Articulemos ahora las cosmovisiones de los japoneses, norteamericanos y dene, deduciendo sus creencias presupuestas a partir del modo de vida con el que responden a estas cuatro preguntas últimas: *¿quién soy?*, *¿dónde estoy?*, *¿qué está mal?*, *¿cuál es el remedio?* Recuerda que poca gente en cualquiera de esas culturas articularía su cosmovisión en esta manera, o la habrían aun pensado así. Pero proponemos que estas visiones no reflexivas dirigen sus vidas de todas formas.

Japón: Soy un miembro de la familia nacional del Japón, descendientes directos de la diosa del sol. Vivo en la tierra del Sol Naciente, en armonía y unidad con el flujo de la naturaleza. La desarmonía ocurre cuando deshonro a mi familia y a mi país. Mi tarea en la vida es mejorar el nombre de mi familia nacional, porque la verdadera bendición sólo ocurrirá cuando la superioridad del Japón sobre las naciones de la tierra se lleve a cabo.

Norteamérica: Yo soy yo, un individuo, el amo libre e independiente de mi propio destino. Estoy en medio de un mundo lleno de recursos naturales, y mi deber es utilizarlos para fines económicos. Mientras que la ignorancia de la naturaleza y la falta de herramientas para controlarla imponen obstáculos a mi deber, sin embargo mi esperanza descansa en la

⁹ Ver James W. Sire, "From the Bottom Up: World View Analysis as a Basis for Integration", [*Del fondo a la superficie: el análisis de las cosmovisiones como base para la integración*] en *Faith and Discipline [Fe y disciplina]* (Sterling: Sterling College, 1980), pp. 18, 20. Arthur Holmes también ha dicho que "la génesis de una cosmovisión está en el nivel prefilosófico". *Contours of a World View [Los contornos de una cosmovisión]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p.31.

buena vida producto del progreso mediante la cual la naturaleza entrega sus bondades para el beneficio humano. Sólo entonces hallaremos todos la felicidad dada por la opulencia material, sin necesidades y sin dependencias.

Dene: Soy un dene, un hombre rojo, puesto aquí, un hijo de la tierra. La tierra es mi madre; me da mi vida. La tierra es un regalo que respeto, que uso con gratitud y con la cual vivo en armonía. Pero entonces el hombre blanco vino, robando mi tierra, dispersando a mi gente y cortándonos de nuestro Gran Espíritu. Nuestra salvación como gente radica en el rechazo de las maneras de proceder del hombre blanco y en el regreso a nuestras antiguas tradiciones. Sólo entonces se preservará la tierra y se conservará para nuestros hijos y nietos.

LA EVALUACIÓN DE NUESTRA COSMOVISIÓN

¿Cómo juzgamos una cosmovisión? ¿Qué criterios podemos usar? Si, por alguna razón, nos es necesario elegir una cosmovisión, ¿qué nos haría seleccionar una sobre otra? Nuestra presentación de las tres cosmovisiones ha inevitablemente presupuesto ciertos criterios respecto de ellas. Aunque hemos tratado de ser justos, con todo nuestra discusión ha favorecido más la de los dene y menos la de los norteamericanos. La razón de este prejuicio es que, aunque no somos dene, la cosmovisión de los dene parece en ciertos puntos más cercana a la nuestra que la visión de vida de los japoneses o la de los norteamericanos.

¿Es éste el único criterio de evaluación? No del todo. Pero sería deshonesto soslayar en qué medida tendemos a sentirnos atraídos hacia las cosmovisiones que coinciden con la nuestra o que ofrecen perspectivas que ahondan nuestra visión. Hay, sin embargo, otros criterios por los cuales una cosmovisión debería ser juzgada. Pero incluso estos criterios dependen de una cosmovisión. Esto es ineludible.

La Realidad. El primer criterio es simplemente éste: ¿cumple la cosmovisión en cuestión con lo que toda cosmovisión debería cumplir?; ¿cómo visión de vida, aclara toda la vida?; ¿puede proporcionar una panorámica de la vida a sus partidarios?; ¿es en verdad una cosmovisión (visión del *mundo*)?; ¿o tiende a revelar sólo ciertos aspectos de la vida, descartando otros?; ¿sobreenfatiza o torna en un ídolo una cosa a costa de otra? Por ejemplo, la cosmovisión norteamericana, con su interés en el desarrollo, sobreenfatiza el crecimiento económico en detrimento de la responsabilidad ecológica. ¿No corre el énfasis japonés en el grupo y en la lealtad el riesgo de devaluar a los individuos y sus necesidades?

Es un hecho que la creación de Dios tiene coherencia. Todo está en su justo lugar. Y una cosmovisión que absolutiza tanto el lado económico de la

vida como la membresía en un grupo cometerá inevitablemente una injusticia en contra de la coherencia de la creación. Tal injusticia se hará evidente en ciertos derrumbes dentro la vida de una cultura. Por ejemplo, una crisis ecológica o problemas psicológicos pueden señalar un problema fundamental en una visión de vida de una cultura. Eventualmente sufriremos las consecuencias de una cosmovisión idólatra.

Una cosmovisión que no integra y aclara la creación de Dios como realmente es no puede conducir a un estilo de vida íntegro o completo.¹⁰ La pregunta realmente es si nuestra cosmovisión es consistente con la realidad. Si no lo es, entonces la realidad luchará en contra de nuestra mal construida visión, instándonos a cambiar nuestra perspectiva y nuestra forma de vida.

Una segunda pregunta a hacerse es si nuestra perspectiva nos sensibiliza o desensibiliza ante asuntos tales como el amor y la justicia. ¿Legitima en efecto todas las clases de males? ¿Nos volvemos ciegos ante el egoísmo y ante la injusticia que nuestra propia cultura particular propaga, o podemos todavía verlos? Si todo en nuestro ambiente tiende a legitimar nuestra forma de vida, y nunca la desafía, entonces tal vez necesitemos una nueva prescripción para los lentes de nuestra cosmovisión.¹¹

Coherencia interna. Una cosmovisión no sólo debería poner de manifiesto la creación, sino también debería ser internamente coherente.

Una cosmovisión no es un juego de creencias arrojadas todas juntas arbitrariamente, sino debería ser una visión coherente de vida. El asunto no es tanto una cuestión de una coherencia lógica, pero de unidad de compromiso. ¿Es coherente esta visión de vida, o es una casa dividida en contra de sí misma?

La historia del Japón en los últimos veinticinco años muestra una cosmovisión que carece de coherencia interna. La cosmovisión japonesa enfatizó tanto el ser uno con la naturaleza como la superioridad de los japoneses sobre todas las demás gentes del mundo. Este último interés en el orgullo de grupo y en la lealtad fue la fuerza motriz religiosa detrás de la industrialización de posguerra del Japón. Pero la industrialización trajo contaminación, y la contaminación va en contra de la reverencia sinto de la naturaleza. En consecuencia, el Japón enfrenta una crisis de cosmovisión dentro de la cual uno de sus elementos milita en contra de otro.¹²

Apertura. La Biblia sugiere una pregunta sumaria mediante la cual podemos evaluar una cosmovisión (Deuteronomio 30:15-20); ésta es, ¿trae esta cosmovisión vida o muerte, bendición o maldición? En otras palabras, ¿abre

¹⁰ Ver Vincent Brummer, *Theology and Philosophical Inquiry: An Introduction [La teología y la investigación filosófica: una introducción]* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), p. 140.

¹¹ Ver Claude Ragan, "Perceptual Process and Christian Commitment", ["Proceso perceptual y compromiso cristiano"] *Reformed Journal* 31, no. 5 (Mayo 1981): 15-17.

¹² Ver A. DeGraaf *et al.*, *Japan: A Way of Life [Japón: Un modo de vida]*, pp. 211-13.

o cierra la vida? En cualquier respecto que una cosmovisión traiga vida, deberíamos aprender de ella y dejarla corregir nuestra cosmovisión. Por ejemplo, tenemos mucho que aprender acerca de la gratitud de parte de los japoneses, y acerca de la tierra de parte de los dene.

Hemos sugerido implícitamente aquí un atributo de una “buena” cosmovisión: que reconoce su propia finitud y limitaciones. Está abierta a aprender de otras visiones de vida. Ésta puede ser una proposición difícil. La gente se aferra a una visión de vida porque presupone que da una mejor razón de la realidad que cualquier otra. Pero una cosmovisión no es infalible y por lo tanto no debe absolutizarse. No debemos dejar que nuestra cosmovisión se vuelva fija. Debe informarse constantemente por medio de la realidad y, si somos cristianos, por medio de un mayor entendimiento de la revelación, de la Palabra de Dios.

Esto nos trae de regreso a la pregunta sobre el pluralismo, que se introdujo en el capítulo uno. Si una cosmovisión obtiene el dominio cultural, debe dejar espacio para que otras visiones compitan dentro de la sociedad. Si no lo hace, tenemos razones para sospechar de su viabilidad como cosmovisión. Tal visión, totalitaria en carácter, ha llegado a ser una ideología.¹³ Debemos reconocer que nuestra visión de vida está siempre limitada. Debe siempre estar abierta a corrección y a refinamiento, incluso por otras cosmovisiones.¹⁴

LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

Tal vez te estés preguntando, ¿cómo es que una cosmovisión cristiana podría estar sujeta a corrección? Después de todo, ¿no está arraigada en nuestra fe en Jesucristo, quien es el Camino, la Verdad y la Vida? Sí lo está. Pero si realizamos un estudio empírico, podríamos descubrir que hay muchas cosmovisiones cristianas.¹⁵ Desafortunadamente, como veremos en el capítulo 6, los cristianos seguidos mantienen cosmovisiones que están en desacuerdo con su confesión de Cristo.

El punto en discusión aquí es la coherencia interna de nuestra cosmovisión. ¿Es consistente con su compromiso de fe? Si no lo es, entonces carece de integridad. Seguido es la sola toma de conciencia lo que precipita una crisis de cosmovisión para muchos cristianos. Un día llegamos a darnos cuenta de que nuestra cosmovisión no es la cosmovisión de las Escrituras; vemos que no es consistente con nuestra confesión de que Jesús es Señor. Entonces

¹³ Ver Bob Goudzwaard, *Idols of Our Times* [*Los ídolos de nuestros tiempos*] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1984).

¹⁴ Compare con J. W. Sire, *The Universe next Door* [*El universo de al lado*], p. 209.

¹⁵ Por ejemplo, ver H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* [*Cristo y la cultura*] (New York: Harper & Row, 1983).

necesitamos o bien negar nuestra confesión y buscar en otro lado, o bien repensar nuestro modo básico de mirar la vida y de vivirla.

Para los cristianos, el último criterio por el que juzgamos nuestra cosmovisión del mundo es la Biblia. Es la revelación de Dios de la realidad. Pablo le dice a Timoteo que las Escrituras tienen un propósito; están para enseñarnos, amonestarnos, corregirnos, y para instruirnos en justicia para que estemos equipados para una vida de buena obra (2 Timoteo 3:16-17). Si buscamos tener una cosmovisión que lleve a la vida y no a la muerte, entonces debemos ir a las Escrituras para recibir instrucción. Y a medida que nuestra cosmovisión es informada, corregida y moldeada por las Escrituras bajo la guía del Espíritu, recibiremos dirección para nuestra manera de vivir. En los próximos tres capítulos ahondaremos en esta cosmovisión bíblica, el sendero de nuestro caminar con Dios.

Parte 2

LA COSMOVISIÓN BÍBLICA

CAPÍTULO 3

CON BASE EN LA CREACIÓN

“En el principio creó Dios los cielos y la tierra”. El primer capítulo de la Biblia comienza con esta majestuosa proclamación; de la misma manera principia la cosmovisión bíblica.

Como cristianos a menudo sólo de labios rendimos homenaje a la doctrina bíblica de la creación. Pensamos que es importante tal vez para refutar la teoría de la evolución; de lo contrario no le damos mucho valor. En cambio, nos centramos en Cristo y en el mensaje de salvación.

Sin embargo, la cosmovisión de las Escrituras no comienza con Cristo y la salvación. Da inicio con Dios y la creación. El primer artículo del Credo de los Apóstoles hace hincapié en el relato del Génesis: “Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra”. Aquí es donde el cristianismo comienza. La creación es el punto de arranque bíblico.¹

Jesucristo y la redención que él trae son sin lugar a dudas el enfoque de las Escrituras. El mensaje bíblico es un llamado del pecado a la reconciliación con Dios. ¿Qué es el pecado? ¿Y qué significan las palabras como *salvación*, *redención* y *reconciliación*? Es imposible ofrecer una respuesta a estas preguntas si no tenemos una idea implícita de la creación. Pues es la creación la que está afectada tanto por el pecado como por la salvación.

Para hablar acerca del pecado debemos notar cómo las criaturas de Dios le desobedecieron y cómo su buena creación fue distorsionada. ¿Qué es la salvación sino el resultado del amor de Dios por su creación, restaurándola de la esclavitud y efectos del pecado? Aunque ciertamente la creación no es, pues, el mensaje central de la Escritura, sí es el fundamento subyacente.

¹ Observa el comentario de Francis Schaeffer de que “el cristianismo como sistema no comienza con Cristo como Salvador, sino con el Dios infinito y personal que creó el mundo en el principio y quien hizo al hombre como alguien significativo en el curso de la historia”. *Genesis in Space and Time: The Flow of Biblical History* [*El Génesis en el espacio y el tiempo: el flujo de la historia bíblica*] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1972), p. 97.

En verdad, sin un entendimiento de la visión bíblica de la creación, nuestro entendimiento tanto del pecado como de la redención estará inevitablemente distorsionado. Partiendo de los conceptos de cosmovisión, no podemos contestar a las preguntas “¿Qué está mal?” y “¿Cuál es el remedio?” a menos que primero abordemos las cuestiones de quiénes somos y dónde estamos. Dar respuesta a las cuatro preguntas sobre la cosmovisión nos conduce a través de los temas bíblicos de la creación, la caída en el pecado y la redención en Cristo. Estos temas constituyen el curso y el movimiento básicos de la Biblia.

Debemos recordar, con todo, que estos temas no sólo son ideas interesantes para una discusión. Una cosmovisión está siempre encarnada. La cosmovisión de las Escrituras, que se presenta con la autoridad de Dios, hace un llamado a su gente al compromiso y a la acción. Así como no podemos permanecer neutrales en cuanto a la persona de Jesucristo y a la salvación que ofrece, tampoco podemos ignorar las implicaciones radicales de la enseñanza bíblica acerca de la creación.

POR LA PALABRA Y POR LA SABIDURÍA

Mucho se puede decir acerca de la creación, pero empecemos por observar las dos imágenes significativas que la Biblia usa para describir la creación del mundo por Dios.² La primera ocurre en Génesis 1, donde Dios crea por medio del dictado de mandamientos. La segunda imagen viene de Proverbios 8. Ahí la sabiduría es el artesano a través del cual Dios hizo el mundo.

Estas dos imágenes, creación por medio de la palabra y creación por medio de la sabiduría, han intrigado desde hace mucho tiempo a los cristianos. ¿Pero qué comunican? ¿Cómo contribuyen a nuestro entendimiento de la cosmovisión bíblica?

Veamos primeramente la imagen de la creación por la palabra. Después de la majestuosa declaración inaugural que proclama la creación del universo entero por Dios, la tierra está descrita como sin forma y vacía, como un océano oscuro y triste. Y “El Espíritu de Dios se movía sobre las aguas” (Génesis 1:2). Esta escena es una preparación. Algo muy crucial está a punto de ocurrir. Entonces “Dios dijo, ‘Hágase la luz’, y se hizo la luz” (Génesis 1:3). Esta imagen del mandamiento de Dios y de la respuesta de la creación llega

² Clarence J. Glacken, en su estudio monumental sobre las perspectivas del hombre y el mundo, afirma la importancia de la creación para la cosmovisión bíblica. Declara que el cristianismo se distingue por ser “una religión y una filosofía de la creación”, con un especial interés por el Creador, la creación, y sus relaciones (p. 181). Observa en particular la sección en el capítulo 4, intitulada “Dios, el hombre y la naturaleza en la teología judeo-cristiana”, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Time to the End of the XVIII Century* [*Pistas en la playa de Rodas: La naturaleza y la cultura en el pensamiento occidental desde los tiempos antiguos hasta el final del siglo XVIII*] (Berkeley: University of California Press, 1976).

a ser el paradigma, o modelo, para el resto del capítulo. Ocho veces Dios da vida a nuevas criaturas a partir de su creación original y sin forma por el mandamiento de su palabra.³

El impacto de esta imagen nos hace conscientes del poder y la soberanía del Creador. Su autoridad es tal que no tiene más que hablar y la creación obedece. Por su decreto soberano da orden y estructura al mundo. Como Isaías 55:10-11 dice, la palabra de Dios no vuelve vacía. Siempre cumple su voluntad.⁴ En este caso, la palabra de Dios forma la creación. De ahí, el refrán recurrente de Génesis 1, “y así fue”.⁵

Pero otro refrán importante ocurre en Génesis 1: Dios está contento con el orden y la complejidad del mundo que ha hecho. La increíble variedad en la creación —día y noche; cielo, tierra y mar; sol, luna y estrellas; peces, aves, animales y seres humanos— todo esto, es declarado *bueno* en el simple pero a la vez profundo lenguaje de Génesis 1. ¿Por qué? ¿Qué alegra a Dios?

Es bueno, en primer lugar, que el mundo exista en toda su diversidad, con tantas clases diferentes de criaturas. Dios está contento con las muchas cosas diferentes que ha hecho. ¿Por qué? Porque son una expresión de su voluntad. La creación constituye un patrón de una respuesta obediente al mandamiento de su palabra. Esto es lo que Dios declara bueno.

Para fijar en nuestras mentes el grado en que Dios está contento con su mundo, Génesis 1 afirma la bondad de la creación no menos de siete veces. Y la afirmación última, al final del capítulo (v. 31) hace gran énfasis en que “vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera”.⁶

³ Ver Génesis 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26. Observa el comentario de James Houston en *I Believe in the Creator [Creo en el Creador]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 51, 272, 275, en el sentido de que *creatio per verbum* (creación por la palabra) es en realidad aún más fundamental que *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada). Walter Kaiser, Jr. en *Towards an Old Testament Theology [Hacia una teología veterotestamentaria]* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 47, señala que es también una formulación más antigua.

⁴ La referencia en Isaías 55:10-11 es a la palabra *profética* de Dios, la cual es tan autoritativa que garantiza su cumplimiento. En Génesis 1 es la palabra *creativa* de Dios. En ambos casos la palabra de Dios tiene las mismas características: su voluntad se cumple.

⁵ Ver Génesis 1:7, 9, 11, 15, 24. La facilidad con que Dios estructura la creación en Génesis está en contraste directo con otros relatos del antiguo Medio Oriente, de los cuales el *Enuma Elish* babilónico sumerio es quizá el más conocido. En el *Enuma Elish*, por ejemplo, la creación se completa a través de una tremenda batalla. El relato está lleno de dioses guerreros y de monstruos, y de la batalla culminante entre Marduk (el dios-sol emergente) y Tiamat (las aguas primitivas) el mundo es creado. No obstante, Génesis, describe a Dios como absoluto soberano; él sólo tiene que hablar y su creación obedece. Ver Barbara C. Sproul, *Primal Myths: Creating the World [Los Mitos Primitivos: la creación del mundo]* (San Francisco: Harper & Row, 1979) para una antología más extensa de los relatos de la creación, no sólo del Medio Oriente, sino de todas las principales civilizaciones y culturas. Ver pp. 91-113 para el *Enuma Elish*. *The Symbolism of Evil [La Simbólica del Mal]* de Paul Ricoeur (Boston: Beacon Press, 1969), pt. 2, capítulos 1 y 3, también compara la cosmovisión babilónica con la hebrea.

⁶ Ver Génesis 1:4, 10, 12, 18, 21, 31. Esta afirmación inequívoca de la bondad de la realidad creada no tiene comparación en todos los relatos de los orígenes que hemos investigado hasta

La idea de la creación por la palabra de Dios, con todo, no está de ninguna manera limitada a Génesis 1. Los salmos, por ejemplo, también hablan de esta manera. Están llenos de alabanza a Dios por su creación. Un ejemplo clásico es el Salmo 33:6-9:

Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos,
Y todo el ejército de ellos por el Aliento de su boca.
Él junta como montón las aguas del mar;
Él pone en depósitos los abismos.
Tema a Jehová toda la tierra;
Temán delante de él todos los habitantes
Del mundo.
Porque él dijo, y fue hecho;
Él mandó, y existió.*

Otro ejemplo es el Salmo 148:5-6, el cual insta a las criaturas de Dios a alabarle.

Porque él mandó, y fueron creados.
Los hizo ser eternamente y para siempre;
Les puso ley que no será quebrantada.

Claramente Génesis 1 resuena en estos dos pasajes. Describen a Dios como el Creador soberano que da órdenes; su mundo, la creación, existe en respuesta. La creación existe por la palabra de Dios.⁷

Pero la creación también existe por la sabiduría de Dios. Nota el pasaje de Proverbios 8, donde la sabiduría, personificada en una forma femenina, explica su relación tanto para con Dios como para con la creación.

ahora. Todos los otros relatos de la creación, ya se trate de mitologías tribales o nacionales, o de afirmaciones de pensadores modernos filosóficamente con referencia a los orígenes, ineludiblemente *comienzan* con la existencia del mal en alguna forma —a menos que hayan sido influenciados por la Biblia. Pareciera ser que debido a la experiencia humana de la caída, nuestro intento de construir una cosmovisión independiente de la revelación bíblica desembocara en la postulación de un comienzo errado producto de una ambigüedad inicial entre el bien y el mal.

* Mientras que las citas bíblicas a lo largo de este libro están tomadas de la versión Reina-Valera de 1960, la cual reconstruye el *Tetragramatón* 'YHWH' como 'Jehová', a veces he hecho que la traducción se apegue más a la interpretación del *Tetragramatón* que hacen los autores del libro, a saber como 'Yahvé'. De modo que usaremos ambas formas, según el contexto. Una adaptación importante que comienza aquí es la traducción de "Señor" como "Yahvé", el nombre personal de Dios y de la alianza con Él en el Antiguo Testamento (ver Ex. 3:13-15 y 6:2-4). Puesto que estamos tratando de recobrar la cosmovisión bíblica, es apropiado usar "Yahvé", que es más literal en estos contextos. N. del T.

⁷ Esta enseñanza también se encuentra en el Nuevo Testamento (NT) en Hebreos 11:3 y 2 Pedro 3:5 y 7, y es la idea subyacente en Juan 1:1-3, donde se dice que Cristo es la Palabra por la cual Dios hizo el universo. Es también la base de Hebreos 1:1-3, que afirma que el mundo fue creado a través de Cristo y que él lo sostiene por *su* palabra. Sin embargo, la enseñanza del NT en este asunto nos lleva un paso más adelante y este nuevo entendimiento no se puede simplemente presuponer en las referencias al Antiguo Testamento (AT). Los contextos literarios son esenciales aquí.

Jehová me poseía en el principio;
 Ya de antiguo, antes de sus obras.
 Eternamente tuve el principado,
 Desde el principio, Antes de la tierra.
 Antes que fuesen las fuentes de las muchas aguas.
 Antes que los montes fuesen formados,
 Antes de los collados, ya había
 Sido yo engendrada;
 No había hecho aún la tierra ni los campos,
 Ni el principio del polvo del mundo (8:22-26).

En el principio, antes de la creación, Dios poseía a la sabiduría. De hecho, Dios es sabio. Pero él también nombró y dio luz a la sabiduría. ¿Qué significa esto? Esto significa que el sabio Creador pensó en un plan brillante. Dio luz a la sabiduría; su increíble esquema fue concebido. Y concibió este plan sabio como el modelo para el mundo que creó. La sabiduría existía antes de la formación del mundo, y sin embargo ella también fue creada en la creación y de hecho tenía una parte en ella.

Cuando formaba los cielos,
 Allí estaba yo;
 Cuando trazaba el círculo sobre
 La faz del abismo;
 Cuando afirmaba los cielos arriba,
 Cuando afirmaba las fuentes del abismo;
 Cuando ponía al mar su estatuto,
 Para que las aguas no traspasasen su mandamiento;
 Cuando establecía los fundamentos
 de la tierra,
 Con él estaba yo ordenándolo todo,
 Y era su delicia de día en día,
 Teniendo solaz delante de él en
 Todo tiempo.
 Me regocijo en la parte habitable
 De su tierra;
 Y mis delicias son con los hijos de
 Los hombres (8:27-31).

Así que la sabiduría no es meramente el plan de Dios para la creación de manera abstracta; es la manera sabia en que de hecho diseñó y ordenó el mundo. Esta imagen es la de un creador obrando con destreza y estructurando la creación con habilidad, midiendo el océano, poniendo límites, marcando horizontes, fijando los cielos y las nubes en sus sitios. Con todo esto, la sabiduría es el “artesano” de Dios.

La imagen de la creación en manos de la sabiduría se halla por todos lados en la Biblia. Por ejemplo, en Job 28:25-27 el método de creación de Dios está descrito de manera muy parecida como lo está en Proverbios 8.

Al dar peso al viento,
Y poner las aguas por medida;
Cuando él dio ley a la lluvia,
Y camino al relámpago de los truenos,
Entonces la veía él, y la manifestaba;
La preparó y la descubrió también.

Y si volteamos a Proverbios 3:19-20, vemos que declara que:

Jehová con sabiduría fundó la Tierra;
Afirmó los cielos con inteligencia.
Con su ciencia los abismos fueron
Divididos,
Y destilan rocío los cielos.

Para la mente hebrea antigua, términos tales como *sabiduría*, *entendimiento*, y *conocimiento* son casi sinónimos. Se refieren a la misma realidad básica, la forma sabia en que Dios diseñó y estructuró la creación.

La forma sabia y maravillosa en que Dios hizo el mundo es causa de gran regocijo. ¡Su creación es buena! Tenemos a la sabiduría en Proverbios 8 bailando de alegría ante Dios, deleitándose en sus obras. Y el salmista exclama, en quizá uno de los salmos más hermosos sobre la creación en la Biblia:

¡Cuán innumerables son tus obras, oh Jehová!
Hiciste todas ellas con sabiduría;
La tierra está llena de tus beneficios (Salmo 104:24).

David, reflexionando acerca de su propia condición de criatura, ofrece un relato personal de esta toma de conciencia cuando le dice al Señor:

Te alabaré; porque formidables,
Maravillosas son tus obras;
Estoy maravillado,
Y mi alma lo sabe muy bien (Sal 139:14).

Estos pasajes son simples muestras de la toma de conciencia de los escritores bíblicos de la maravilla y la bondad de la creación, una toma de conciencia que se derrama en alabanzas para el Creador.

DIGNO DE ALABANZA

Tanto los pasajes de la creación a través de la sabiduría, como aquellos de la creación a través de la palabra, ocurren en un contexto de alabanza y

adoración a Dios. La creación nunca está explicada en un modo abstracto y especulativo en la Escrituras. En cambio, el enfoque es en Dios como el sabio y todopoderoso creador. Ya sea por su perspicacia en el asombroso diseño del mundo o por la autoridad de su mandato a la cual la creación responde, Dios es digno de ser alabado.

Un pasaje que combina estos dos énfasis y enfoques en el Señor como el único digno de adoración se puede encontrar en Jeremías 10:1-16. Es una invectiva bíblica clásica en contra de los ídolos, los cuales, en contraste con Yahvé, son tanto impotentes como estúpidos. Estos dioses falsos no tienen parte en la creación.

El que hizo la tierra con su poder,
El que puso en orden el mundo con
Su saber, y extendió los cielos con su
Sabiduría;
A su voz se produce muchedumbre
De aguas en el cielo, y hace subir las
Nubes de lo postrero de la tierra (Jer. 10:12-13).

Este pasaje combina la creación por sabiduría y la creación por la palabra. Y ambos son causa de alabanza al creador.

Hay otro nexo entre los pasajes de creación por palabra y creación por sabiduría. En ambos predominan los términos que se refieren a la manera en que Dios da la forma y la medida al mundo a través del acto de creación. Podríamos comparar, por ejemplo, dos de los pasajes que hemos mencionado. En Génesis 1, la palabra de Dios ordena y estructura la tierra sin forma; en Proverbios 8 la sabiduría es el “artesano” de Dios a través de quien se le ponen un límite a la creación, una medida y una restricción.

Este tema de la estructuración de la creación se halla en todos los pasajes que hemos mencionados y en prácticamente cada otra referencia bíblica a la creación. Esta idea básica, en las palabras de Isaías 45:18, es que Dios: “...creó los cielos; él es Dios, el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso; no la creó en vano, para que fuese habitada la creó...”. La alusión aquí es a Génesis 1:2, la imagen de una tierra desolada y vacía. Pero esto no fue el estado final de la creación. Lejos de ser un yermo caótico,⁸ el mundo completo es un cosmos, un universo ordenado y habitable, estructurado por los mandamientos sabios de Dios mismo.

Una cantidad de términos usados en estos pasajes sobre la creación connotan más que sólo el orden o la estructura. Presuponen un orden *estable*, una estructura *confiable*; la palabra de Dios es fiel, que funda y establece el

⁸ Observa que “vacío” debe entenderse como una masa sin forma (no deforme).

mundo, fijándolo firmemente en su lugar.⁹ Este énfasis apunta hacia la naturaleza radicalmente dependiente de la creación. No tenemos estructura ni existencia en nosotros mismos. No somos más que carne y polvo, hoy aquí y mañana ya nos hemos ido. Isaías 40:6-8 nos compara con el pasto o las flores. “Sécase la hierba, marchítase la flor; mas la palabra del Dios nuestro permanece para siempre”(v. 8). Cualquier criatura por definición es totalmente dependiente. Existimos sólo porque la palabra sabia de Dios nos sostiene y preserva nuestro ser. El salmista en Salmo 119: 89-91, afirma esto cuando dice:

Para siempre, oh Jehová, permanece tu palabra en los cielos
De generación en generación es tu
Fidelidad;
Tú afirmaste la tierra y subsiste.
Por tu ordenación subsisten todas
Las cosas hasta hoy.
Pues todas ellas te sirven.

UN PACTO CON LA CREACIÓN

Contrario a la idea deísta de la creación, Dios no sólo “habló” en el principio, y después dejó al mundo a que se las arreglara por sí solo.¹⁰ La creación no es el reloj al que Dios le dio cuerda y dejó a que andara por sí solo. Ésta es la única razón por la que el mundo sigue aquí. La creación está esencialmente constituida como una *respuesta* a las leyes de Dios. No damos inicio a nuestra existencia. En cambio, existimos porque la palabra de Dios—sus decretos, sus mandamientos, y sus leyes— permanecen para siempre. Podemos depender del creador porque Él es fiel a su palabra.

Para decirlo de otro modo: Dios es fiel a su pacto. Por lo general pensamos en el pacto de Dios como su relación con Abraham o Israel, o como el nuevo pacto a través de Jesús. Pero la realidad subyacente detrás de estos pactos históricos es la relación de Dios con su creación misma. Esto se muestra a las claras en el libro de Jeremías, donde Yahvé, hablando a través del profeta, lanza un desafío: “...Si pudiereis invalidar mi pacto con el día y mi pacto con la noche, de tal manera que no haya día ni noche a su tiempo, podrá también invalidarse mi pacto con mi siervo David, para que deje de tener

⁹ Una rápida inspección mostró aproximadamente cuarenta referencias bíblicas a que la tierra o el mundo está “fundado” o “establecido”. Un cuarto de estas se halla en el NT. Ver por ejemplo Mateo 13:35; Lucas 11:50; Juan 17:24; Ef. 1:4; Heb. 9:26.

¹⁰ El deísmo fue la filosofía que sirvió de punto intermedio entre el teísmo cristiano y el ateísmo, el cual floreció en el siglo dieciocho. El deísmo afirma la existencia de Dios, pero de un Dios sin relación alguna con el universo—un Creador ausente que puso al mundo en movimiento pero después lo perdió de vista. Para una buena introducción a la cosmovisión deísta ver Sire, *Universe Next Door [El universo de al lado]*, pp. 44-56.

hijo que reine sobre su trono,... Si no permanece mi pacto con el día y la noche, si yo no he puesto las leyes del cielo y la tierra, también desecharé la descendencia de Jacob, y de David mi siervo,..." (Jeremías 33:20-21, 25-26).

En otras palabras, la relación de Dios con el día y la noche, el cielo y la tierra, es un pacto como lo es su relación con su pueblo. Y este pacto está ligado explícitamente a las regularidades fijas de la creación que Dios estableció y nombró. La creación es una respuesta federal [de pacto] a la palabra de Dios. Así como la Torah, o Ley, fue dada a Israel en el contexto de una relación de pacto, así también las leyes y ordenanzas de Dios para toda la creación son federales. El universo entero está íntimamente relacionado y unido a Yahvé, y él de manera amorosa cuida de su mundo.¹¹

Esta unión federal entre Dios y la creación, este modelo de la soberanía de Dios y de su relación amorosa con el mundo, corresponde al tema bíblico del reino de Dios. Dios es el gran Rey sobre la creación y gobierna a sus súbditos por el decreto soberano. Da su ley, y la creación responde en obediencia. Gobierna el mundo con su palabra sabia.

El reinado de Yahvé se proclama a lo largo de la Biblia y en muchos lugares está directamente ligado a la creación. El Salmo 95:3-5, por ejemplo, nos llama a cantar de alegría:

“Porque Jehová es Dios grande,
Y Rey grande sobre todos los Dioses.
Porque en su mano están las
Profundidades de la tierra,
Y las alturas de los montes son
Suyas.
Suyo también el mar, pues él lo
Hizo;
Y sus manos formaron la tierra seca”.

Dios es así el Rey creador y su gobierno está vinculado a su preservación y sostenimiento del mundo. Como lo declara el Salmo 96:9-10:

Adorad a Jehová en la hermosura
De la Santidad;
Temed delante de él, toda la tierra.
Decid entre las naciones: Jehová
reina.
También afirmó el mundo, no será
conmovido;

¹¹ Otros pasajes que hablan de la relación de Dios con su creación con base en un pacto son Jer. 31:35-37; Ez. 34:23-31 y Os. 2:18. Ver también la descripción evidente del cuidado de Dios de su mundo en Sal. 65:9-13.

Porque Dios gobierna el mundo, la creación puede depender de él para su continuación. Porque él es fiel a su pacto, porque sus mandamientos soberanos y sabios permanecen firmes, la tierra está firmemente establecida.

Si juntamos los varios hilos del pensamiento y de las imágenes bíblicas que hemos explorado, veríamos una imagen unificada: comenzando con las imágenes de la creación por la palabra y sabiduría de Dios, hemos integrado estas ideas seminales con una perspectiva bíblica más amplia del mundo del reino de Dios, la dimensión de su mandato sabio y soberano. Toda la creación (que nos incluye como criaturas humanas) está unida a Dios por medio de un pacto y está constituida esencialmente como una respuesta a sus leyes. El universo entero está en dependencia de Yahvé para su existencia, y él es alabado y adorado por sus criaturas. En las palabras familiares del salmo 19:1: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos”. Declaran su gloria porque son una expresión obediente de su voluntad. El salmo 148:8 aun menciona “...el viento de tempestad que ejecuta su palabra;...” (literalmente, “que cumplen su palabra”). Y así también el salmista en el salmo 119:91 le declara a Dios: “...pues todas ellas te sirven”.

En este intensamente religioso modelo de la realidad, este modelo de la relación íntima de Dios con el mundo, hallamos la respuesta bíblica a la pregunta de cosmovisión “¿quién soy?” Nuestra respuesta ofrece el fundamento sobre el cual el edificio de la cosmovisión bíblica total se construye. Todas las categorías y temas principales de la Escritura se entienden en función de su fundamento subyacente. La naturaleza del pecado y de la redención, por ejemplo, son siempre vistas dentro del contexto del pacto de Dios y de su reino. Y, como veremos más tarde, este fundamento es particularmente importante para el nuevo pacto inaugurado por Jesús —el cual es por lo general llamado el reino de Dios.

Pero este fundamento es también importante para el entendimiento de quiénes somos como seres humanos.

A LA IMAGEN DE DIOS

¿Qué significa ser humano? ¿Quiénes somos como seres humanos? Estas interrogantes han obsesionado a los pensadores religiosos y filósofos de todas las civilizaciones, incluyendo la nuestra, y muchas respuestas diferentes se han ofrecido. Con todo, estas preguntas no están sujetas a una élite filosófica solamente. Son preguntas de cosmovisión, fundamentales a todos, que tienen que ver con nuestra visión de vida. Todos nosotros adoptamos, consciente o inconscientemente, alguna idea de lo que significa ser humano. Y vivimos por esa idea. No podríamos ser capaces de articular lo que creemos que somos, pero funcionamos con una toma de conciencia implícita de una identidad, de una visión de quiénes somos como seres humanos.

¿Quién dice la Biblia que somos? Su respuesta inicial es que somos criaturas de Dios, viviendo en su reino, dependiendo de su gobierno sabio y amoroso. Tal como los cielos que declaran su gloria y los vientos que cumplen su mandato, somos siervos de Yahvé, el Creador-Rey. Esto es intrínseco a nuestra condición como criaturas.

Con todo, somos diferentes de los cielos y de los vientos, así como también de las plantas y de los animales, y nos percatamos de esta diferencia. Somos siervos de Dios, pero la naturaleza de nuestro servicio es única. Está encapsulada en el término bíblico *imagen de Dios*, introducido en Génesis 1:26-28.

Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

El significado de esta formulación —“imagen de Dios”— ha estado sujeta a muchos debates a través de los siglos.¹² La imagen ha estado ligada por lo general a algún rasgo, o conjunto de rasgos, compartidos por Dios y la humanidad, que nos distingue de los animales. Algunos pensaron que era nuestro raciocinio, otros nuestra naturaleza moral, nuestra espiritualidad o nuestra personalidad. Este acercamiento al significado de la imagen como algo estructural, o estático, puede denominarse el sentido “amplio” del término. Un acercamiento relacional y dinámico por el cual la imagen se refiere al nivel de la moralidad de una persona, o al grado de conformidad con el carácter perfecto de Dios, puede llamarse el sentido “estrecho” de la imagen. La primera se refiere a nuestra humanidad en sí; la segunda ve la imagen como normativa, el estándar al cual nos conformamos. Mucha gente ha intentado combinar estos dos énfasis.

No obstante, hay un problema serio aquí. Muchas interpretaciones de la imagen han estado más influidas por filosofías no cristianas que por las Escrituras mismas. Esto no debería de ser. Seremos los primeros en disentir con un biblicismo ingenuo, con la idea de que podemos abordar la Biblia como *tabula rasa*, como si no estuviéramos influidos por ninguna idea extrabíblica anterior ni por presuposiciones (en este caso, ideas en cuanto a lo que significa ser humano). Con todo, las Escrituras son en sí la fuente misma de

¹² Para una excelente relación de los debates históricos, consulta G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God [El hombre: La imagen de Dios]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), especialmente el capítulo 2. En nuestro estudio del significado de la imagen, por un lado, hemos omitido la interpretación mormona de la humanidad como la imagen literal, física, y de carne y hueso de un dios (un ser humano divinizado), y por otro lado, la supuesta diferencia entre “imagen” y “semejanza” en Gen. 1:26. La erudición bíblica ha ampliamente mostrado que tal distinción es ilusoria; los términos son sinónimos.

nuestro entendimiento de los significa ser hecho a la imagen de Dios. Y su enseñanza central es bien clara cuando cada porción es leída en su contexto.

Nuestra creación a la imagen de Dios está relacionada con dos nociones bíblicas importantes: nuestro dominio o gobierno sobre la tierra, y la elección religiosa de servir a Dios o a los ídolos.¹³ Estas dos nociones, que corresponden en algo a los sentidos amplio y estrecho, están en realidad entrelazadas, pero será útil distinguirlas cuando veamos lo que significa ser humano.

EL GOBIERNO SOBRE LA TIERRA

Las ideas de la imagen de Dios y nuestra administración de la tierra se dan una muy cerca de la otra en la narración del Génesis, haciendo que su conexión parezca natural. Pero esto no es de ninguna forma el único nexo. A lo largo y ancho de Génesis 1 Dios está descrito como Creador-Señor, quien gobierna su mundo por medio de sus decretos soberanos. Entonces, con la creación de la humanidad, la idea de la imagen de Dios se introduce. Casi de un solo golpe Dios bendice a sus criaturas especiales y les da dominio sobre la tierra. Les da una autoridad real y una dimensión que sojuzgar y gobernar.

Vemos en Génesis 1 una analogía apropiada entre la autoridad limitada sobre la tierra que los humanos disfrutaban, y la soberanía última de Yahvé. La primera está descrita como un reflejo o semejanza de la postrera. Hemos sido creados, hombre y mujer, a la imagen del soberano Señor. Como el Salmo 8 lo enfatiza, hemos sido coronados con gloria y honra, y nombrados gobernadores de la creación de Dios.

Pero seamos más precisos. ¿Cómo es que exactamente reflejamos a Dios? ¿En qué consiste nuestro gobierno? ¿Qué significa sojuzgar la tierra? Encontramos una respuesta inicial a estas interrogantes en el siguiente capítulo de Génesis. A diferencia de la extensión panorámica de Génesis 1, que presenta a la humanidad como la cúspide y corona del drama de Dios en la creación, Génesis 2 se centra específicamente en las criaturas de Dios. En vez de sólo aparecer en el último acto, por así decirlo, consistentemente mantienen el lugar central del escenario; nuestra naturaleza y tarea únicas se esclarecen.

¹³ Aquí tienes algunos estudios útiles sobre la imagen de Dios que han contribuido a nuestra interpretación: Randal Macaulay y Jerram Barrs, *Being Human: The Nature of Spiritual Experience* [*Ser humano: La naturaleza de la experiencia espiritual*] (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1978); G.C. Berkouwer, *Man: The Image of God* [*El hombre: La imagen de Dios*]; Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* [*Las imágenes del Espíritu*] (Grand Rapids: Baker Book House, 1980); P. Schrotenboer, *Man in God's World: The Biblical Idea of Office* [*El hombre en el mundo de Dios: La idea bíblica del oficio*] (Toronto: Wedge, 1972). Ver también H. Fernhout, "Man: The Image and Glory of God" ["El Hombre: La imagen y gloria de Dios"] (mimeografiado, Toronto, A.A.C.S.) y K.L. McKay, "Creation", ["La creación"] en *The New Bible Dictionary* [*El nuevo diccionario bíblico*], J.D. Douglas et al. (eds.) (London: InterVarsity Press, 1962).

Especialmente, se nos dice que Dios plantó un huerto en el Edén y colocó a Adán en él “para que lo labrara y lo guardase”. La tarea humana original doble es la de *desarrollar* y la de *preservar* nuestro medio ambiente creacional.

En primer lugar hemos de “trabajar” y “labrar” el huerto. La cultura es el resultado del cultivo. Un cultivo bacteriológico, por ejemplo, es una colonia de organismos intencionalmente criados y cuidados con algún propósito. Tanto *cultura* como *cultivar* hacen referencia a nuestras interacciones humanas con el mundo.

La cultura, por supuesto, abarca un gran número de cosas. Cualquier cosa sobre la que pongamos nuestra mano (o mente) cambia —causamos alguna clase de desarrollo. Aunque el desarrollo y el cambio pudieran darse sin la intervención humana (por ejemplo, los procesos de crecimiento o los desastres naturales), la interacción humana o el cultivo de nuestro mundo siempre constituye cultura.

Casi por definición, la cultura y la historia son por lo tanto inseparables. La cultura se refiere a lo que los seres humanos *han desarrollado*; también la cultura es esencialmente histórica. El tejido de la vida humana es el del desarrollo; esto es inherente a nuestra naturaleza como criaturas humanas. Con todo, esto también es cierto tocante a la creación no humana de Dios. Porque alguna clase de desarrollo siempre tiene lugar, el mundo se podría decir tiene su propia historia independiente de la formación cultural humana. Pero la historia particularmente *humana*, el desarrollo histórico de la humanidad, está basado en nuestra interacción constante con, y el cultivo de la realidad tal como la hallamos.

Esta interacción con la realidad, nuestra formación cultural humana, es un fenómeno intrínsecamente comunitario o social. Su carácter social está sugerido en la mención de Génesis 1:28 de tanto hombre como mujer como hechos a la imagen de Dios. Está asimismo indicada bien claramente por el mandato preciso que Dios les dio. Su tarea era la de sojuzgar y gobernar la tierra. Pero debido a que Adán y Eva sólo son dos, Dios les dice que sean fructíferos, que se multipliquen, y que llenen la tierra. ¿Cómo podrían hacerlo de otro modo? El desarrollo cultural de una creación prístina y sin desarrollar no se concibe pues como la tarea de un individuo. La cultura está sólidamente basada en la sociedad. Nuestra humanidad, a la imagen de Dios, es esencialmente una “co-humanidad”. Somos seres socio-culturales, llamados por Dios a trabajar juntos en el desarrollo y cultivo de la creación.

Aparte de los jardines, asimismo cultivamos relaciones, modales y formas de adoración. Enjaezamos animales y las fuerzas de la naturaleza. Formulamos y desarrollamos las ideas y tradiciones, y construimos no sólo objetos tecnológicos, sino también agrupaciones sociales como también instituciones. Todas estas actividades y sus resultados son culturales; esto es, son realidades desarrolladas por humanos. La cultura se refiere no sólo a los

intereses intelectuales y estéticos (como en el caso de la “alta cultura” o de una persona “cultivada”).

La cultura cubre todo el espectro de la sociedad humana. Incluye no sólo el arte, la música y la academia, sino también cosas tales como nuestra vida económica y política, la religión, la iglesia, la educación, la tecnología, los medios de información, el matrimonio, la vida familiar, la publicidad y el entretenimiento. Ser un ser cultural es simplemente ser humano.¹⁴

Así que el mandamiento de sojuzgar la tierra (a menudo llamado el mandato de creación) es un mandato cultural. En todas nuestras actividades y asuntos culturales —esto es, en todas las acciones humanas, artefactos, relaciones e instituciones por medio de las cuales interaccionamos con y desarrollamos la creación— los seres humanos dan fe de su ejercicio de gobierno sobre la tierra delegado por Dios. La imagen de Dios, en su referencia central a la idea de sojuzgar la tierra, nombra a los seres humanos como seres culturales e históricos.

Podemos ver aquí el énfasis principal de la visión bíblica de la vida: la integridad. Al ir comenzar a responder a la pregunta de cosmovisión “¿dónde estoy?”, hemos observado la bondad de la diversa creación de Dios afirmada por los escritores bíblicos. Y ahora, en nuestra discusión de “¿quién soy?” vemos que los seres humanos son reconocidos por las Escrituras como criaturas completamente culturales, llamados por el creador a avanzar y desarrollar la tierra. Este acercamiento integral constituye una afirmación refrescante y vigorizante. La cosmovisión bíblica se conecta con la realidad. Afirma nuestra humanidad y armoniza verdaderamente con lo que está ahí.

LA REVISIÓN DE NUESTRA INTERPRETACIÓN

Con todo, ¿estamos interpretando las Escrituras correctamente? ¿Podiera ser que nuestra perspectiva de la naturaleza cultural de la humanidad sea meramente una interpretación moderna, ajena al mandato real de Génesis? Tal vez estemos leyendo una noción contemporánea en un texto antiguo. En respuesta, notemos dos puntos importantes: la estructura literal del libro de Génesis, y los ejemplos del desarrollo cultural registrados en Génesis 2:4-4:26.

Primeramente, un refrán enigmático que se da con periodicidad en Génesis nos ofrece una llave interpretativa: “Éstos son los orígenes de...”. Las “generaciones” es el intento de traducir el vocablo hebreo *toledoth*. El refrán “Éstos son los *toledoth* de...”, divide el libro en once sitios. Este refrán

¹⁴ Para un análisis similar de la *cultura* ver Niebuhr, *Christ and Culture* [Cristo y la cultura], cap. 1; y J.F. Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society: The Spirituality of Cultural Resistance* [Seguir a Cristo en una sociedad consumista: la espiritualidad de una cultura de la resistencia] (Maryknoll: Orbis, 1981), pp. 55-62.

señala la estructura literal del libro de Génesis; cada instancia sirve como prefacio o título de la sección de la narración o genealogía que sigue.¹⁵

Algunas veces el refrán de *toledoth* introduce una sección que contiene un poco más que la lista genealógica.¹⁶ En estos casos, *toledoth* significa literalmente “generaciones” o “descendientes”. Empero en cerca de la mitad de los refranes el significado es mucho más amplio.¹⁷ Un ejemplo instructivo es Génesis 2:4, que se lee, “Éstos son los orígenes de los cielos y la tierra cuando fueron creados...”. Justamente después de la creación de los cielos y la tierra, este encabezado introduce sus “generaciones”, en el sentido de aquello que fue “generado” de ellas.

Aunque haya aquí todavía un elemento genealógico, una lectura de la sección que sigue (2:5-4:26) sugeriría que el significado está de hecho más cercano a la idea de desarrollo histórico. El refrán *toledoth* apoya, pues, nuestra interpretación del mandato creacional. De hecho, incorpora este hincapié en el desarrollo y en la historia en la misma estructura del libro de Génesis.

La segunda clave es que *toledoth* de los cielos y de la tierra registra una serie de ejemplos de desarrollo cultural y de innovación. La narración inicial de la creación cuenta como al hombre y a la mujer se les ha dado el mandamiento de sojuzgar la tierra. La sección siguiente sobre las “generaciones” relevantes o desarrollos históricos explícitamente menciona cómo respondieron a aquel mandamiento.

La cultura primitiva de Adán en Génesis 2, por ejemplo, incluye no sólo la jardinería (agricultura), sino las relaciones matrimoniales (Adán y Eva), los comienzos del lenguaje (el nombramiento de los animales) y aun el primer poema (las coplas de Adán en honor de Eva). Un segundo grupo de ejemplos, que se encuentran en Génesis 4:20-22, dan aún mayor apoyo. Aquí encontramos relatos de tres forjadores de historia, los originadores de tres tradiciones: Jabal, “padre de los que viven en tiendas y crían ganado”; Jubal, “padre de todos aquellos que tocan el arpa y la flauta”; y Tubal-Caín, “quien forjó toda clase de instrumentos de bronce y hierro”. Los seres humanos se saben claramente en los primeros capítulos de Génesis seres culturales, y ahora su desarrollo histórico se observa explícitamente.

La implicación es que la creación cuenta con una escatología incorporada. La cosmovisión bíblica no es sólo integral sino también dinámica. La creación tiene un rumbo. La introducción del pecado en el mundo no es equivalente a los comienzos del cambio, como sugieren algunas cosmovisiones. El cambio habría ocurrido de cualquier modo. La creación estaba

¹⁵ Ver Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* [*Génesis: Una introducción y comentario*] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1967), pp. 23-24, para un estudio del significado de la estructura del *toledoth* de Génesis.

¹⁶ Como en Génesis 5:1; 10:1; 25:12; 36:1,9.

¹⁷ Ver Génesis 2:4; 6:9; 11:10,27; 25:19; 37:2.

destinada a desarrollarse. Sufrió el desarrollo aun antes de que la humanidad entrara en escena. Dios mismo transformó (por desarrollo) su creación original en el mundo variado que ahora habitamos. Como imagen del Creador, estamos llamados a ejercer nuestro gobierno en el desarrollo de la tierra. Hemos de cultivar el huerto de la creación.

¿Qué pasa cuando un huerto es cultivado? La respuesta está en los últimos dos capítulos de la Biblia. Allí, en los cielos *nuevos* y la nueva tierra (la creación redimida de los efectos paralizantes del pecado), hallamos un contraste con Génesis 2. En lugar de un huerto como en Génesis (obviamente el reflejo de una situación primitiva), hallamos en Apocalipsis una ciudad hecha y derecha.

Dios tenía planeado el movimiento escatológico del huerto a la ciudad. Ciertamente, la caída tuvo lugar entre tanto; el pecado ha entrado en el cuadro. No obstante, la visión de Apocalipsis 21 y 22 describe un mundo purificado de la caída y de sus efectos. Y el desarrollo permanece como parte del mundo purificado.

El mandato cultural es parte del plan original de Dios para el mundo. La salvación no lo niega, sino, en cambio, lo cumple. Es inherente a la naturaleza humana ser forjadores de cultura. Los seres humanos tienen el mandamiento de Dios de desarrollar la creación.

LA PRESERVACIÓN DE LA TIERRA

Con todo, la Biblia no apoya el desarrollo desenfrenado. La tarea doble dada a Adán fue la de desarrollar y *cuidar*, o *preservar*, el huerto. El propósito del mandamiento bíblico es bien distinto de la visión occidental moderna de conquista humana y explotación de la naturaleza. (Esta última idea es la raíz de la perspectiva colonial de la “tierra como frontera” que hemos abordado en el capítulo primero y que retomaremos en el capítulo ocho.) Podríamos observar aquí que el motivo de la conquista es una perspectiva secular en el fondo, bien ajena al espíritu de las Escrituras. En la Biblia, el mundo no humano no es considerado como algo “allá afuera”. No estamos colocados en contraposición con respecto de las demás criaturas de Dios. En cambio, nuestra solidaridad con la creación se afirma. ¡Las montañas y los árboles son también los siervos de Dios! Estamos en una relación de pacto con el mundo, una relación de buen gobierno.

Mientras que rechazamos toda noción panteísta que reverencie la naturaleza, deberíamos asimismo reconocer el elemento crucial del cuidado amoroso y de preservación en el mandamiento bíblico de sojuzgar la tierra. Hemos de labrar y de conservar el huerto. Nuestra formación cultural no ha de hacerse de manera egoísta sino con un cuidado real de la creación. Para ser leales a la imagen de Dios, nuestro desarrollo cultural de la tierra ha de ser bueno, sabio y amoroso —como el gobierno de pacto de Yahvé.

Ser humano significa pues dos cosas básicas. Primero, somos criaturas de Dios. Y como todas las demás criaturas vivimos sólo en respuesta a la palabra amorosa de Dios. No somos autónomos. Esto es bien distinto de la cosmovisión de la cultura occidental, que concibe a la humanidad como ley (*nomos*) para sí (*autos*). Pero lejos de fijar nuestro propio estándar, hemos, de hecho, de sujetarnos a la ley de Dios. Somos sus siervos, viviendo bajo su gobierno. Esto es inherente a nuestra condición como criaturas. Segundo, los seres humanos son únicos. Somos criaturas culturales e históricas. Dios nos ha colocado en una posición de autoridad sobre la tierra para cultivarla y desarrollarla. Tanto el servicio como la autoridad son centrales a nuestra humanidad. Aquí se halla la respuesta inicial bíblica a la pregunta de cosmovisión “¿quiénes somos?”.

Esta respuesta está bien ilustrada en la parábola de Jesús de los talentos en Mateo 25:14-30. El maestro en la parábola se fue de viaje y puso a sus esclavos a cargo de sus finanzas (los talentos) para que los invirtieran sabiamente durante su ausencia. Del mismo modo Dios descansó de su obra creadora y les dio a los seres humanos la autoridad para desarrollar sus posesiones, que son la creación que nos ha confiado.¹⁸ El ser responsables sí importa, ya que el amo regresa y juzga a sus esclavos por la manera en que usaron sus posesiones. Así también sucede con nosotros. No podremos simplemente gobernar la tierra como nos dé la gana, porque no poseemos un reino propio. Nuestra autoridad se deriva de Dios y, por ende, tiene el carácter de mayordomía.

La analogía financiera en la parábola es bien significativa. La raíz de la voz castellana “economía” viene del griego *oikonomos*, la voz común del Nuevo Testamento para un amo de casa o mayordomo, uno que ve por y administra la propiedad de su señor. Esto contrasta directamente con la visión moderna de la economía, que concibe a cada persona como un agente autónomo, que no está sujeto a ninguna clase de restricciones externas en su explotación del mundo.

Con todo, la idea bíblica de la mayordomía pone un balance entre autoridad y servidumbre. Esto asesta un golpe al corazón de nuestra propia humanidad. Aunque seamos de hecho señores de la tierra, no obstante somos también siervos de Dios. Estamos llamados a ejercer nuestro gobierno en respuesta obediente a la soberanía última de Yahvé. Sojuzgar la tierra es un asunto de responsabilidad federal [del pacto].

¹⁸ Una analogía similar se encuentra en una cantidad de parábolas que Jesús contó para ejemplificar el reino de Dios. Dios es o bien un amo que contrata sirvientes, o bien un terrateniente que arrienda su tierra a granjeros arrendatarios (ver por ejemplo Mateo 20:1-16; 24:42-51; Lucas 19:11-27; 20:9-18). El mandamiento de Génesis parece haber jugado un papel principal en el pensamiento de Jesús.

CAPÍTULO 4

EL RECONOCIMIENTO DE LA CAÍDA

Es nuestra responsabilidad federal [por virtud del pacto] servir al Señor nuestro Hacedor y, con todo, no estamos forzados a hacerlo. Es posible desobedecerlo, alejarnos de lo que estamos llamados a ser. Y esta posibilidad se hizo realidad con la caída. La cosmovisión cristiana responde a la tercera interrogante básica, “¿qué está mal?”, en función de la desobediencia a Dios.

Los seres humanos son inherentemente criaturas religiosas. No podemos vivir sin un dios, aun si éste último es producto de nuestras manos. Necesitamos un centro, un enfoque último, un punto de orientación para nuestras vidas. Tenemos, de hecho, dos alternativas. O bien servimos al Señor, y acatamos su voluntad, o bien practicamos la idolatría en desobediencia. Éstos son las antítesis espirituales, los “o bien, o bien” de la vida que la Biblia repetidamente toca. En todos nuestros quehaceres, en todas nuestras actividades humanas y culturales ordinarias, encaramos constantemente estos dos caminos de pacto.

La cuestión de las antítesis espirituales nos puede ayudar a entender lo que la Biblia quiere decir con “imagen de Dios”. Aunque el principio subyacente de la imagen de Dios sea nuestra naturaleza como seres culturales, comisionados a gobernar la tierra en lugar de Yahvé, la orientación bíblica predominante del término se debe entender explícitamente dentro del contexto de la caída. Esto es, el significado completo de la imagen de Dios comprende la desobediencia humana, particularmente la idolatría.

¿Cómo es esto posible? ¿Cuál es la relación entre nuestra creación a la imagen de Dios y la elección federal de servir a Dios o a los ídolos? La respuesta se halla justo en la naturaleza de la idolatría, una práctica que tiene mucho que ver con los cristianos hoy en día, pero que se menciona seguido en la Escritura. A la luz de esta frecuencia, un análisis de la idolatría es esencial para nuestro entendimiento de lo que significa ser creados en la imagen de Dios.

LOS ÍDOLOS: LA USURPACIÓN DEL LUGAR DE DIOS

Comencemos con el estudio de Pablo acerca del pecado en el primer capítulo de Romanos. Según Pablo, vivimos en el mundo de Dios y estamos intuitivamente conscientes de que hay un poderoso Creador digno de nuestra alabanza. Pero suprimimos este conocimiento. Los seres humanos a través de las edades han rechazado la revelación de Dios de sí mismo a través de la creación. No le han reconocido ni honrado como a Dios. En su lugar, “cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y reptiles... ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén” (Romanos 1: 23,25).

Sólo hay dos categorías básicas: el Creador y lo creado. Si no adoramos a Dios, entonces, nos centramos en algo dentro de la creación, y lo elevamos al rango de divinidad. Adoraremos a un dios *falso*. Nuestra naturaleza intrínsecamente religiosa nunca nos permitirá *no* adorar. O bien, juramos lealtad a Yahvé, al único Dios verdadero, o bien nos comprometemos con algo creado y hacemos de ello un dios. Debemos escoger el uno o el otro, porque no podemos vivir sin un dios, y no podemos tener dos —al menos no por mucho tiempo.

Jesús dijo que es imposible servir a dos amos. Uno tendrá que ceder ante el otro porque la adoración es una práctica exclusiva. Por esta razón Pablo habla acerca de la idolatría como un intercambio: es algo que hacemos *en lugar* de servir a Dios. Sin embargo, sólo Yahvé es digno de alabanza. Las cosas creadas no son dignas de alabanza, porque son sólo sus siervos, dependiendo de su gobierno para su existencia. La idolatría es esencialmente una declaración de autonomía y de independencia de nuestro Creador, nuestro rechazo a su reinado legítimo.

Las consecuencias son terribles. Si no adoramos al Rey de la creación, si rechazamos su gobierno, entonces desobedeceremos sus leyes. Es por eso que los profetas trajeron un mensaje doble de juicio a Israel: la gente había abandonado a Yahvé por los ídolos, y la tierra estaba llena de anarquía y de injusticia. Los ídolos son la raíz de la desobediencia.

¡No ha de sorprendernos que la idolatría, pues, sea denunciada al inicio del Decálogo, o que Pablo en Romanos 1 viera la idolatría como el principio de la desobediencia humana! Si nuestra lealtad no es para con Dios, no tenemos razón alguna para mantener sus estándares. También la idolatría es descrita en la Biblia no sólo como un pecado entre muchos otros, sino como la representación misma del pecado. Es el acto central de desobediencia que trastorna el gobierno de Yahvé en la vida humana.

Pero hay aún más. La idolatría presupone *ídolos*. Aunque la esencia de la idolatría sea el rechazo al reinado de Dios y un intento de adoración de algo

dentro de la creación, la idolatría en los tiempos antiguos fue aún más allá. La gente trató de *representar* a Dios (o lo que el adorador pensó que era dios) por medio de una estatua labrada o fundida. Los ídólatras construyeron una imagen visual de la deidad, el objeto de adoración.

Sin embargo, observa que esta práctica no se registra en los primeros capítulos de Génesis. Allí el pecado y la rebelión humanos en contra de Dios están claramente anotados; empero, no se hace referencia alguna a ídolos literales y físicos. Las referencias no aparecen hasta el tiempo de los patriarcas.¹ Y no sería prudente tratar de fechar el comienzo de la idolatría a partir de esta sola evidencia, pero nótese un segundo hecho intrigante. Esta misma sección prepatiarcal de Génesis que no hace mención de ídolos es la única parte del Antiguo Testamento que hace referencia a los seres humanos como imagen de Dios. Es una observación asombrosa. Aparte de las cuatro referencias a la humanidad como imagen de Dios en los primeros capítulos de Génesis (1:26-27; 5:1; 9:6), el Antiguo Testamento guarda silencio al respecto. ¿Por qué? Podrían estas primeras referencias a nuestra creación como imagen de Dios estar relacionadas con la *falta* de referencias tempranas a la idolatría?

Una pista, en sí, se sugiere por el hecho de que la Biblia usa el término *imagen* para referirse tanto a los seres humanos como a los ídolos. La misma palabra hebrea se usa al respecto.² Pero más importante que la palabra misma es la idea subyacente. ¿Qué significa que un ídolo sea una imagen, particularmente la imagen de un dios?

LOS ÍDOLOS: LA USURPACIÓN DE NUESTRO LUGAR

En el mundo antiguo nunca se pensó que un ídolo fuera de hecho un dios. No se identificaba ingenuamente con la deidad que se suponía que representaba. En cambio, el ídolo se consideraba como el medio local por el cual la deidad se presentaba a las personas. Era la encarnación visible del dios, que representaba su poder y majestad. Siendo una imagen, el ídolo constituía un símbolo; mediaba y manifestaba la gloria del dios y el gobierno a aquellos alrededor.³

¹ Las dos primeras referencias se hallan en las historias de Jacob, Génesis 31:19 (“dioses de casa”) y Génesis 35:2, 4 (“dioses extranjeros”).

² Aunque un número de palabras hebreas se traduce como “imagen”, en el Antiguo Testamento, los seres humanos son llamados *selem* de Dios en Génesis 1:26-27; 5:1; y 9:6. Esta palabra también se usa en relación con los ídolos en Números 33:52; 2 Reyes 11:18; 2 Crónicas 23:17; Ezequiel 7:20; 16:17; y en Amos 5:26. Walter Kaiser en *Towards an Old Testament Theology* [*Hacia una teología veterotestamentaria*], p. 76, traduce *selem* como “estatua o copia esculpida o tallada”.

³ Ver Berkouwer, *Man: The Image of God* [*El hombre: La imagen de Dios*] pp. 67-118; también el artículo “Imagen” por Ralph P. Martin en *The New International Dictionary of the New Testament Theology* [*El nuevo diccionario de la teología neotestamentaria*], vol. 2, Colin Brown (ed.) (Grand Rapids: Zondervan, 1976), especialmente p. 287.

Este entendimiento de lo que significa la imagen de un dios coincide con nuestra interpretación anterior de la imagen de Dios en el ser humano. Así como el ídolo se suponía era la manifestación visible y local del dios, los medios por los cuales él se hacía presente, de la misma forma los seres humanos se supone en Génesis que representan a Yahvé en la tierra. Su Espíritu y poder los acompañan, y él ejerce su gobierno sobre la tierra por medio de ellos. De ahí que el nexo esencial entre la imagen de Dios y el mandato cultural se confirmen. Los seres humanos son los embajadores de Dios, sus representantes, para el resto de la creación. Somos los mayordomos a quienes ha colocado en autoridad sobre la tierra para manifestar su presencia y reflejar su gloria en todos sus quehaceres culturales.

Pero observa que la imagen consiste en nuestra representación *corporal* de Dios. La persona entera, y no sólo la parte espiritual interna, es creada a la imagen de Dios. Reflejamos la gloria de Dios, y lo representamos en la tierra por medio de nuestra presencia física total. De hecho, es la visibilidad de la esencia, ya que hemos de hacer visible al Dios invisible en nuestras vidas. En el espectro total de nuestras actividades culturales hemos de demostrar el gobierno amoroso de Yahvé.⁴

De ahí que la idolatría esté mal no porque trata de hacer visible a Dios (lo cual es precisamente una tarea humana), sino porque realiza esta tarea de la manera equivocada. En vez de aceptar y cumplir nuestra responsabilidad creada de representar al Señor en el espectro total de nuestras actividades culturales, proyectamos esta responsabilidad hacia los ídolos. De este modo, negamos nuestro llamado a vivir de forma tal que el gobierno amoroso de Dios pueda ser visto; al contrario, comenzamos a cultivar la tierra en desobediencia. La idolatría es, por ende, una alternativa ilegítima a la genuina tarea

⁴ A la luz del estudio anterior diferiremos de la interpretación reciente e influyente de Francis Schaeffer de la imagen de Dios en el hombre. Él considera que el término meramente significa nuestra humanidad—o, para ser más precisos, nuestra “personalidad”, nuestra naturaleza única como personas humanas. Véase *The God Who is There [El Dios que está allí]* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1968), p. 87; *Genesis in Space and Time [La Génesis en espacio y tiempo]* p. 47; y también Thomas V. Morris, *Francis Schaeffer's Apologetics: A Critique [La apologetica de Francis Schaeffer: una crítica]* (Chicago Moody Press, 1976), p. 26. Mientras que Schaeffer está en lo correcto al conectar nuestra humanidad con la imagen de Dios (puesto que los seres humanos son quienes están hechos a la imagen), esta opinión necesita dos calificaciones importantes. Primero, la imagen de Dios no es nuestra humanidad en el sentido de nuestra “personalidad”, que es una noción restringida, sino incluye nuestra experiencia corporal. Segundo, la imagen no simplemente hace referencia a nuestra naturaleza humana (como Macaulay y Barrs lo indican en *Being Human: The Nature of Spiritual Experience [El ser humano: La naturaleza de la experiencia espiritual]*, cap. 1) sino a nuestra humanidad normativa, nuestro esfuerzo de vivir según los estándares de Dios en todo lo que hacemos. Además, debemos ver esta humanidad como nuestro cumplimiento del mandato cultural (un punto que no enfatizó Macaulay y Barrs). Nuestra humanidad y la imagen de Dios, por lo tanto, están relacionadas pero no se pueden identificar sin precisar diferencias. Como Meredith Kline lo señala en *Images of the Spirit [Las imágenes del Espíritu]* p. 33, “no son simplemente equivalentes”.

humana de reflejar a Dios. Es equivalente a vivir una vida tan distorsionada por una falsa adoración que cese de reflejar los estándares de Dios.

La idolatría, pues, tiene dos cualidades distintas, aunque relacionadas. Presupone no sólo una falsa adoración, sino, por consiguiente, un reflejo falso. Los Diez Mandamientos nos advierten en contra de esto. Escucha lo que Dios dice en Éxodo 20:3-5:

1. No tendrás dioses ajenos delante de mí. 2. No te harás imagen de ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni en la tierra ni en las aguas abajo. No te inclinarás a ellas ni las honrarás.⁵

Hay una distinción importante entre estos dos mandamientos. El primero se enfoca en Yahvé como el único Dios verdadero; el segundo se enfoca en la humanidad como la única imagen de Dios. No es nuestra prerrogativa inventar arbitrariamente cualquier cosa que queramos adorar, porque sólo hay un solo Dios. De manera similar, no tenemos autoridad para nombrar lo que la imagen de Dios va a ser. Dios ya lo acordó cuando nos creó. Y les dice a sus criaturas humanas, *itú* serás mi imagen! No los ídolos. Los ídolos simplemente no son representaciones adecuadas de Yahvé. Esa tarea se reserva a los seres humanos.

La idolatría pues usurpa no sólo el lugar propio de Dios, sino el nuestro también. Contradice tanto el justo reinado de Dios como Señor del universo, como nuestro llamado humano fundamental de representarlo en obediencia diaria y cultural —ser su imagen en nuestras vidas.

La relación de la idolatría con nuestra creación a la imagen de Dios indica, por lo tanto, nuestra naturaleza intrínsecamente religiosa, la estructura de “o bien esto, o bien aquello” de nuestra vida. Como seres humanos constantemente nos encontramos ante dos caminos: uno que conduce a la verdadera adoración de Yahvé, el otro que conduce al servicio de los ídolos. O bien somos la imagen de Dios en la administración amorosa de la tierra, o bien perdemos el derecho a esa tarea con la desobediencia.

ESCOGE ESTE DÍA

Los seres humanos deben, entonces, escoger entre dos caminos federales, entre las dos posibles respuestas a las leyes de Dios para nuestra vida. No podemos *no* responder. Vivimos únicamente bajo una relación de pacto con nuestro Hacedor. Existimos únicamente en respuesta a su gobierno soberano.

De la misma manera en que no podemos permanecer neutrales en relación a él, él no permanece neutral hacia nosotros. Dios juzga nuestra respuesta a sus leyes. El pacto, en otras palabras, tiene sus sanciones.

⁵ Hemos empleado el término *imagen* que es más preciso que el término más laxo *ídolo* en el versículo 4.

El libro de Deuteronomio es particularmente instructivo aquí. Deuteronomio es el único texto completo de la Biblia acerca de una ceremonia de la renovación de pacto. Documenta lo que pasó entre Yahvé e Israel en las planicies de Moab antes de que el pueblo entrara en la Tierra Prometida.

El clímax del libro y del clásico resumen del pacto se encuentra en Deuteronomio 30:15-20. Aunque estos versículos se den en el contexto de un pacto histórico específico entre Yahvé e Israel, están basados en el pacto de la creación y presentan la misma estructura básica.⁶ El pasaje comienza con Moisés, quien llama al pueblo a elegir entre los dos caminos federales. Dice: "Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal;...". Describe el primer camino:

...porque yo te mando hoy que ames a Jehová tu Dios, que andes en sus caminos, y guardes sus mandamientos, sus estatutos y sus decretos, para que vivas y seas multiplicado, y Jehová tu Dios te bendiga en la tierra a la cual entras para tomar posesión de ella.

Después se vuelve al segundo camino:

Mas si tu corazón se apartare y no oyes, y te dejares extraviar, y te inclinares a dioses ajenos y les sirvieres, yo os protesto hoy que de cierto pereceréis; no prolongaréis vuestros días sobre la tierra adonde vais, pasando el Jordán, para entrar en posesión de ella.

Trayendo su mensaje a una culminación, Moisés entonces dice:

A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia; amando a Jehová tu Dios, atendiendo a su voz, y siguiéndole a él; porque él es vida para ti, y prolongación de tus días; a fin de que habites sobre la tierra que juró Jehová a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, que les había de dar.

Lo que tenemos en el libro de Deuteronomio, centrado en este pasaje, es la imagen de Yahvé, el gran Rey, el soberano Señor, que emite sus leyes, sus instrucciones para una vida recta, y llama a su pueblo a un compromiso y obediencia totales y sin vacilaciones. Las dos opciones federales de una obediencia amorosa o de una desobediencia idólatra están delante de ellos.

Las consecuencias son claras. Dios responde a *nuestra* respuesta. El camino a la obediencia es el camino hacia el *shalom*; tiene como resultado la vida y la bendición de la mano de Dios. Pero el camino de la desobediencia es el camino de muerte y de la maldición del juicio.

Las consecuencias son inevitables. Ya que la desobediencia va en contra del mismo corazón de la creación misma. El pecado es rebelión tanto en

⁶ Para aclarar el análisis bíblico-teológico del pacto en el Antiguo Testamento, ver Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority [La estructura de la autoridad bíblica]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

contra de la estructura como del Estructurador de la realidad. Tal rebelión conduce inevitablemente a la frustración de uno mismo y a la destrucción de uno mismo.

En contraste, cumplir con la naturaleza creada de cada uno, estar en armonía obediente con las leyes de Dios, es la plenitud de la vida. Por ello encontramos en el formato cuidadosamente estructurado de Génesis 1 una declaración repetitiva de Dios de que la original respuesta de la creación a su palabra era buena, aún más, muy buena. Y la humanidad en la creación recibe las bendiciones federales (1:28).

No obstante, en Génesis 3 lo opuesto es también verdad. Ahí, en el relato de la caída, encontramos que el resultado de la desobediencia humana es la declaración de una serie de maldiciones (3:14-18). O bien, como Pablo explica en Romanos 6:23, “la paga del pecado es muerte”. Éste es el único resultado posible cuando desobedecemos la palabra de vida.

La Biblia en otra parte llama estas dos direcciones vitales últimas los caminos de sabiduría y de necedad. Así como el diseño maravilloso de Dios para la creación muestra su sabiduría (evidente en sus leyes sabias para toda la vida), así también nuestra respuesta obediente a estas leyes constituye *nuestra* sabiduría. Rebelarse en contra de los estándares creacionales de Dios es considerado en las Escrituras como la locura última.

¿UN CISMA ENTRE LO SAGRADO Y LO SECULAR?

Los caminos de la sabiduría y obediencia, y de la locura y desobediencia cruzan a lo largo de todo lo que hacemos. Estamos llamados a servir al Señor y a reconocer su reinado en todo el espectro de nuestras actividades culturales. No hay compartimentos aquí entre lo sagrado y lo secular. Nuestro servicio a Dios no es algo que hacemos *aparte* de nuestra vida humana ordinaria. La Biblia no sabe de tal dicotomía. En el mundo bíblico toda la vida, en todas sus dimensiones, está constituida como religión. Desde nuestras decisiones económicas hasta nuestra recreación, desde nuestra vida de oración hasta la forma de bañar a nuestros bebés, en cada acción y hecho culturales, vivimos sólo en respuesta de la ley de Dios cósmica para la creación. Es el universo de Dios en toda su extensión. Y estamos llamados a ser dadores de respuestas responsables a su Torah global.

Pero el cisma entre lo sagrado y lo secular no muere fácilmente. Muchos objetan, arguyendo que Dios tiene estándares para algunas acciones humanas, pero para otras él es simplemente indiferente. Argumentan que la vida es de hecho religiosa en algunos aspectos, pero no puede identificarse estrictamente con la religión. Después de todo, creen que nuestro cristianismo no se aplica directamente a *todo* lo que hacemos. No se aplica, por ejemplo, a actividades “seculares” tales como la agricultura y el arte.

¿O acaso sí? Escucha lo que la Biblia dice en Isaías 28:

El que ara para sembrar, ¿ará todo el día? ¿Romperá y quebrará los terrones de tierra? Cuando ha igualado su superficie, ¿no derrama el eneldo, siembra el comino, pone el trigo en hilera, y la avena en su borde apropiado? (Isaías 28:24-25).

¿Cómo sabe el campesino arar los campos y sembrar la semilla? “Porque su Dios lo instruye, y le enseña lo recto” (v. 26). El pasaje continúa:

...que el eneldo no se trilla con trillo, ni sobre el comino se pasa rueda de carreta; sino que con un palo se sacude el eneldo, y el comino con una vara. El grano se trilla; pero no lo trillará para siempre, ni lo comprime con la rueda de su carreta, ni lo quebranta con los dientes de su trillo (vv. 27-28).

¡Todo esto acerca de una actividad tan mundana como la de los métodos para trillar de un granjero! ¿Cómo sabe cuál es la manera correcta de trillar el grano? “También todo esto salió de Jehová de los ejércitos, para hacer maravilloso el consejo y engrandecer la sabiduría” (v. 29).

En otras palabras, el entendimiento de la forma correcta de labrar la tierra —la práctica de la buena agricultura— se considera en la Biblia como dada por Dios. El agricultor está en contacto con la sabiduría de Dios. Ha discernido y está siguiendo las leyes sabias de Dios, sus normas creacionales en esta área de la vida aparentemente secular.

Toma otro ejemplo bíblico, esta vez acerca de la construcción del tabernáculo (Éxodo 31). Dios le explica a Moisés que él ha elegido a un artesano maestro llamado Bezalel para que supervise el trabajo del tabernáculo. El punto significativo aquí es la razón dada en cuanto a la experiencia de Bezalel. El Señor dice: “... y lo he llenado del Espíritu de Dios, en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte, para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce, y en artificio de piedras para engastarlas, y en artificio de madera; para trabajar en toda clase de labor” (Ex. 31:3-5).

Este pasaje hace añicos nuestras preconcepciones de lo que significa servir a Dios; puede estrellar nuestra cosmovisión. Éxodo 31 puede causar un cambio de “Gestalt” en la manera de ver la relevancia del cristianismo para la vida. Habla de los propósitos de Dios en el hecho de que somos llenos con el Espíritu de Dios.

El Espíritu de Dios nos capacita para vivir obedientemente, para vivir una vida santa de acuerdo con sus estándares. Dios llenó a Bezalel con su Espíritu para que fuera guiado en “obediencia santa”. Yahvé, el Creador y Señor del universo, quien nos creó como seres artísticos, quiso que un buen trabajo se hiciera en su tabernáculo. Así que capacitó a Bezalel para discernir y obedecer sus estándares creacionales para el trabajo de artesanía y arte.

Estos dos ejemplos de Isaías y Éxodo ilustran la enseñanza bíblica central: *todo* lo que hacemos debe ser hecho con un corazón lleno del amor de Dios.

Si nuestras vidas no son una expresión de nuestro amor hacia él, expresarán entonces rebelión en contra de él. Esto es simplemente nuestra naturaleza religiosa como portadores de la imagen de Dios. Toda nuestra vida cultural está sujeta a las normas de Yahvé, y estamos llamados a responderle en obediencia.

REINOS EN CONFLICTO

No obstante, hemos caído de nuestro llamado. Somos gente corrupta que ha servido a los ídolos en vez de reflejar la imagen de Dios. Vivimos en una creación caída que gime por redención. El pecado no es una posibilidad creada; sino es un hecho presente. Esto es nuestra experiencia humana común. La caída ha tenido lugar, y la maldición ha sido proferida.

Pero, ¿cómo fue que esto pasó? ¿Cómo entró el pecado en la buena creación de Dios? Satanás intentó controlar la creación al incitar a sus habitantes, súbditos de Yahvé, a cometer alta traición en contra de su justo Señor. Encabezó una rebelión en contra del legítimo Rey de la creación y plantó su propio reino renegado, llamado en Colosenses 1:13 el dominio de las tinieblas. Satanás se otorgó a sí mismo el título de gobernador (las Escrituras lo llaman un príncipe) aunque es sólo un pretendiente al trono que no tiene derecho legítimo a la autoridad.⁷ Su reino, establecido en contraposición al de Dios, es parasitario. Puesto que Satanás no tiene una esfera legítima (o creación) propia para gobernar, vive a expensas del gobierno de Dios. Su dominio consiste en intentos para distorsionar la buena creación de Dios. Su reino de destrucción trabaja *en contra* del bueno y sabio orden de la creación de Dios.

Satanás, pues, condujo a la humanidad a la desobediencia del pacto. Tentó a la humanidad a rechazar el gobierno de Yahvé y a emitir su “declaración de independencia” de su Creador. Las consecuencias son devastadoras. Cuando la comunión con el Creador de la vida se rompe, la muerte es el resultado inevitable. La vida no es más algo íntegro, sino algo corrupto. Las crisis personales, interpersonales y sociales abundan porque la vida esta amputada de su fuente. Aún más, la declaración de independencia prueba ser una ilusión. En vez de encontrar autonomía, nos damos cuenta de que somos aún siervos —atados a un déspota que gobierna sobre un reino de esclavos.

Con todo, la caída afectó más que sólo a la humanidad. Nuestro pecado ha esclavizado la tierra. Porque Dios nos había dado autoridad única sobre la creación, nuestra desobediencia trajo maldición sobre toda la creación. Por consiguiente, la tarea cultural, la vida humana en todos sus aspectos, es una batalla. Dejar de reflejar la imagen de Dios en nuestro gobierno de la tierra

⁷ Ver Mt. 12:24; Mr. 3:22; Lc. 11:15; Jn. 12:31; 14:30; 16:11; ver también Ef. 2:2.

es ir en contra del corazón de la vida; contradecimos la manera en que las cosas deberían ser. De hecho, contradecimos nuestra misma persona. No cuidamos más de la creación; de hecho, comenzamos a experimentar la tierra como enemigo. En lugar de conservar y desarrollar la creación, la destruimos y explotamos. Gobernamos la tierra en desobediencia. Al actuar como déspotas, seguimos el ejemplo del usurpador despótico (Juan 8:41-44).

Como resultado, “toda la creación”, dice Pablo en Romanos 8:19-23, gime y espera el tiempo cuando sea “libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios”. La creación esté en espera, en otras palabras, de *nuestra* liberación. Sólo entonces será verdaderamente restaurada. Porque fue esclavizada por nuestro gobierno pecaminoso (la maldición que era la consecuencia de nuestra desobediencia), sólo nuestra redención garantizará su libertad.

Dos reinos están en guerra. Una batalla espiritual está en marcha, un conflicto entre reinos que permea el espectro entero de las actividades humanas. Así como los caminos del pacto cruzan a través de todo lo que hacemos, así también los dos reinos. De la misma manera que nuestra vida cultural es *creada* y está bajo el gobierno de Dios, y así como estamos llamados a servirle en todo lo que hacemos, así también toda nuestra vida está ahora *caída*. No hay nada en la creación que el pecado no haya tocado: “...él mundo entero está bajo el maligno” (1 Jn. 5:19).

Aunque Dios todavía nos llame a una ejecución obediente de nuestra tarea cultural, el usurpador nos obliga a jurarle lealtad a su reino renegado y con ello rebelarnos en contra de nuestro verdadero llamado. Las penetrantes palabras de de C.S. Lewis cortan hasta el corazón de nuestra condición ulterior a la caída: “No hay terreno neutral en el universo: cada metro cuadrado, cada milésima de segundo, Dios los declara suyos, mientras que Satanás le da la contra”.⁸

⁸ C.S.Lewis, “Peace Proposals for Brother Every and Mr. Bethell”, [“Propuestas de paz para el hermano Every y para el señor Bethell”] *Christian Reflections* [*Reflexiones Cristianas*] Walter Hooper (ed.) (Glasgow: Collins, Fount Paperbacks, 1981), p. 52.

CAPÍTULO 5

LA TRANSFORMACIÓN POR LA REDENCIÓN

La cosmovisión bíblica afirma la bondad de la creación y habla de la tarea humana en términos sublimes. Pero no ofrece una visión romántica de la vida. Es cien por ciento realista acerca del predicamento humano. De hecho, si la cosmovisión bíblica habría de finalizar con la pregunta “¿qué está mal?”, tendríamos razón suficiente para un estar en total desesperación.

Sin embargo, la visión bíblica ofrece una esperanza. No sólo toca el problema del mal, sino nos dice cómo Dios ha respondido a la cuarta pregunta de la cosmovisión: “¿cuál es el remedio?”

LA HISTORIA DE LA REDENCIÓN

La Biblia promete que las aspiraciones ilegítimas de Satanás cesarán algún día; su reino será destruido. Génesis 3, el mismo capítulo que registra la caída, anuncia la primera clave del plan redentor de Dios. En medio de su declaración de juicio al pecado, Dios le dice a Satanás:

Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente
suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar (Génesis
3:15).

Aquí, incorporada en las maldiciones federales, viene la promesa de un fin a estas maldiciones: a través de la descendencia de la mujer, dice Dios, Satanás será vencido.

La descendencia de la mujer es, por supuesto, Jesús, el Mesías prometido, el Único que vino a destruir para siempre el reino de las tinieblas y a efectuar la redención de Dios del mundo caído. Pero la “descendencia” también se refiere a los descendientes de Adán y Eva que conducen hasta Jesús. Aunque Dios traiga ultimadamente salvación a través de Jesús, él introduce a Jesús en un largo proceso histórico que podríamos propiamente llamar historia de

la redención.¹ Ésta es la historia que las Escrituras nos cuentan. Recuentan el drama de los actos poderosos de Dios en la historia —que conduce hasta su más grande acto, la Encarnación de Cristo— a través del cual trastoca la caída, enfrenta el pecado, y restaura y redime su creación caída.

Cualquier otra cosmovisión basada en la Biblia debe, como resultado, centrarse en la encarnación de Cristo —su vida, muerte y resurrección. Pero necesitamos también entender algo de la historia de la redención, esto es, todo aquello que precedió y conformó el contexto de su venida. Aunque Jesús está en el centro del plan de redención de Dios, Dios no lo envió de inmediato a la escena de la caída —preempaquetado, por así decirlo. En cambio, el Dios de la historia preparó al mundo para la llegada del Mesías.

La historia de la redención, tal como la Biblia la cuenta, avanza primordialmente a través de una serie de pactos históricos los cuales Dios estableció con la humanidad. El modo que Dios se relaciona con nosotros en la salvación se funda, pues, en su relación original y básica con la creación misma. La redención, así como la creación, tiene inherentemente el carácter federal. Por ello, en el clímax de la historia de la redención tenemos el nuevo pacto inaugurado por Jesús y sellado por su sangre.

Pero, para entender más claramente el significado de este pacto culminante, veamos primero los dos pactos del Antiguo Testamento, aquellos que Dios hizo con Noé y con Abraham. Veremos cómo contrastan tanto entre ellos mismos como con el nuevo pacto.²

El pacto con Noé. Según Génesis, la desobediencia inicial de Adán le condujo a más y peor clase de desobediencia. Génesis 6:5 dice que "...y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal". Nuestro estado caído pudiera difícilmente ser descrito más intensamente. El libro de Génesis nos cuenta que Dios se cansó tanto de estas sus desobedientes criaturas, de estas criaturas que habían dejado de reflejar su

¹ El término técnico y teológico de *historia redentiva* se basa en el término alemán *Heilsgeschichte*, que significa literalmente "historia sacra". A veces se traduce como "historia de la salvación." El concepto de *Heilsgeschichte* se asocia con teólogos tales como Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, [La teología del Antiguo Testamento] 2 vols. (New York: Harper & Row, 1962-66); G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* [El Dios que actúa: La teología bíblica como un relato] (London: S.P.C.K., 1952); y Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* [Cristo y el tiempo: La concepción cristiana primitiva del tiempo y la historia], (Filadelfia: Westminster Press, 1964). Ver Steven H. Travis, *Christian Hope and the Future* [La esperanza cristiana y el futuro] (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1980), pp. 83-89.

² Para una excelente y breve exposición sobre la historia del pacto del Antiguo Testamento, que pone atención a la unidad de la Escritura y la cosmovisión bíblica, ver Din Sinnema, *Reclaiming the Land: A Study of the Book of Joshua* [La reclamación de la tierra: un estudio del libro de Josué], edición para el maestro y el estudio en grupo (Toronto: Curriculum Development Centre, 1977), pp. 4ss. Para una exposición buena y popular de la Biblia entera desde la perspectiva del pacto, ver S. G. DeGraff, *Promise and Deliverance* [La promesa y la liberación], 4 vols. (St. Catherine's: Paideia Press, 1997-82).

imagen, que estaba muy dolido de haberlas jamás hecho. Y así vino el juicio —el diluvio.

Pero este no fue el juicio final. Ya que Dios había prometido una esperanza a través del descendiente de la mujer. Por ello Dios salvó a Noe y a su familia. Aquí hallamos el punto decisivo de los dos caminos del pacto. La tierra entera estaba cautiva en desobediencia y rebelión en contra de Dios, con todo “...Noé, varón justo, era perfecto en sus generaciones; con Dios caminó Noé” (Génesis 6:9). Vemos dos caminos de vida con dos conjuntos de consecuencias. La desobediencia trae una maldición —en este caso, el diluvio. Pero la obediencia trae una bendición.

Después del diluvio Dios estableció su pacto con Noé y toda su descendencia y con cada criatura viviente. Prometió que nunca traería juicio de esta clase sobre la tierra, no importando qué tan malas fueran las personas.

Aunque éste es el primer pacto en la Biblia, efectivamente por primera vez *llamado* pacto (ver Génesis 6:18), está claro que está acordado sobre la relación de pacto fundamental de Dios con su creación. Seis veces en Génesis 9:9-17 Dios explícitamente dice que el pacto con Noé es con “todo ser viviente” o la tierra misma. Elementos importantes se encuentran en Génesis 1, tales como nuestra creación a la imagen de Dios (9:6), y el mandamiento de ser fructíferos y de llenar la tierra (9:1-7), se repite. Aun el patrón de creación regular de pacto se menciona en 8:22:

Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche.

Sin embargo, éste no es definitivamente el pacto inicial de Dios con su creación. El pecado ha tenido lugar entre tanto. Ciertas modificaciones consideran la situación posterior a la caída, como la advertencia en contra de tomar la vida humana en 9:5-6.

Éste es el pacto *redentor* de Dios. Aquí Dios está trabajando, no creando el mundo o sustentando su existencia, sino elaborando su plan de salvación, su plan para redimir su mundo caído. Y comienza por reducir la población de la tierra a una familia justa, aunque el pacto sigue siendo universal en su alcance.

El pacto con Abraham. Un escenario nuevo y significativo en la historia de la redención se marca en Génesis 12. Hasta este momento el pacto de redención de Dios, establecido con Noé, ha sido para toda la creación —entre Dios y la tierra entera. Desde Génesis 12 hasta el final del Antiguo Testamento, el pacto original del Dios con su creación aún permanece (por lo tanto el mundo sigue allí). Con todo, Dios establece un pacto especial con Abram (más tarde llamado Abraham) y con sus descendientes.

De entre todo el mundo, Dios está ahora relacionado con una sola familia, que pronto se ha de convertir en una nación. Dios promete hacer de los

descendientes de Abraham una gran nación y darles la tierra de Canaán como su herencia. Y el propósito es que "...y serán benditas todas las familias de la tierra" (Génesis 12:3). Dios, el Rey del pacto, da a Abraham su palabra de la ley, el requerimiento de su pacto de "...anda delante de mí y sé perfecto" (Génesis 17:1). Sin embargo, el elemento dominante a través de todas las etapas del pacto con Abraham es la palabra *promesa* (Génesis 12:1-19; 13:14-17; 15:1-21; 17:1-21). El hincapié se hace en la fidelidad de Dios al pacto y en lo que logrará a través de Abraham y de sus descendientes.

Así como el pacto con Noé fue con toda la gente y con toda la creación, así también, más tarde en el nuevo pacto a través de Jesucristo, aquél será abierto nuevamente para toda la gente. Pero mientras tanto, Yahvé reduce el enfoque de su acción redentora, y por lo tanto su pacto redentor vale para Abraham y sus descendientes. Éste es el enfoque básico del pacto en el resto del Antiguo Testamento.³

¿Por qué Dios limitó su pacto de esta manera? ¿Cuál fue el propósito de excluir a todos menos a un pueblo y nación, aún de manera temporal?

En la Escritura, el pueblo y la tierra están íntimamente relacionados. "¿Quiénes somos?" (los portadores de la imagen de Dios que forjan cultura) es inseparable de "¿dónde estamos?" (en la buena creación de Dios que ha de ser cultivada y conservada). El propósito original de Dios en su creación fue que un pueblo obediente y santo reflejará su imagen y que viviera en una relación de pacto con él en una tierra inmaculada. Pero llegó el pecado, afectando tanto la humanidad como la tierra. Entonces llegó a ser el plan de Dios crear un *nuevo* pueblo santo (el cuerpo redimido de Cristo), quienes vivirán ante él en una relación de pacto en una tierra *renovada*. 2 Pedro 3:13 menciona "...cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia".

Pero para que esto se cumpla el Mesías habría de venir, Aquel cuya tarea sería la de destruir el pecado desde su raíz, por lo tanto liberando la creación de su esclavitud al maligno. Para hacerlo Dios delimitó su pacto temporalmente. Primeramente, creó un pueblo santo provisional, Israel, para que viviera en una tierra provisionalmente purificada, Canaán. En el seno de *este* pueblo, en *esta* tierra, el Mesías nació y creció. Aunque Dios sí trajo una redención parcial a través del pacto con Abraham y con sus descendientes, el propósito principal fue el de preparar un contexto en el cual el Mesías vendría, Aquel que inauguraría el nuevo pacto y efectuaría total y completamente la redención de la creación.⁴

³ Compara también la circuncisión del pacto con Abraham, como señal estrecha y más exclusiva, con el arcoiris del pacto con Noé, como señal universal.

⁴ Ver Sinnema, *Reclaiming the Land* [La reclamación de la tierra], para un análisis de la conquista de Canán a la luz de este estudio.

EL MANIFIESTO NAZARENO

El término *nuevo pacto* primero aparece en Jeremías 31:31-34, donde se señala la era mesiánica. Específicamente, en relación con Jesús, lo hallamos más adelante en 1 Corintios 11:25 y Hebreos 8:6-13 y 9:15. Pero las referencias son pocas y remotas. Únicamente el pasaje de Corintios se refiere al uso del término por parte de Jesús. Pero otro término, prácticamente equivalente a la idea del nuevo pacto, siempre estuvo en sus labios, expresando la esencia de su mensaje. El término es *reino de Dios*.

La idea del reino mesiánico es central a los evangelios sinópticos, y sabemos por el relato bíblico que Jesús comenzó su ministerio público anunciando el reino de Dios.⁵ Después de su bautismo en el Río Jordán y de su tentación en el desierto, Jesús regresó a Galilea. Ahí en su provincia de origen proclamó el evangelio de Dios (Marcos 1:14). ¿Cuál fue la naturaleza de este evangelio, de estas buenas nuevas? "...el tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio" (Marcos 1:15). En la enseñanza de Jesús, el evangelio de arrepentimiento y de fe estuvo integralmente asociado con la llegada del reino de Dios.

El evangelio de Lucas, a diferencia del de Marcos (y Mateo 4:17), no comienza el relato del ministerio de Jesús con su proclamación del reino. ¿Por qué omite esto si la idea es tan central a la predicación de Jesús? La explicación más probable es que Teófilo, el hombre al cual Lucas se dirige (1:3), era griego y no habría entendido el significado total de esta idea hebrea. No habría estado lo suficientemente familiarizado con la cosmovisión bíblica como para entender lo que Jesús quiso decir con reino de Dios. Así que, en lugar de usar esta imagen desde un principio, Lucas nos registra un incidente en el cual Jesús *explica* la naturaleza del reino de Dios —sin mencionar, de hecho, el término.

Nos enteramos en Lucas 4 que, después de su bautismo y tentación, Jesús regresó a su pueblo natal de Nazareth y fue a la sinagoga en sábado. Se le entregó el rollo del profeta Isaías. Lo abrió en el capítulo 61. Lo que sigue bien puede llamarse el Manifiesto Nazareno, ya que bosqueja como Jesús vio su misión. Les leyó a los presentes:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
Por cuanto me ha ungido para
Dar buenas nuevas a los pobres;
Me ha enviado a sanar a los

⁵ Para un estudio excelente y detallado del reino de Dios en la predicación de Jesús, ver Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom [La venida del reino]* (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1962). Otra obra académica, aunque más entendible, sobre el patrón sinóptico, es el capítulo 2 de G. E. Ladd, *The Pattern of the New Testament Truth [El patrón de la verdad neotestamentaria]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968). Ladd hace un trabajo brillante al relacionar el tema del reino de Dios a los otros temas centrales con el resto del Nuevo Testamento.

Quebrantados de corazón;
 A pregonar libertad a los cautivos,
 Y vista a los ciegos;
 A poner en libertad a los oprimidos;
 A predicar el año agradable del
 Señor
 (Lucas 4:18-19).

Después entregó el rollo, se sentó (como era la costumbre entre los rabís cuando iban a enseñar) y proclamó, “hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” (Lucas 4:21).

Jesús había citado una profecía del Antiguo Testamento sobre la edad mesiánica.⁶ Pero, ¿a qué se refirió? ¿Se restringió la misión mesiánica a una esfera puramente “espiritual” como es la manera en que estos versículos a menudo se interpretan? O bien, ¿el pasaje realmente significa literalmente las cosas concretas que dice? Sigue de cerca lo que sucede unos cuantos capítulos más tarde, en Lucas 7.

Jesús ha estado haciendo milagros, y las noticias han llegado hasta Juan el Bautista, quien está en la prisión. Así que Juan envía a dos de sus discípulos a Jesús con la pregunta: “¿eres tú el que había de venir, o esperaremos a otro?” (Lucas 7:19). Jesús responde de modo bien simple: “Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: *Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio;...*” (v. 22).

En otras palabras, Jesús dice que la evidencia de su mesianato puede ser hallada en las obras físicas que está haciendo. Estas palabras en letras itálicas son el cumplimiento de la profecía de Isaías que Jesús previamente citó en su manifiesto. Lucas describe el ministerio de Jesús como el cumplimiento de una profecía mesiánica. Tenía doble naturaleza: la proclamación verbal de las buenas noticias del reino de Dios más la manifestación física del reino.

EL REINO Y EL PACTO

Pero, ¿por qué deberíamos llamar a esto el reino de Dios? ¿Qué es lo que las buenas nuevas tienen que ver con el reinado o gobierno de Dios? Sólo esto: El reinado de Dios es de naturaleza federal. Vimos en el capítulo cuatro que Dios une sus criaturas consigo mismo a través de su palabra soberana; gobierna por decreto. La creación como el reino del pacto de Dios, pues responde a su palabra en obediencia o desobediencia. El significado de la caída es que la humanidad rinde lealtad a otro rey, cuyo resultado es

⁶ Las imágenes del trasfondo provienen de Éxodo (el nuevo Moisés quien guiará a la gente a la libertad) y las enseñanzas en Lev. 25 respecto del año del jubileo, cuando la gente vuelve a recibir su herencia creacional.

la desobediencia federal a las leyes de Dios. Así que experimentamos no sólo el pecado intencionalmente humano y sus varias clases de esclavitud interhumana, sino también enfermedad y muerte corporales. En todas estas formas la buena creación de Dios ha sido distorsionada por la caída.

En este contexto llegó Jesús como Mesías y Salvador. Vino a restaurar la obediencia creacional hacia Dios. Esta restauración consistió primeramente y, ante todo, en el perdón de los pecados, pero también presupone la total restauración de las vidas humanas (incluyendo la sanidad de enfermedades) a través de la obra de Cristo.⁷ Al estar ocupado en este ministerio de restauración, Jesús, mientras que estuvo en la tierra, hizo patentes las buenas nuevas que proclamaba —que el gobierno redentor de Dios sobre la creación había comenzado. El reino de Dios había llegado.

Aunque el reino de Dios es el nombramiento central del gobierno redentor de Dios en los evangelios sinópticos, el término no es común a otros escritos novotestamentarios. Sin embargo, la naturaleza restauradora y el alcance cósmico de la salvación son ideas constantes en la cosmovisión entera del Nuevo Testamento. Algunos pasajes de Hechos, Apocalipsis, y de las Epístolas confirman esto. Ya hemos observado la declaración de Pablo en Romanos 8:19-23 que toda la creación gime bajo la maldición de la futilidad, esperando el día cuando será puesta en libertad de su esclavitud como consecuencia de la redención liberadora de los hijos de Dios. Encontramos la misma noción de la re-creación del universo entero en 2 de Pedro 3:10-13 y en Apocalipsis 21:1. Ambos hacen referencia al paso de lo viejo y a la llegada de “un nuevo cielo y una nueva tierra”. Hechos 3:21 registra un pensamiento similar, hablando del tiempo futuro cuando, según su promesa a través de los profetas, Dios “restaurará todo”. Y Colosenses 1:20 proclama de forma paralela que el plan de Dios es de “...reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos,...” a través de la sangre expiatoria de Cristo. Podríamos comparar esta obra de reconciliación con el propósito eterno de Dios como está declarado en Efesios 1:10, “...de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra”.

Todos estos pasajes hacen hincapié en estos dos temas. En primer lugar, *todas* las cosas (en el cielo y en la tierra) han de ser redimidas. La redención es verdaderamente cósmica en su alcance. Este tema concuerda enteramente con la naturaleza integral de nuestra vida federal explicada en el último capítulo. Ningún área de la creación está fuera del alcance de Dios o de su cuidado. Ningún aspecto de nuestra vida cultural está exento de su plan redentor y gobierno legítimo.

⁷ Ver Ridderbos, *Coming of the Kingdom* [La venida del reino], pp. 211-32. También su artículo es útil “The Biblical Message of Reconciliation” [“El mensaje bíblico de la reconciliación”] en *Studies in Scripture and Its Authority* [Estudios de la Escritura y su autoridad] (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

El segundo punto es que estos pasajes (con la excepción de Efesios 1:10) ven la salvación como el *rehacer* algo. Romanos 8, por ejemplo, describe la redención como la compra de vuelta de la esclavitud y, como consecuencia, la puesta en libertad. Colosenses 1 habla de la reconciliación como el traer de vuelta la unidad y la armonía a aquellos que están separados por la enemistad. Y 2 de Pedro y Apocalipsis ambos claramente enfatizan la recreación, la restauración de la bondad creacional y original perdida por el pecado.⁸

El plan de salvación de Dios, pues, presupone el universo entero. El nuevo nacimiento no está limitado a la humanidad sola. El pasaje en el evangelio de Juan donde hallamos la frase “nacido de nuevo” contiene las únicas referencias en ese evangelio al reino de Dios (3:3-5). Dios ama el *mundo*, y por lo tanto lo renueva (le da un nuevo nacimiento) y le dice a Nicodemo que sea parte de esta renovación a través de su propio renacer.

LA ESCLAVITUD DEL USURPADOR

Pero, ¿qué se puede decir de la parte de Jesús en esto? ¿Cómo efectuó Jesús, en realidad, el reino de Dios? ¿Cómo se presenta el reino mesiánico en el trabajo del Mesías? Para responder a estas preguntas volvamos a un incidente que relaciona la venida del reino de Dios con el triunfo de Jesús sobre la muerte en su resurrección. (Este incidente está registrado en los tres sinópticos: Mateo 12: 28-29, Marcos 3:27 y Lucas 11:20-22.)

Jesús ha sido acusado de exorcizar demonios por el poder de Satanás. En respuesta señala que, si éste fuera el caso, Satanás estaría trabajando en contra de sí mismo. “Mas si por el dedo de Dios echo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros” (Lucas 11:20). Entonces la analogía principal es: “Ninguno puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes, si antes no le ata, y entonces podrá saquear su casa” (Marcos 3:27). Jesús dice que su llegada a la tierra tenía un propósito específico. Era atacar y vencer a Satanás, al hombre fuerte, y atarlo. Esto es lo que Cristo logró en su muerte y resurrección. Una vez que venció y ató al hombre fuerte estaba ahora en la posición de reclamar las posesiones que el pretendido príncipe había tomado de Dios.⁹

Sin embargo, la victoria del reino de Dios requiere de la muerte de Jesucristo como el Cordero de Dios, quien sufrió la maldición federal por nuestros pecados. El completo juicio federal de Dios por todos los pecados del mundo recayó en Jesús al colgar de la cruz, abandonado por su Padre. Porque sufrió ese abandono, no somos más malditos por nuestra desobediencia.

⁸ Sugerimos que el fuego del juicio en 2 Pe. 3 se ha de entender como un “saneamiento” por medio del fuego que revela la verdad y la bondad de la creación.

⁹ 1 Juan 3:8 afirma que “para esto apareció el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo”.

Jesús llegó a ser el sacrificio último y final por el pecado, y por su muerte y triunfal resurrección se nos ofrecen las bendiciones gratuitas federales de vida abundante y eterna en comunión con Dios. El trabajo es completamente de Dios. Sólo tenemos que arrepentirnos de nuestros pecados y volver a Cristo en fe.

A través de la victoria de Jesús sobre la muerte en su resurrección inauguró el reino de Dios. Comenzó a restaurar la obediencia de los súbditos de Dios que fueron una vez rebeldes. El reino mesiánico que Jesús trajo es pues la revocación del mal y la renovación de la buena creación de Dios.

Sin embargo, Jesús no intentó establecer el reino total e inmediatamente, mientras estaba en la tierra. Por ejemplo, no se propuso sanar a cada persona enferma en este mundo. Ésa no era su tarea. Vino a inaugurar el reino. A través de sus palabras y obras anunció la incursión de su reino; sus milagros señalaban el hecho que Dios había comenzado a deshacer la obra de Satanás.

El reino de Dios, explicaba Jesús, es como un poco de levadura puesta dentro de una masa de harina, que entonces la permea toda (Mateo 13:33 y Lucas 13:20-21). No obstante, el punto de esta parábola no es que el reino crecerá gradualmente hasta llenarlo todo. Jesús no era un postmilenialista.¹⁰ No creyó que el mundo mejoraría cada vez más. Reconoció que el crecimiento del reino es una batalla y una pelea. Empero la parábola nos anima. Así como la levadura de pecado radicalmente ha permeado toda la creación, así también la levadura del reino ahora alcanza “tan lejos como ha llegado la maldición”. Y en los días finales el reino vendrá en su plenitud mediante una intervención cataclísmica por parte de Dios mismo.

Tenemos aún en la creación tanto la levadura del reino como la levadura del pecado.¹¹ Por lo tanto, el significado de la primera y segunda venida de Cristo es: el reino viene en dos etapas. Mientras que la primera venida significó la inauguración del reino de Dios, la segunda anunciará su consumación. Primero es el día-D (día de desembarco), es decir, el primer advenimiento de Cristo cuando le asestó un golpe decisivo al pecado y a Satanás. Aquí la batalla está ya ganada; el reino de Satanás está condenado a perecer. Pero la guerra aún no se acaba. Las escaramuzas continúan y el reino de las tinieblas sigue peleando. Con todo, en principio la batalla está ganada. Y al final será el día-V, día de la victoria, cuando Cristo regrese a extirpar el pecado, anular los efectos de la caída y por lo tanto a traer nuestra completa redención.¹²

¹⁰ Para una presentación (que incluye una refutación) del posmilenialismo, ver Robert G. Clouse (ed.), *The Meaning of the Millennium: Four Views* [El significado del milenio: cuatro perspectivas] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977), pp. 117-52.

¹¹ 1 Corintios 5:6-8; Mateo 13:5-12 (ver también Marcos 8:15 y Lucas 12:1); y Gálatas 5:9 refieren al pecado como levadura.

¹² Las imágenes del día “D” y día “V” son tomadas de Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* [Cristo y el tiempo: La concepción cristiana primitiva de tiempo e historia], p. 84. Ver Ladd, *Pattern of New Testament Truth* [El patrón de la verdad neotestamentaria], p. 50.

Pablo dice, “luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia. Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies” (1 Corintios 15:24-26).

Satanás está totalmente vencido. La victoria reverbera en Apocalipsis 11:15: “El séptimo ángel tocó la trompeta, y hubo grandes voces en el cielo, que decían: Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos”.

La victoria al final será tan completa que el reino es descrito como una gema, cortada sin manos, que se convierte en una montaña y llena la tierra por entero (Daniel 2:34-35, 44). La venida del reino de Dios es tan radical en su efecto purificador y transformador que nada (y ninguna *clase* de cosa) escapa a su influencia. Nada en la creación está en principio fuera del alcance de la redención.¹³

¿Dónde *estamos* en medio de esta redención cósmica? ¿Cuál es nuestro lugar en el plan de salvación de Dios? ¿Quiénes somos como seres humanos redimidos? ¿Y cuál es nuestra tarea redentora? Aquí volvemos a un tema prominente en el Nuevo Testamento para hallar nuestras respuestas: la renovación de la imagen de Dios.

LA RENOVACIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS

Observamos anteriormente que hay pocas referencias en el Antiguo Testamento a nuestra creación como imagen de Dios, y ligamos este hecho a la presencia del pecado, particularmente la idolatría. El Nuevo Testamento, en contraste, está lleno de tales referencias. El énfasis, sin embargo, no está simplemente en nuestra creación a la imagen de Dios sino en la restauración de esta imagen en la iglesia, el cuerpo de Cristo, que es visto como la humanidad nueva y redimida.

El mismo hecho de que la iglesia, en quien la imagen de Dios es restaurada, es llamada el cuerpo de Cristo, nos apunta hacia Cristo, como cabeza de la

¹³ No estamos sugiriendo una doctrina de salvación universal, porque la Biblia es clara en cuanto al juicio. Sin embargo, estamos tocando otro punto; esto es, como Francis Schaeffer lo pone en *Art and the Bible: Two Essays [El arte y la Biblia: dos ensayos]* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1973), p.7, que “En Cristo la humanidad entera es redimida”. La salvación no sólo vale para una parte de la vida, sino para *toda* la vida. El arte, la sexualidad, y la política son todas realidades redimibles. Dios purificará su creación de todo pecado. Por lo tanto, el arte sacrílego no tendrá parte alguna en el reino, tampoco la prostitución, tampoco ninguna forma de sexualidad ilegítima, tampoco sistemas políticos corruptos. El problema es que no sabemos en verdad cuánto de la creación se deberá transformar para que sea purificada. Aun Pablo confiesa un gran grado de ignorancia tocante a la nueva creación (1 Co. 2:9). No obstante, una indicación interesante se halla en Ap. 21, donde Juan menciona que en el cielo nuevo y en la nueva tierra habrá naciones y reinos, y “la gloria y honor” de las naciones se traerá a la Nueva Jerusalén (21:1, 24, 26).

iglesia. El Nuevo Testamento se refiere a él como *la imagen* de Dios *por excelencia* (Colosenses 1:15; Hebreos 1:3; 2 Corintios 4:4-6). Aunque estos pasajes pueden tomarse para referirse al lugar único de Cristo como Dios, también se refieren a su humanidad.¹⁴ Cristo es la imagen perfecta de Dios, el hombre paradigmático quien completamente representa a Dios y media la presencia de Dios en el espectro total de la vida terrenal y humana. Por lo tanto, la declaración clásica en Juan 14:9, “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre;...”, pudiera fácilmente referirse tanto a la humanidad de Cristo como a su deidad. De hecho, el evangelio de Juan está lleno de declaraciones con respecto a la perfecta obediencia de Cristo y su unidad de propósito con el Padre, una obediencia y unidad a la que estamos llamados a imitar.

Esta enseñanza está fundada en la Escritura. Por ejemplo, Pablo ve a Cristo como el segundo Adán. Éste cumple con la tarea de reflejar la imagen de Dios que el fracaso del primer Adán había comenzado a erosionar. Romanos 5:12-19 contrasta a Adán con Cristo. Mientras que Adán desobedeció a Dios, trayendo el pecado al mundo y pasándolo a la humanidad, Cristo por medio de su perfecta obediencia trajo salvación, que ahora da a todo aquel que cree en él. Y 1Corintios 15:4-9 agrega entusiasmo. Así como los cristianos se han identificado con Adán, fallando en reflejar la imagen de Dios en nuestras vidas, con todo algún día portaremos la semejanza de Cristo, reflejando la imagen del Creador una vez más.

La Escritura promete que en el día final, cuando Cristo regrese a consumir su reino, “...seremos semejantes a él...” (1 Juan 3:2). De hecho, dice Pablo, que Dios ha predestinado a su iglesia a que fuera hecha “...conforme a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos” (Romanos 8:29; ver Hebreos 2:10-11). Pero esta restauración de la imagen no sólo esta pensada para el futuro. Es también la realidad presente de nuestra santificación, nuestro crecimiento a la madurez en Cristo. Porque Cristo, la cabeza de la iglesia, es nuestro estándar y medida (Efesios 4:13), nuestra tarea de reflejar el gobierno de Dios en nuestras vidas es equivalente a nuestro crecimiento a la semejanza de Cristo (Efesios 4:13). Así como Cristo representó completamente a Dios en toda su vida terrenal, así también nosotros, la iglesia y *cuerpo* de Cristo, hemos de manifestar visiblemente la vida y presencia de Cristo nuestro Señor, aquí y ahora.

¹⁴ Observa que otros títulos de Cristo también reflejan esta ambigüedad: Por ejemplo, “Hijo de Dios” puede referirse tanto a la humanidad de Cristo (en tanto que somos también hijos e hijas de Dios) como a su posición única como Hijo (el “unigénito” Hijo). Además, “hijo del hombre”, una expresión idiomática judía común para un ser humano (ver Sal. 8:4 y Ez. 2:1, 3, 6, etc.), también tiene referencia a la figura mesiánica divina “como hijo de hombre” en la visión apocalíptica de Daniel (7:13-14).

EL ESPÍRITU QUE RENUEVA

Cristo está presente en su iglesia por medio del Espíritu Santo, quien habita en nosotros. Por ello la iglesia como el cuerpo de Cristo es una extensión de la presencia de Cristo en la tierra. Él vive en nosotros por su Espíritu, quien nos conforma a su imagen. El Espíritu Santo es, por lo tanto, decisivo para nuestro entendimiento novotestamentario de nuestra tarea de reflejar la imagen de Dios.

La venida del Espíritu Santo en el Pentecostés marcó una nueva etapa significativa en la historia de la redención. Su venida proclamó que la época del nuevo pacto estaba aquí. Bajo el antiguo pacto, el Espíritu de Dios sólo se menciona ocasionalmente, y luego sólo en relación a ciertos líderes selectos en Israel. Bajo el nuevo pacto el Espíritu se derrama en todo aquel que cree (Hechos 2:17-18, 38). Bajo el antiguo pacto, la habitación redentora de Dios se localizó en el tabernáculo y luego en el templo. En el nuevo pacto es el pueblo de Dios —el cuerpo de Cristo, así como también el cuerpo de cada cristiano— quien se dice es el templo del Espíritu Santo. Somos la casa espiritual donde vive Dios.¹⁵

El Espíritu es también dado como una prenda o una garantía de nuestra herencia futura y gloria (2 Corintios 1:22; 5:5; Efesios 1:13; 4:30). Por la presencia perdurable y transformadora de Dios con nosotros, podemos estar seguros de que compartiremos ese reino futuro, la redención cósmica que él realizará.

Por el Espíritu tenemos una probadita de la bendición del reino futuro —nuestra transformación a la imagen de Dios. De la misma manera en que Bezalel fue lleno del Espíritu para que pudiera discernir y obedecer las leyes creacionales de Dios (capítulo cuatro), de la misma forma el Espíritu dirige al cuerpo de Cristo hoy en día hacia una santidad total. De aquí que Pablo constantemente orara por la iglesia para que el Espíritu les diera sabiduría para discernir la voluntad de Dios y vivir obedientemente en todo lo que hicieran (Efesios 1:17; Colosenses 1:9-10). No debemos limitar estas oraciones con ecos de espiritualidad a alguna área angosta de la vida. Precisamente porque nuestra espiritualidad consiste en la renovación de nuestra vida total delante de Dios, debemos vivir sabiamente, presentando oído a la voz del Espíritu de Dios en el alcance entero de nuestra vida cultural.¹⁶ De este modo comenzamos a conformarnos al gobierno justo de Dios.

Bajo el antiguo pacto, cuando el Espíritu no estaba dado universalmente, Dios dio leyes federales detalladas a su pueblo. Necesitaban, según las palabras de Pablo, a un “maestro de escuela” o “tutor” que les guiara hacia

¹⁵ Ver 1 Co. 3:16-17; 6:19; 2 Co.; Ef. 2:19-22; 1 Pe. 2:4-5; compáralos con Ap. 21:2-3, 9-14.

¹⁶ Pon atención al título lleno de significado del excelente libro de Ranald Macaulay y Jerram Barrs, *Being Human: The Nature of Spiritual Experience* [El ser humano: la naturaleza de la experiencia espiritual.] Este título refleja sólidamente la cosmovisión humana.

Cristo (ver Gálatas 3:24). Pero ahora que Cristo ha inaugurado el nuevo pacto, tales leyes detalladas están visiblemente ausentes. Dios no ha removido los estándares para la totalidad de nuestras vidas (análogo al alcance de las leyes del Antiguo Testamento). En cambio, le ha dado a la iglesia el Espíritu Santo para que nunca perdamos de vista los estándares creacionales de Dios. Ahora podremos discernir su voluntad en todos nuestros esfuerzos. Como Dios proclama por medio de Jeremías, quien profetiza acerca del nuevo pacto: “Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo” (31:33).

¿Cómo es que este nuevo pacto se relaciona con la Biblia, con la Palabra escrita de Dios? Las Escrituras son para nosotros un libro que fija el rumbo. La Palabra escrita de Dios es una Palabra viviente; corta nuestros corazones, nos corrige, y nos vuelve al buen camino (2 Timoteo 3:16-17; Hebreos 4:12). No obstante, las instrucciones para vivir correctamente no cubren, aunque usáramos la imaginación, todas las situaciones de la vida que enfrentamos. En su lugar, la ley se escribe en nuestros corazones por el Espíritu Santo que mora en nosotros, y se nos ha confiado la responsabilidad de interpretar y aplicar esta ley en nuestras vidas.

¡Gracias a Dios nos estamos abandonados a nuestras propias decisiones! No sólo tenemos la Palabra creacional y escrita de Dios, sino también al Espíritu del Dios viviente, quien nos sensibiliza a los estándares de Dios y nos insta a la obediencia. De allí la descripción de Pablo sobre la obra del Espíritu bajo el nuevo pacto en contraste con el antiguo. Él llama el nuevo pacto “el ministerio del Espíritu” que “trae justicia” (2 Corintios 3:8-9).

El antiguo pacto de sí sólo había traído condenación. Pablo señala que el reflejo marchito de la gloria de *shekinah* en el rostro de Moisés en el monte Sinaí no se compara en nada con la gloria del Señor reflejada en los rostros de los cristianos. Mientras que Israel sigue teniendo un velo para el mensaje mesiánico (y de allí con respecto de la imagen), nosotros no tenemos velo para el mismo, gracias al Espíritu. Pablo dice, “por lo tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor” (2 Corintios 3:18).

Esta transformación tiene el propósito de que se le tome literalmente. Nuestro reflejo de la imagen de Dios es la transformación de nuestro estilo de vida entero. En Efesios 4:24, Pablo nos recuerda que tenemos que vestirnos “...del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad”; en Colosenses 3:10 dice que este nuevo hombre está “...revestido del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno”. Los términos como *justicia*, *santidad*, y *conocimiento* se han de tomar en su sentido hebreo, donde se refieren ampliamente a la obediencia integral federal.

EL REFLEJO COMUNITARIO DE LA IMAGEN DE DIOS

No sólo contamos con la ayuda del Espíritu Santo para auxiliarnos en discernir y practicar la voluntad de Dios, sino también nos tenemos unos a otros. La iglesia como el cuerpo de Cristo tiene muchos miembros. Es una enseñanza central del Nuevo Testamento que el cristianismo no es individualista. Pablo siempre describe nuestra individualidad en función de nuestra contribución singular al cuerpo (1 Corintios 12:7-31). Y cuando nos dice que nos renovemos en la imagen de Cristo, nunca se dirige meramente a individuos sino siempre a comunidades de creyentes (Efesios 4:7-16, 22-24; 5:1-2; Colosenses 3:5-17). Nuestra tarea de entender las leyes de Dios y de reflejar su imagen mediante nuestro estilo de vida obediente es una tarea comunitaria. Debemos esforzarnos juntos en discernir cómo responder como auténticos cristianos a la cultura secular en la cual vivimos —esta cultura con sus efectos profundamente arraigados y a menudo distorsionados en la vida humana.

Pero no es fácil determinar una respuesta cristiana obediente a la cultura. Es muy fácil ofrecer respuestas de mucha labia que, por lo general, estarán equivocadas. El pueblo de Dios necesita luchar junto, escuchar lo que el Espíritu dice a las iglesias. Hay muchos asuntos urgentes: la guerra nuclear, el materialismo económico, el auge de la informática, el testimonio académico cristiano, una contribución cristiana a la política y a la sanidad social, una transformación cristiana de las artes y un enriquecimiento de la vida estética en general. Algunos asuntos parecen ser más urgentes que otros, dependiendo de nuestros intereses y dones. Y en muchas áreas no contamos con una larga tradición o acción cristianas a la cual recurrir. En algunas áreas los cristianos apenas han comenzado a responder.

¡Qué difícil es, pues, presentar un cuadro íntegro y global de la respuesta cristiana a la cultura! Es por ello que este libro sobre una cosmovisión cristiana es un trabajo de equipo y no sólo la contribución de un autor. Nosotros dos hemos aprendido tanto de cristianos dedicados que, luchan con su fe, como de la Escrituras, como del mundo alrededor nuestro, que sería imposible rendir una lista detallada de nuestra deuda.

Nuestro punto es que no podemos reflejar la imagen de Dios en sí, a no ser que lo reflejemos mediante nuestro gobierno cultural sobre la creación. Y, como ya hemos visto, la formación cultural humana es una tarea comunitaria. El motivo bíblico del cuerpo de Cristo también nos conduce en esta dirección. Como cristianos actuando en unidad, necesitamos abordar los asuntos de nuestra cultura. Significa que debemos comenzar donde estamos, con las decisiones económicas que tomamos a diario, con nuestros trabajos y nuestras familias. Necesitamos comenzar a desarrollar una perspectiva cristiana en nuestros estudios, y a luchar seriamente con la pregunta de cómo nuestra fe cristiana ha afectado y afectará tanto nuestra elección

de carrera como la manera en que llevamos a cabo nuestro trabajo. Necesitamos tomar seriamente el “trozo” cultural de lo que significa ser renovado en la imagen de Dios. A través del evangelio de Cristo hemos sido reinstaurados como siervos y amos de la creación. El mandato cultural ha sido renovado: éste es el significado de la enseñanza del Nuevo Testamento de que gobernaremos con Cristo.¹⁷

Sin embargo, nuestra tarea comunitaria como iglesia no es el desarrollo cultural puro y simple. Vivimos en un mundo caído —no estamos en el estado de una creación prístina. Por la gracia de Dios hemos recibido las buenas nuevas de su reino; hemos sometido nuestros corazones al rey y experimentado su amor transformador en nuestras vidas. Y aún así la culminación del reino está todavía por venir. El escatón, el nuevo cielo y la nueva tierra, no han llegado todavía. Cristo redime todas las cosas, pero no las vemos aún redimidas. Vivimos en tiempos intermedios; la nueva edad ha comenzado, pero la vieja edad está todavía aquí. No estamos ni en el huerto, ni en la Nueva Jerusalén.

Los cristianos en estos “últimos días” están llamados, por lo tanto, a ocuparse de cumplir con la tarea de ser imagen de Dios como *ministros de reconciliación*. Ésa es nuestra tarea redentora: es la vocación del cuerpo de Cristo trabajar juntos en un mundo caído, buscando hacer efectivo el perdón, la sanidad, y la renovación del gobierno de Dios en cada área de la vida. Cada individuo necesita arrepentirse, y los patrones culturales están en necesidad de ser redirigidos. La obediencia a Cristo no pide menos. Ésta es la profundidad completa y radical del evangelio.

Así que nos enfrentamos a una interrogante vital y práctica: *¿cómo* le hacemos para reflejar la imagen de Cristo en nuestra cultura? Para contestar esta pregunta debemos primero entender la diferencia entre la estructura de la cultura en sus varias expresiones y la dirección espiritual que determina a qué reino sirve.

LA ESTRUCTURA Y LA DIRECCIÓN

Imagínate docenas de alambres eléctricos entrelazados, revestidos todos juntos en un cable.¹⁸ Estos alambres son como muchos aspectos de la vida que experimentamos. Juntos constituyen una sola estructura entera. Y esa estructura fue ordenada por Dios en la creación. Estructuró mediante su palabra no sólo los átomos y los árboles y las galaxias, sino también la vida social y cultural. Toda la creación, que existe como una respuesta a las leyes de Dios, expresa su orden de creación.

¹⁷ Ver 2 Ti. 2:12; Ap. 5:10; 20:4-6. Compara estos pasajes que hablan de nuestro papel como jueces de la tierra, como Lc. 22:30; I Co. 6:2; y Ap. 20:4.

¹⁸ Estamos en deuda con nuestro colega Al Wolters por este ejemplo. Al era colega nuestro en el Institute for Christian Studies.

Por ende, las varias funciones de nuestras vidas funcionan una a lado de la otra dentro de la estructura que Dios ha ordenado. Y son muchas: física, emocional, biológica, intelectual, política, estética, económica, ética, y devocional. Ahora estos aspectos no agotan de ningún modo todo aquello que contribuye a la estructura de la vida —la creación de Dios es muy compleja para ello— pero la vida parece presuponer *al menos estas* dimensiones.

Sin embargo, a diferencia de los alambres dentro de un cable, las funciones de la vida no son partes discretas. No podemos separarlas una de la otra; no podemos hacer una decisión económica, por ejemplo, sin hacer referencia a lo ético, lo político, o intelectual. Las experimentamos todas juntas.

Como los alambres no existen para sí mismos, tampoco los elementos de la vida son un fin en sí mismos. Son campos de actividad. La electricidad fluye a través de los alambres. Dios no creó el mundo para que fuera neutral, como un cuadro de naturaleza muerta. En el principio la corriente fluyó a través de su estructura en respuesta perfecta a su pacto creacional. La vida se movió de acuerdo con la voluntad de Dios —y era buena, dice el Génesis. La humanidad (y toda la creación) sirvió a Dios en obediencia amorosa.

Después vino el pecado. Era una corriente que corre en la dirección opuesta. El pecado no cambió la estructura de la vida en el mundo; la creación original de Dios continúa siendo en tanto él la sostenga. Lo que cambió fue la *dirección* de la corriente.

La obra de Dios en la salvación es la de redirigir la corriente de nuestras vidas. La redención es la restauración de nuestra obediencia a la voluntad de Dios, esencialmente nuestra re-creación; la corriente fluye en la dirección original otra vez para que podamos ser lo que habíamos de ser.

Aunque la obediencia y la desobediencia podrían ser comparadas con las corrientes que fluyen en dirección opuesta, la comparación sólo sirve hasta cierto punto. Porque la vida es compleja. El bien y el mal están presentes en la creación de Dios. Y los dos reinos, o corrientes, están en guerra.

Pero observa que el pecado no es inherente a la creación. Nunca es un aspecto de la vida en sí. La corriente eléctrica no fluye en una sola dirección en algunos aspectos de la vida y en la dirección opuesta en otros, porque el bien y el mal no son partes estructurales de la creación. Dios creó *todas* las cosas buenas. El mal es la enroscadura en *cada* alambre, en *cada* aspecto de la vida; es la dirección de la corriente alejándose de Dios en desobediencia.

Pensar en algunas partes de la vida como buenas, como innatamente con dirección hacia Dios, y considerar otras como si fueran por naturaleza inferiores, es dividir la estructura de la vida en categorías imposibles. Tal pensamiento es la base de un dualismo entre lo sagrado y lo profano que ve el bien y el mal como aspectos separados en la creación de Dios. Aislar algunas funciones es elevarlas a un lugar privilegiado con el menoscabo de otras.

Ésta no es la perspectiva bíblica. La Escritura sugiere en cambio una cierta “democracia” en cuanto a los alambres. Cualquier distinción sagrado/secular o santo/común que estuviera en vigor bajo el antiguo pacto (con un sacerdocio especial, Templo y sacrificios), ha cambiado con la venida del reino de Cristo. Necesitamos prestar un oído a la profecía de Zacarías acerca de la edad mesiánica.

En aquel día estará grabado sobre las campanillas de los caballos: SANTIDAD A JEHOVÁ; y las ollas de la casa de Jehová serán como los tazones del altar. Y toda olla en Jerusalén y Judá será consagrada a Jehová de los ejércitos;... (Zacarías 14:20-21).

Todos estos aspectos del mundo de Dios son creados buenos, pero todos los aspectos también están caídos. En Cristo todos son redimidos.

¿Qué significa esto para nuestro diario vivir práctico? Significa que nosotros como cristianos debemos buscar entender los fenómenos culturales y traerlos bajo el señorío de Cristo. De cada parte de la vida debemos hacernos nos preguntas. Primero, ¿qué parte de ello es creacionalmente buena? Segundo, ¿qué parte de ello *no* es buena? ¿En qué maneras ha sido *mal* manejado?

Estas preguntas se aplican a cada área de la cultura humana. No podemos simplemente borrar un aspecto de la cultura humana como si estuviera fuera del alcance de la redención, tampoco lo podemos aceptar acríticamente en su valor aparente. En cambio necesitamos batallar con discernimiento junto con nuestros hermanos y hermanas en Cristo (así como también con no creyentes que tengan sensibilidad hacia las normas creacionales). Necesitamos escuchar al Espíritu de Dios cuando nos refiere a la dirección de su palabra en cuanto a estas áreas de nuestra vida.

Parte 3

LA COSMOVISIÓN MODERNA

CAPÍTULO 6

EL PROBLEMA DEL DUALISMO

La cosmovisión bíblica de la creación, caída y redención es comprensiva. Con claridad y de formas muy variadas nos cuenta quiénes somos, dónde estamos, qué está mal y cuál es el remedio. Es una visión que ilumina literalmente toda la vida y nos capacita para andar en obediencia delante del Señor. De hecho, el señorío de Cristo no aceptará nada menos.

Pero hay un problema en algún lado. Si el mundo está siempre encarnado en un modo de vida (y lo está de hecho), ¿por qué encontramos tal brecha entre nuestro modo de vida y la cosmovisión bíblica? La visión de la vida en las Escrituras nunca ha sido plenamente manifestada en nuestra historia cultural. En algún lado su poder ha tenido un corto circuito.

¿QUÉ TAN BÍBLICA ES LA COSMOVISIÓN “CRISTIANA”?

Formularemos el problema así: Jesús dijo que el reino de Dios está a la mano, y este mensaje es el corazón de nuestro evangelio. Pero, como Jim Wallis observa, “hay tan poca evidencia en la manera en que los cristianos viven como para apoyar nuestra afirmación de que el reino de Dios está a la mano. Más bien, la evidencia apunta a que, en la mayoría de las iglesias, la cultura de los sistemas económico, político y militar de los Estados Unidos están a la mano. La pregunta debe ser por qué las iglesias no viven según su confesión”.¹

¿Dónde *está*, entonces, el evangelio? ¿Dónde están las buenas nuevas culturalmente encarnadas? Si el reino de los cielos está a la mano, ¿por qué los pobres no oyen algunas buenas noticias entre las muchas malas noticias (Lucas 4:18-19)? ¿Por qué los cautivos aún no están en libertad? ¿Por qué los ciegos de este mundo todavía no tienen ojos para ver? ¿Cuándo se les devolverá a los oprimidos su dignidad? ¿Cómo damos cuenta de nuestra falta,

¹ Jim Wallis, “Rebuilding the Church”, [“La reconstrucción de la iglesia”] *Sojourners* 9(1) (1980), p. 10.

como miembros del cuerpo de Cristo, de mostrar los atributos de los ciudadanos del reino? ¿Por qué no asociamos la palabra *cristiano* con imágenes de gente poniendo el mundo de cabeza?²

El problema es evidente en cada área de nuestras vidas. Ha llevado a algunos cristianos sensibles a una crisis de confianza, y a otros aun a negar y a abandonar su fe completamente. Si la cosmovisión bíblica es única, y si es radicalmente diferente de la cosmovisión dominante en nuestra cultura secularizada, entonces ¿por qué es que los cristianos encajan tan bien en nuestra cultura?³ ¿Por qué nuestra vida como discípulos y de obediencia no nos hace aparecer como rarezas culturales?

Tal vez este problema también explique la ineffectividad de nuestro evangelismo. ¿Estamos acaso avergonzados de nuestra fe porque sospechamos que es irrelevante para los no creyentes? Después de todo, nuestras vidas difieren muy poco de la de ellos.

Observa cómo el apóstol Pedro responde a estos problemas: "...y estad siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros; ..." (1 Pedro 3:15). Pedro presupone que la gente les está preguntando a los cristianos: "¿Por qué es que ustedes viven como viven? ¿Por qué es que comparten sus bienes con los otros? ¿Por qué no se arrodillan ante César?" Cuando hacen estas preguntas, hemos de estar listos para dar razón de nuestra esperanza. En este contexto es que el evangelismo resulta fructífero.

Tal vez la gente no está preguntando estas preguntas porque no ve nada significativamente diferente en cuanto a nosotros.⁴ Nuestro estilo de vida no les causa envidia del evangelio (ver Romanos 11:14). Desafortunadamente, cuando los no-creyentes se dan cuenta de nosotros, seguido ciertos aspectos de nuestro estilo de vida les causan repulsión.

² Compara Hechos 17:6. Tal vez el problema es aún más agudo cuando usamos la palabra *evangélico*. ¿Por qué el poder radical del "evangelio" a menudo falta en nuestras vidas como evangélicos? Hablando específicamente del evangelicalismo americano, Os Guinness ha observado que la "espiritualidad" de la comunidad evangélica americana es "atrayente en la vida privada, pero es irrelevante en cuestiones sociales". "De este modo no tiene un impacto histórico-cultural en términos del reino de Dios que alcanza a nuestra sociedad" ("The American Church Faces the 80's: A Moment Not to Be Missed", ([“La iglesia americana enfrenta la década de los ochentas: un momento que no debe pasarse por alto”]) *Radix* 13(6) (1982), p. 10.

³ Bernard Zylstra dice que "la religión cristiana, una vez que ha perdido el amplio alcance de un caminar por la vida centrado en Dios, y que se ha reducido a la salvación del alma del hombre centrado en sí mismo, se ha convertido para muchos en la justificación moral del nacionalismo, el estilo de vida americano, y todo aquello que éste último defiende en el mundo de hoy". ("Thy Word Our Life") ([“Tu palabra es nuestra vida”]) en *Will All the King's Men...?* ([¿Acaso el Rey de todos los hombres...?]) (Toronto: Wedge, 1972) p. 201.

⁴ Compara el comentario de Howard Snyder: "Un evangelismo que se enfoca exclusivamente en las almas o en el ultramundo y que no hace ninguna diferencia real aquí y ahora es infiel al evangelio". *The Community of the King [La comunidad del Rey]* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977), p. 102.

Si recordamos el criterio por el cual evaluamos las cosmovisiones (capítulo dos), se hace evidente que nuestro problema representa nada menos que una crisis de cosmovisión. Una cosmovisión debe esclarecer o revelar toda la vida. Pero la cosmovisión “cristiana” vigente en las iglesias a menudo aparece ser irrelevante para la mayor parte de la vida. Sólo se preocupa de nuestra vida “espiritual”. ¿Acaso nuestra cosmovisión nos sensibiliza al problema de la justicia y de la opresión, tal como una cosmovisión bíblica lo exige? La ausencia de cristianos evangélicos en barrios marginados, en las marchas por la paz y en acciones políticas que luchan por el amor, la justicia y la misericordia apuntan a que nuestra cosmovisión es inadecuada.

Con todo, más importante aún es la pregunta si la cosmovisión es consistente con su compromiso de fe, si está culturalmente encarnada en una forma de vida íntegra y que traiga salud. Es aquí que la crisis de nuestra cosmovisión se agudiza aún más. No sólo nuestra cosmovisión parece irrelevante para la mayor parte de la vida, sino que su misma irrelevancia sugiere que es una traición tanto a las Escrituras como a nuestra confesión del señorío de Jesucristo sobre toda la vida.

LA VISIÓN DIVIDIDA

¿Dónde fueron las cosas mal? ¿Cómo llegó a estar reñida con las Escrituras nuestra cosmovisión, la cual se manifiesta en la manera en que vivimos? La respuesta se puede resumir en una palabra: el dualismo. El dualismo es una cosmovisión dividida. Separa la realidad en dos categorías fundamentalmente distintas: lo santo y lo profano, lo sagrado y lo secular.

Ahora bien, hay un mundo de diferencia entre *dualismo* y *dualidad*. El discipulado cristiano nos obliga a reconocer la dualidad en la vida: *o bien* servimos al Señor *o bien* seguimos a los ídolos. El dualismo hace borrosa la dualidad válida entre obediencia y desobediencia porque el dualismo identifica la obediencia, la redención y el reino de Dios con sólo *un* área de la vida y ve el resto de la vida, *o bien* sin relación con la redención (*o lo sagrado*), *o peor aún* —bajo el poder de la desobediencia, el pecado y el reino de las tinieblas.

En el lugar del entendimiento bíblico del reino de Dios como el gobierno de Dios sobre toda la creación, el reino es identificado con lo que ha sido llamado nuestra vida espiritual. La mayoría de la gente considera la vida espiritual como aquello relacionado con la oración, el estudio de la Biblia, la comunión y el evangelismo. Y ¿en qué institución cultural es que estas cosas se llevan a cabo? Pues en la iglesia.

El reino de Dios (*o lo sagrado*) se identifica primariamente con la iglesia, mientras que al resto de la vida se le considera secular. Cuando la gente comienza a resentir las limitaciones de semejante dualismo entre lo sagrado

y lo secular, dicen que el evangelio debe “hacerse relevante” para el resto de la sociedad. Pero lo que a menudo significan con esto es que una institución, la iglesia, debe hacerse relevante para las otras instituciones culturales (la familia, la escuela, el estado, etc.). El dualismo permanece. Aún tenemos dos instituciones separadas que deben de algún modo relacionarse. La vida está todavía fragmentada.

Esta cosmovisión es dualista porque ha agregado a la estructura de la creación el aspecto “direccional” que tiene que ver con la obediencia y la desobediencia. El dualista entiende la distinción entre bien y mal (que es en realidad una pregunta entre obediencia y desobediencia) como una distinción dentro de la estructura de la creación.

Imagínate otra vez el cable eléctrico. Así como el cable, la vida es una estructura compleja hecha de muchas funciones o esferas de actividad. En cada alambre la corriente puede ser positiva o negativa. De la misma forma, la corriente de nuestra actividad podría ser obediente a las leyes creacionales de Dios o desobediente. Con todo, el dualismo confunde la estructura con la dirección. En vez de ver cómo la pregunta acerca de la dirección corre *a lo largo de la vida*, identifica la dirección con *partes particulares* de la estructura. Algunos aspectos de la cultura son vistos como irredimibles (esto es, inherentemente desobedientes), mientras que otros están abiertos a la redención. Tal dualismo distorsiona nuestras vidas porque distorsiona la realidad.

El dualismo no es un problema teórico de teólogos profesionales. Es *el* problema de cosmovisión fundamental que ha plagado la historia de la iglesia y continua acosándonos. Una persona con una cosmovisión dualista simplemente presupone que la vida tiene dos esferas distintas. Como James Olthuis dice en *Out of Concern for the Church* [*Con preocupación por la iglesia*]: “Ésta es su manera de ver las cosas. No importa lo que haga, lo hace dentro y a partir de esta visión de “doble-esfera”. Esta perspectiva se vuelve su “guía” en la creación”.⁵ El dualismo se muestra al menos de tres formas: cómo vemos el trabajo, cómo vemos la cultura, y cómo leemos la Biblia.

LOS CRISTIANOS Y EL TRABAJO

Tal vez has tenido la experiencia de asistir a una conferencia misionera y salir con terribles sentimientos de culpa por tener un trabajo “secular” y por *no* ir al campo de misiones. De algún modo nos sentimos como cristianos

⁵ “Must the Church Become Secular?” [“¿Debe la iglesia ser secular?”] en *Out of Concern for the Church* [*Con preocupación por la iglesia*] (Toronto: Wedge, 1970), p. 117. Olthuis dice más adelante: “La característica más descorazonadora de esta dolorosa situación en la que se encuentra la iglesia es el hecho de que el Cuerpo de Cristo —con pocas excepciones— no reconoce estas cadenas cuando hacen ruido y cascabelean. No ve que es su propia manera de pensar la que, desde un principio, ha hecho concesiones en cuanto al evangelio” (p. 122).

de segunda clase. John Stott sugiere que hemos creado una jerarquía en el interior de la comunidad cristiana:

Damos a menudo la impresión que si un joven cristiano ama al Señor de todo su corazón, será un misionero en el extranjero, que si no es tan entusiasta, entonces se quedará en casa y se convertirá en pastor, que si le falta dedicación para ser pastor, se convertirá sin lugar a dudas en doctor o maestro, mientras que aquellos que hacen trabajo social o en los medios de información o (en el peor de los casos) en la política no están lejos de renegar de su fe.⁶

Hemos desarrollado una noción de “trabajadores cristianos a tiempo completo”. Nos avergüenza la frase (es por eso que siempre la citamos entre comillas), pero la creencia persiste que sólo algunos de nosotros son “trabajadores cristianos de tiempo completo”.

Esta noción continuará persistiendo en tanto nuestra cosmovisión sea dualista. Si el mundo en realidad está dividido en dos dimensiones, una más importante que la otra, una más espiritual y más agradable a Dios que la otra, entonces siempre tendremos una jerarquía vocacional dentro de la comunidad cristiana. Aún cuando rechazamos esta noción de servicio de tiempo completo y decimos que todos los cristianos son siervos del Señor de tiempo completo, un dualismo incondicional podría constreñirnos. A menudo significa que estamos todos llamados a evangelizar, no importa en qué situación estemos. En este caso la sumisión a Cristo podría estar aún limitada a la tan llamada actividad espiritual que no está relacionada con el trabajo real de una ocupación secular.

El problema no es que en la comunidad cristiana falten doctores, agricultores, hombres de negocios o músicos. El problema es que hay tan pocos doctores, agricultores, hombres de negocios, y músicos *cristianos*. La mayoría de nosotros somos cristianos y algo más; no nos ocupamos de nuestras tareas diarias integralmente como cristianos.⁷ O bien intentamos vivir una vida integrada sin abandonar nuestro dualismo. En este caso nos convertimos en doctores o en agricultores en el campo de misión, pero fallamos en desarrollar una alternativa cristiana en la medicina y en la agricultura.

O bien nos convertimos en hombres de negocios —alguien que es propietario de una librería religiosa o hace mucho dinero en una compañía secular y después lo da a una serie de ministerios cristianos. La pregunta de cómo uno emprende “cristianamente” un negocio muy pocas veces va más allá de cuestiones morales básicas de honestidad. Muy pocas veces se hacen los cristianos las preguntas económicas fundamentales: ¿Cuál es el propósito de los

⁶ John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* [*La misión cristiana en el mundo moderno*] (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1975), p. 31.

⁷ Compara el artículo de Brian Walsh, “How to Think Your Way through College” [*Cómo encaminar tus pasos a través de la universidad*] *HIS* (1983).

negocios? ¿Cuál es el papel de las ganancias? ¿Será mi empresa particular ecológicamente cuidadosa y socialmente responsable?

De manera similar, un músico cristiano se sentiría limitado sólo a cantar cantos religiosos o “espirituales”, perdiendo el contacto con la música que trata de la vida entera. Esta noción de música cristiana por lo general no permite la música instrumental, a excepción de aquella que acompaña a un cantante con un “mensaje”. Tales esfuerzos nobles pero mal dirigidos surgen de una visión dividida de vida. Estos cristianos bien intencionados sólo agregan la fe a sus vocaciones, en vez de dejar que su fe transforme su vocación. Un marco de referencia dualista nunca provee un ímpetu para tal transformación.

Aparte de la pregunta de cómo se relaciona nuestra vida laboral con nuestra fe, seguimos experimentando nuestro trabajo dualistamente en otros aspectos relacionados. De hecho, la mayoría de la gente en nuestra cultura traza una clara línea divisoria entre su vida laboral y su vida recreativa. El trabajo es algo que tenemos que hacer, es un mal necesario. Sin embargo, vale la pena hacerlo, porque nos da los recursos necesarios para ocuparnos en otras actividades que disfrutamos más. Esa parte de nuestra vida se llama tiempo libre. En contraste con el trabajo, somos “libres” durante nuestro tiempo libre —libres para jugar, libres de cualquier presión de nuestros patrones.

LOS PENSADORES DE LA ANTIGÜEDAD Y EL TRABAJO

Las raíces de la dicotomía entre trabajo y recreación se remontan hasta los griegos y los romanos. Cicerón dijo que “la labor de un trabajador contratado, a quien se le paga sólo por su labor pero no por su habilidad artística, no es digna de un hombre libre y es una labor miserable”.⁸ El asunto no era la labor en sí sino si la labor se elegía libremente o no.

El politólogo Paul Marshall comenta acerca de la perspectiva grecorromana del trabajo que: “La objeción mayor era al trabajo y a las relaciones basadas en dependencia y necesidad —la ausencia de autonomía”.⁹ Consecuentemente, las diferentes clases de trabajo eran clasificadas según su nivel de libertad y de necesidad involucradas. Entre más libertad y menos necesidad, mucho mejor. Aristóteles, por ejemplo, colocó a los pastores en una posición alta debido a que su trabajo tenía un mayor grado de desocupación (tiempo libre) que otras clases de actividades agropecuarias.¹⁰

⁸ Citado por E. Vanderkloet, “Why Work Anyway?” [“¿Por qué hemos de trabajar?”] en *Labour of Love: Essays on Work* [El trabajo de amor: ensayos sobre el trabajo] (Toronto: Wedge, 1980), p. 21.

⁹ Paul Marshall, “Vocation, Work and Jobs” [“La vocación, el trabajo, y los empleos”] en *Labour of Love: Essays on Work* [El trabajo de amor: ensayos sobre el trabajo], p. 4.

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

Este dualismo de libertad/necesidad en el mundo antiguo presuponía que la mayor parte del trabajo en el imperio lo hacían los esclavos y sirvientes. La gente libre, por definición, no debía ocuparse de la miseria del trabajo necesario.

Agustín (354-430), el gigante de los padres de la iglesia, también mantenía un claro dualismo en la cuestión de las vocaciones. No se pronunció totalmente en contra de que los cristianos desempeñaran ocupaciones seculares, pero sí sugirió que la agricultura, el servicio militar, el derecho, la navegación y el comercio no eran sino “ríos de Babilonia”. Ya pasarían. Serían temporales, y no eternas. Consecuentemente, uno no podría ejercer su vocación cristiana en ninguna de estas ocupaciones.

El dualismo griego de libertad/necesidad llegó a ser para Agustín la distinción entre “vida contemplativa” (*vita contemplativa*) y la “vida activa” (*vita activa*). Esta última incluía toda clase de trabajo “necesario” y la primera era el dominio de la reflexión, meditación y la oración. Marshall observa que “mientras que ambas clases de vida eran buenas, la vida contemplativa era de un orden superior”. A veces es necesario que uno tenga una vida activa pero, donde sea posible, uno debería escoger la otra; “la una es amada, la otra es tolerada”.¹¹

Vemos cómo esta dicotomía de contemplación/acción corresponde directamente al dualismo tiempo libre/trabajo. Mucho más adelante Tomás de Aquino (alrededor de 1225-74) confirmó la distinción entre *vita contemplativa/vita activa*, identificando la primera con una orientación hacia lo eterno y la última con las necesidades de la vida presente. Sostenía que, aunque ambas tenían su lugar, la contemplación es un llamado superior al de la vida de acción.¹² Consecuentemente, la vocación monástica o el sacerdocio era el único llamado cristiano verdadero. Marshall dice que “de hecho el término *llamado o vocación* sólo se usó en referencia a tales intereses”.¹³

Así que la distinción entre “trabajo cristiano a tiempo completo” y “ocupación secular” es meramente la versión cristiana moderna de la dicotomía trabajo/ tiempo libre, necesidad/ libertad. Con origen en el pensamiento griego y siendo adaptado por los padres de la iglesia, el dualismo ha permanecido con nosotros. Aunque no tenga apoyo escritural, permea nuestra conciencia —y por lo tanto nuestra cosmovisión.

LOS CRISTIANOS Y LA CULTURA

Una cosmovisión dualista hace que un testimonio cultural cristiano se vuelva problemático en el mejor de los casos, e imposible en el peor de los casos.

¹¹ Ibid., p. 7.

¹² Ver Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* 2.2. 179.1-2; 2.2. 181.1-4; 2.2. 182.1-2.

¹³ Marshall, “Vocation, Work and Jobs” p. 8.

Anteriormente en este capítulo nos preguntábamos por que los cristianos en nuestra sociedad tienden a encajar tan bien. La respuesta es el dualismo. Una cosmovisión dualista divide la vida en una dimensión sagrada y otra secular; la mayor parte de la cultura humana está identificada con la dimensión de lo secular.

Aquellos que sostienen tal cosmovisión inevitablemente tienen el problema de relacionar lo sagrado con lo secular; no pueden mantener una presencia cultural integralmente cristiana. La mayoría de los cristianos hoy en día identifican lo sagrado únicamente con su vida personal e individual, así que su fe tiene cada vez menos que ver con la cultura “allá afuera”. Los cristianos tienen poca influencia en la formación de la cultura porque su cosmovisión imposibilita tal influencia. Si por pura casualidad los cristianos se hallan en posiciones de liderazgo cultural, a menudo su fe cristiana juega sólo un papel menor en la toma de decisiones.

Sin embargo, tengamos en mente el significado que le damos al término *cultura*. No quiere decir la esfera de asuntos elevados relacionado con líderes, artistas, políticos y escritores. No: *todos* somos criaturas culturales. La cuestión de la cultura, como vimos, tiene que ver con la manera en que los bebés se bañan, se cría a los niños, se gasta el dinero, nos entretenemos, nos casamos, hacemos nuestro trabajo, estructuramos nuestra adoración, depositamos nuestros votos en la urna y abordamos nuestros estudios. La formación cultural es nuestra tarea criatural ordenada por Dios. Desafortunadamente, los cristianos han sido más bien seguidores de cultura más que forjadores de cultura. ¿Cómo invertimos esta situación?

Aquí, en el lenguaje bíblico, la pregunta es, ¿cómo vivimos *en* el mundo sin ser *del* mundo (Juan 17:16-17)? Los israelitas tenían que tratar con las naciones idólatras alrededor de ellos; la iglesia primitiva enfrentó la cultura greco-romana; y ahora enfrentamos una sociedad profundamente secularizada. Éste es el problema del “mundo”; es fundamental para nuestra “cosmo”-visión. De hecho, podríamos decir que la forma en que un cristiano define el “mundo” es una indicación segura de la clase de cosmovisión que él o ella sostiene.

Dentro del marco de referencia dualista, los cristianos ven el mundo en una de tres formas: o bien como el segundo mejor en comparación con la vida de fe, o bien como un mal inevitable, o bien como algo del cual hay que huir. H. Richard Niebuhr en *Christ and Culture [Cristo y la Cultura]* identifica estas tres posiciones respectivamente como “Cristo sobre la cultura”, “Cristo y la cultura en una paradoja”, y “Cristo en contra de la cultura”.¹⁴ Para tener una noción de las diferencias entre estas tres posiciones, imaginemos cómo

¹⁴ Niebuhr, *Christ and Culture [Cristo y la cultura]* caps. 2, 4, 5.

cada una trataría el problema si los niños tuvieran que leer novelas “seculares” en la escuela. La controversia en cuanto a la novela de J.D. Salinger, *Catcher in the Rye* [*Receptor en el centeno*] podría ser un buen ensayo.¹⁵

Aquellos que sostienen la perspectiva de “Cristo sobre la cultura” probablemente no se opondrían a que sus hijos leyeran tal libro. Como un producto cultural y como resultado de la imaginación humana, las novelas (incluyendo ésta) son buenas para leer. Los hijos deberían saber que los intereses culturales son buenos pero que el interés de la santidad es una meta mejor y superior.

La perspectiva de “Cristo y la cultura en una paradoja” es similar, pero hay una diferencia significativa. La cultura no es buena; es un mal necesario. Deberíamos leer novelas no tanto para disfrutarlas como para entender el mundo en que vivimos. Esta posición fuerza a los cristianos a una paradoja: manejan *tanto* la vida de fe *como* la vida en el mundo. Evalúan negativamente la cultura en sí; con todo, rechazan cualquier actitud escapista.

La posición más extrema pone a “Cristo en contra de la cultura”. *Catcher in the Rye* es mala y los niños no deberían leerla. Si la escuela requiere que la lean, entonces los padres deberían retirarlos del sistema educativo.

Estas tres perspectivas han predominado, en general, en la historia de la iglesia.¹⁶ Pero todas estas tres perspectivas han fallado en ofrecer un testimonio cultural *cristiano* único. La cultura es siempre vista como algo aparte del evangelio y de la redención. Una presencia cultural cristiana o testimonio nunca es posible porque el evangelio está relegado de antemano a sólo un área de la vida, mientras que el resto de la vida se identifica con el “mundo”. El resultado es o bien cristianos que viven en su propio gueto bien fortificado, o bien cristianos que sirven al Señor en una área de su vida y siguen a otros dioses en otras áreas de la vida. En el caso último intentan vivir haciendo concesiones, lo cual dice el Señor que es imposible; tratan de servir a dos amos (Mateo 6:24).

¹⁵ Por supuesto, nuestras descripciones aquí tiene en algo caricaturesco con el propósito de poner en claro el funcionamiento de estas perspectivas diferentes. [*Receptor en el centeno* es la historia de un adolescente rebelde que relata en lenguaje de “chavos” su escape del mundo “falso” de los adultos, su búsqueda de la inocencia y la verdad, hasta que termina en el diván del psiquiatra. N. del T.]

¹⁶ Niebuhr también se refiere a dos opciones más, esto es, “Cristo de la cultura” y “Cristo que transforma la cultura”. La primera simplemente identifica el cristianismo de manera acrítica con lo mejor de la cultura humana. Este “liberalismo” clásico no tiene base bíblica alguna y no será tratado en este libro. La segunda opción, que Niebuhr identifica con Agustín y el punto de vista de F. D. Maurice, es precisamente la perspectiva de este libro. El problema, sin embargo, es que Agustín no siempre se puede interpretar consistentemente de acuerdo con “Cristo que transforma la cultura”, y tampoco lo hace F. D. Maurice. Sugerimos en el capítulo 5 que la perspectiva bíblica es la que transforma. También encontramos que la tradición de Calvino lleva esta perspectiva hacia nuestros propios tiempos en una manera que está más apegada y fiel a la cosmovisión bíblica.

Porque el dualismo identifica el mundo con una parte irredenta de la vida (distinta de la parte sagrada y redimida), el alcance comprensivo de la cosmovisión bíblica es negado. Macaulay y Barrs señalan en *Being Human: The Nature of Spiritual Experience* [*El ser humano: la naturaleza de la experiencia espiritual.*] que “el ‘mundo’ en el Nuevo Testamento es la esfera de la vida en la cual se rechaza el señorío de Dios, donde las cosas de esta vida llegan a ser fines en sí mismos o aún objetos de adoración”.¹⁷ Consecuentemente, cualquier cosa puede ser mundana, así como cualquier cosa, en principio, puede ser redimida por Cristo. Por ello, la pregunta que el dualismo siempre evita es si nuestra vida cultural y nuestra formación cultural son obedientes. ¿Siguen a un ídolo o al Señor? Dicen estos autores que “no hay terreno neutral”.¹⁸

Un acercamiento dualista a la cultura nos acosa de otra forma, la manera en que relacionamos el evangelio y la acción social. Muchos evangélicos ven que el evangelio hace de la acción social un imperativo cristiano. Pero el temor a perder de vista el evangelio por centrarse exclusivamente en preocupaciones sociales les hace tratar de mantener ambos en un acto de equilibrio. Hablan de tener cuidado *tanto* del cuerpo *como* del alma, *tanto* de la vida física *como* de la vida espiritual.¹⁹ Pero tan pronto hablamos de “tanto/como” en estos términos, reconocemos un dualismo: vemos dos realidades fundamentalmente distintas que de alguna forma reunimos otra vez. Tal vez éste no sea el dualismo severo del pasado, pero sigue siendo dualismo. Paraliza nuestra acción social porque tal participación siempre esté subordinada al llamado “superior” del evangelismo.

Las consecuencias de esta actitud son muy desafortunadas. Los cristianos a menudo dicen que su tarea primaria es cambiar al individuo y no al sistema.²⁰ El dualismo persiste: de alguna forma nuestra vida espiritual se puede separar de nuestra vida cultural, y eso significa que podemos trabajar en el sistema que aceptamos. En el peor de los casos, tal perspectiva permite que vivamos con una concesión idolátrica.

A Howard Snyder le preocupan las tendencias dicotomistas en mucho de nuestro pensamiento acerca de la relación entre acción social y evangelismo. Dice que necesitamos “una visión más comprensiva y penetrante”.²¹ La visión

¹⁷ Macaulay and Barrs, *Being Human: The Nature of Spiritual Experience* [*El ser humano: la naturaleza de la experiencia espiritual*], p. 54. Ver también Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* [*Pablo: Un bosquejo de su teología*] (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 91-93.

¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹ Compara Douglas Webster, *Christian Living in a Pagan Culture* [*La vida cristiana en una cultura pagana*] (Wheaton: Tyndale House, 1980), pp. 18, 95, 101, 126, 136. Para una crítica de este “dualismo suave” véase la reseña de Brian Walsh de Webster en *Radix* 13(3) (1981), pp. 28-29.

²⁰ Ver por ejemplo Webster, *Christian Living in a Pagan Culture* [*La vida cristiana en una cultura pagana*], p. 29.

²¹ Snyder, *The Community of the King* [*La comunidad del Rey*], p. 22. Compara con Stott, *Christian Mission in the Modern World* [*La misión cristiana en el mundo moderno*], pp. 23-24.

a la que él hace un llamado es la visión del reino de la cosmovisión bíblica, una visión que afirma la bondad de nuestras tareas criaturales cuando son redimidas por Cristo. Si decimos que sostenemos la autoridad e inspiración de la Biblia, ¿a qué se debe que la visión comprensiva de las Escrituras no se nos haya hecho evidente al leerlas?

LOS LENTES QUE DISTORSIONAN LAS ESCRITURAS

Aun nuestra lectura de la Biblia está bajo la influencia de nuestra cosmovisión. La Biblia siempre parece decir lo que esperamos que diga. ¿A qué se deberá que nuestra teología siempre esté respaldada por la Biblia?

El problema se da porque gente con teologías extremadamente diferentes, aun las sectas, afirman su fidelidad a la Biblia. Este problema se puede describir como el círculo hermenéutico; el texto y la perspectiva que traemos al texto siempre parecen legitimarse el uno al otro. Sin embargo, las Escrituras son una espada de dos filos que puede interrumpir este círculo (Hebreos 4:12-13). Son útiles para la corrección y la reprensión; pueden dañar nuestra cosmovisión dualista e instruirnos en la visión de Dios para el mundo (2 Timoteo 3:16).

Un pasaje escatológico es un buen examen porque una escatología está siempre implícita (y frecuentemente está explicada) en una cosmovisión. Así que si nuestra cosmovisión no es bíblica, inevitablemente distorsionará nuestro entendimiento del texto bíblico. El texto a la mano es Mateo 24:36-41.

Pero del día y la hora nadie sabe, ni aun los ángeles de los cielos, sino sólo mi Padre. Mas como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre. Porque como en los días antes del diluvio estaban comiendo y bebiendo, casándose y dando en casamiento, hasta el día en que Noé entró en el arca, y no entendieron hasta que vino el diluvio y se los llevó a todos, así será también la venida del Hijo del Hombre. Entonces estarán dos en el campo; el uno será tomado, y el otro será dejado. Dos mujeres estarán moliendo en un molino; la una será tomada, y la otra será dejada.

Podrías ahora esperar una defensa de una teoría escatológica particular (amilenialista, postmilenialista, o premilenialista), pero nuestra pregunta es mucho más simple. La enseñanza de Jesús remata al final. Cuando el Hijo del hombre regrese, dos hombres estarán en el campo; uno será tomado y el otro dejado. Dos mujeres estarán trabajando en un telar; la una será tomada y la otra dejada. La pregunta es: ¿quién es tomado y quién es dejado?

Quizá estés tarareando la canción de Larry Norman, "Desearía que todos hubieran estado listos". Muchos libros se han escrito y películas rodado con base en este texto. ¿Quién es tomado y quién es dejado? La mayoría de los cristianos probablemente responderían: "Los cristianos son tomados, y

los no cristianos son dejados por supuesto”. Pero volvamos al texto; ¿por qué deberíamos creer que los cristianos son tomados? ¿Justifica el texto tal interpretación?

LA REFORMA DE NUESTRA VISIÓN DE LAS ESCRITURAS

Miremos de cerca lo que Jesús dice aquí. El Hijo del Hombre vendrá un día como en los días de Noé. La gente no le creyó a Noé cuando estaba construyendo el arca. *Ellos sólo continuaron con su vida alegre, y ellos no sabían nada hasta que el diluvio vino y se los llevó a todos. ¿Quién fue tomado? ¡La gente que ignoró a Noé! Así también cuando el Hijo del Hombre venga, algunos serán tomados. ¿Quiénes? La misma clase de gente como en los días de Noé —aquellos que ignoraron el evangelio de la salvación y persistieron en su desobediencia.*

En otras palabras, un examen más cuidadoso del texto revela que no son los cristianos quienes son tomados, sino los no cristianos. En vez de tocar el asunto del rapto de los santos, Jesús está aquí hablando del juicio de los no creyentes. El pasaje paralelo en Lucas 17:26-37 es aún más explícito. Los discípulos preguntan a dónde fue a dar la gente. Jesús responde, “...Donde estuviere el cuerpo, allí se juntarán también las águilas”. (Lucas 17:37). El mensaje de juicio sobre aquellos que son tomados es inconfundible.

Si el texto está realmente diciendo que el no cristiano es tomado, ¿Por qué hemos entonces malentendido aquí de modo tan consistente las palabras de Jesús? ¿Por qué hemos querido creer tan desesperadamente que el retorno de Cristo resulta en el rapto de los creyentes para sacarlos de la creación?

En vez de ver que la visión bíblica del futuro es una restauración de la creación y de nuestra vida como criaturas ante el Señor parece que hemos puesto en su lugar una escatología dualista que nos quita de la creación y nos pone en el cielo.²² Nuestro dualismo nos conduce a una mentalidad de escapar del mundo. Ha cerrado nuestros ojos a la visión bíblica del cielo viniendo a nosotros.²³ De ahí que consistentemente leamos mal los pasajes tales como Mateo 24:37-41.

Nuestra cosmovisión afecta cómo vemos todo, aún cómo leemos la Biblia. Una cosmovisión que carece de la globalidad de la cosmovisión bíblica necesariamente nos llevará a malinterpretar las Escrituras. Siempre perderá de vista el alcance total de su mensaje redentor.

²² Macaulay y Barrs dicen: “no es una experiencia no humana o sobrehumana la que disfrutaremos en el futuro con nuestros cuerpos resurrectos. Es simplemente una experiencia humana libre al fin de las cadenas del pecado (*Being Human: The Nature of Spiritual Experience [El ser humano: la naturaleza de la experiencia espiritual]*, p. 25.) El dualismo siempre nos hace sentir incómodos con nuestra humanidad, no a nuestras anchas en la creación de Dios.

²³ Ver Ap. 21 donde la Nueva Jerusalén desciende a la tierra, en lugar del ascenso de los cristianos al cielo. La escatología bíblica es escatología creacional. De hecho, no hay un sola referencia bíblica de cristianos viviendo eternamente en el cielo.

Romanos 12:2 habla directamente acerca de nuestra situación. “No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento,...”. Este versículo sugiere que podemos ser (de hecho *deberíamos* ser) transformados, y que ello ocurrirá con la renovación de nuestras mentes. ¿Cómo lo hacemos? Dejando que las Escrituras den forma a nuestra cosmovisión. Pero si acabamos de ver que nuestra cosmovisión a su vez forma nuestra interpretación de las Escrituras. ¿Cómo pues rompemos con este círculo hermenéutico?

Por lo general no lo hacemos. Algunas veces requiere de una crisis en la cosmovisión. Debemos al menos estar abiertos a la renovación y al crecimiento. Debemos permitir al Espíritu corregir o aun echar por tierra una cosmovisión no bíblica. Las Escrituras son más filosas que una espada de dos filos y pueden afectar nuestras preconcepciones. El Espíritu Santo, que trabaja a través de la Palabra de Dios, puede guiarnos a una nueva visión y nueva obediencia.

CAPÍTULO 7

EL DESARROLLO DEL DUALISMO

Si es cierto que el dualismo ha infestado el cristianismo, entonces el primer paso hacia la restauración de la cosmovisión bíblica requerirá de un mejor diagnóstico de los orígenes de esta enfermedad. En el capítulo seis bosquejamos brevemente de dónde proviene este modo de ver la vida, pero ahora debemos examinarlo con más cuidado. Nos proponemos, más adelante, rastrear cómo esta cosmovisión dualista llegó a ser la visión secular de la vida que guía la cultura moderna occidental.

El Nuevo Testamento contiene los escritos cristianos más tempranos con los que contamos. En él leemos acerca de la preocupación principal de la primer generación de cristianos —su conflicto con la tradición del judaísmo. Puesto que el cristianismo comenzó como un movimiento judío, este conflicto era inevitable. Cuestiones tales como la circuncisión, la ley ceremonial judía y la relación de los gentiles con la iglesia ocupan, por lo tanto, muchas páginas del Nuevo Testamento.

Sin embargo, el conflicto con el judaísmo ya no fue tan importante para la segunda, tercera o cuarta generaciones. Posteriormente el contexto cultural dentro del cual el evangelio tenía que tomar forma era tanto judío como helenístico, pero fue el ambiente helenístico el que exigió mayor atención. Y fue el helenismo el que habría de tener un efecto paralizante en la vida de la iglesia.

PLATÓN: EL ALMA EN CONTRA DEL CUERPO

Las dos figuras más importantes en la tradición filosófica griega son Platón (alrededor de 428-348 a.C.) y Aristóteles (384-22 a.C.). Aunque Aristóteles llegó a tener mucho peso en la iglesia medieval tardía, Platón ejerció mayor influencia en los siglos primero y segundo de la era cristiana. Alrededor

de 100 d.C. (quinientos años después de Platón), el pensamiento platónico experimentó un avivamiento.¹

La diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles es capturada por Rafael en su pintura del siglo dieciséis, *La Escuela de Atenas*. Francis Schaeffer, al comentar acerca de la pintura *Escape from Reason [El escape de la razón]*, observa que “Aristóteles extiende sus manos hacia abajo, mientras que Platón las extiende hacia arriba”.² Aristóteles enfatiza el estudio de la realidad como la experimentamos empíricamente. No obstante, Platón “desesperado por hallar algo real en un mundo de inestabilidad y sin permanencia, concluyó que la realidad no estaba hecha de cosas cambiantes. La realidad estaba compuesta de ideas sin cambio o de ideales que Platón llamó ‘formas’”.³ Estas conclusiones de Platón habrían de ejercer influencia sobre el desarrollo del pensamiento primitivo cristiano.⁴

Fundamental para el pensamiento platónico es su dualismo, es decir, la distinción que se acaba de observar entre ideales sin cambio (“formas”) y el mundo de lo inestable y de cambios (“materia”).⁵ El cielo es la realidad verdadera y última, la tierra es, en cambio, una realidad derivada —a veces vista como una ilusión, pero siempre concebida como teniendo poco valor. En el peor de los casos, el platonismo concibió el mundo visible como “la patria del mal”, mientras que vio el mundo de las ideas como la meta de la vida humana y la moralidad.⁶ Siguiendo la lógica platónica, debemos negar nuestra vida como criaturas en el mundo y esforzarnos por la celestial vida de permanencia, de estabilidad y de bienaventuranza.⁷

¹ Ver J. L. González, *A History of Christian Thought [Una historia del pensamiento cristiano]* (Nashville: Abingdon Press, 1970), 1:47; Jack Rogers y Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach [La autoridad y la interpretación de la Biblia: un acercamiento histórico]* (New York: Harper & Row, 1979), p. 7; y David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought [La evolución del pensamiento medieval]* (New York: Random House, 1962), p. 17.

² Francis Schaeffer, *Escape from Reason [El escape de la razón]* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1968), p. 17.

³ Rogers y McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach [La autoridad y la interpretación de la Biblia: un acercamiento histórico]* (New York: Harper & Row, 1979), p. 5.

⁴ J. L. González, *A History of Christian Thought [Una historia del pensamiento cristiano]* (Nashville: Abingdon Press, 1970), p. 48.

⁵ Para un análisis útil del desarrollo del dualismo forma/materia en la filosofía griega ver Herman Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental: Las opciones pagana, secular, y cristiana* (Barcelona: CLIE, 1998), pp. 15-23, 115-117.

⁶ J. L. González, *A History of Christian Thought [Una historia del pensamiento cristiano]* (Nashville: Abingdon Press, 1970), p. 49. Compara con Macaulay and Barrs, *Being Human: The Nature of Spiritual Experience [Ser humano: La naturaleza de la experiencia espiritual]* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1978), pp. 38-42.

⁷ David Knowles dice que Platón es el padre de aquellos que “encuentran la verdadera vida del espíritu humano en una lucha con rumbo al cielo, hacia lo divino” (*Evolution of Medieval Thought [La evolución del pensamiento medieval]* p. 11).

En el *Fedón*, Platón habla acerca de la relación entre el cuerpo y el alma. Dos mundos existen dentro de la persona humana, dice: “El alma es más como lo divino e inmortal, más como lo inteligible, uniforme, indisoluble, e inmutable; mientras que el cuerpo es más como lo humano y lo mortal, más como lo ininteligible, y multiforme, disoluble, y mutable”.⁸ El cuerpo es la “prisión” del alma; corrompe el alma y bloquea la habilidad del alma para conocer lo divino. Por ello el alma anhela ser liberada de su cautiverio en el cuerpo.⁹

Este dualismo extremo fue el clima intelectual dentro del cual la fe de la iglesia primitiva habría de proclamarse y formularse. ¿Cómo se relacionaría la iglesia con esta cosmovisión helenista? Las respuestas varían. Oscilan desde un rechazo abierto (Tertuliano, alrededor de 160/70-215/20) hasta un acomodo consciente (Justino Mártir, alrededor de 100-165). Con todo, el patrón predominante fue la aceptación cautelosa.

Para los siglos tercero y cuarto la postura que gobernó el pensamiento de líderes cristianos tales como Clemente (alrededor de 155-220), Orígenes de Alejandría (alrededor de 185-254) y Basilio de Cesarea (alrededor de 329-79) fue la de aceptación de la filosofía griega como preparación para la teología cristiana. El estudio de la filosofía griega fue considerado como de gran valor para los cristianos, no tanto como un fin en sí mismo, sino como un entrenamiento para la más alta tarea de la exégesis bíblica.

Los padres de la iglesia primitiva ciertamente rechazaron los elementos de la tradición filosófica griega cuando fue necesario afirmar verdades bíblicas tales como la encarnación y la creación espontánea del mundo.¹⁰ Sin embargo, tendieron a acomodar la cosmovisión griega y a comenzar a leer las Escrituras usando los lentes de la cosmovisión dualista. Vimos las consecuencias de ese acomodo en el capítulo seis.

Una alegoría común se usó para justificar este acomodo: así como los judíos huyeron de Egipto, el cristianismo debe llevarse los recipientes de oro y la plata del enemigo y emplearlos para su propio uso.¹¹ La filosofía griega era el oro y la plata. El problema, por supuesto, era determinar cuáles joyas eran dignas de uso y cuáles de hecho era bombas de tiempo puestas para destruir la cosmovisión cristiana desde el interior.

Uno de los problemas que tuvieron los cristianos primitivos con Platón fue su racionalismo. Los ideales o formas celestiales se entendían mediante el pensamiento racional o lógico. Esto no daba lugar a la revelación. El

⁸ *Phaedo* [*Fedón*] (New York: Bobbs Merrill, 1951), p. 30 (80).

⁹ *Ibid.* pp. 33 (82 y 83), 30 (80) y 12 (66).

¹⁰ Compara González, *A History of Christian Thought* [*Una historia del pensamiento cristiano*], p. 120.

¹¹ Ver H. Evan Runner, *The Christian and the World* [*El cristiano y el mundo*] (Toronto: Association for the Advancement of Christian Scholarship), p. 7.

neoplatonismo del filósofo griego Plotino (205-70 d.C.), resolvió este problema. En Plotino, tanto una cierta tendencia mística de Platón como su dualismo llegaron a su máxima expresión. Muchos cristianos sintieron que Plotino daba lugar a la revelación precisamente en el énfasis que ponía en la trascendencia mística de nuestra condición como criaturas (incluyendo a la razón) en su unión con el Ser Supremo. El dualismo de lo espiritual versus lo material finalmente entró en la tradición intelectual de Occidente.¹²

AGUSTÍN: LO ETERNO VERSUS LO TEMPORAL

El dualismo recibió su última aprobación teológica con Agustín (354-430), quien estaba fuertemente influido por Plotino.¹³ El famoso estudioso de Plotino, A.H. Armstrong, comenta: “La tradición neoplatónica occidental influyó profundamente en Agustín, quien leyó la *Eneida* en la traducción al latín de Mario Victorino; y fue principalmente debido a Agustín que el pensamiento de Plotino ejerció una influencia grande y fructífera en la teología y filosofía católicas occidentales”.¹⁴ La pregunta es si esta “influencia fructífera” trae buen o mal fruto.

Ya hemos visto (capítulo seis) cómo la perspectiva de Agustín en cuanto al trabajo y a la vocación había heredado el dualismo griego. Su perspectiva del alma y del cuerpo era neoplatónica de manera similar. Aunque no desprecia el cuerpo al grado que lo hace Plotino (quien en algunos puntos era más negativo que Platón mismo), de todas formas Agustín no ve a la persona humana como una totalidad. En cambio, habla del alma racional que “habita” el cuerpo.¹⁵ Consecuentemente, son los asuntos del alma los que merecen nuestra máxima atención.

El dualismo de Agustín lo lleva naturalmente a una visión más bien negativa de la sexualidad. De hecho, la mayoría de los cristianos dualistas tienen dificultad en afirmar la bondad de la sexualidad humana. Agustín sostiene que Adán y Eva podrían haber tenido relaciones sexuales en el paraíso sin el pecado, pero encuentra difícil imaginar la bondad de tal actividad sexual

¹² Ver también Knowles, *Evolution of Medieval Thought [La evolución del pensamiento medieval]*, p. 23; Macaulay and Barrs, *Being Human: The Nature of Spiritual Experience [El ser humano: La naturaleza de la experiencia espiritual]*, p. 43.

¹³ Knowles, *Evolution of Medieval Thought [La evolución del pensamiento medieval]*, p. 38.

¹⁴ A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy [Introducción a la filosofía Antigua]* (London: Methuen, 1965), p. 178. Knowles llega a decir que si las Escrituras no dieran ninguna indicación tocante a asunto alguno, Agustín “hubiera aceptado las explicaciones del *Timeo* y del *Menón* de Platón y de las *Eneidas* de Plotino sobre los problemas intelectuales que llamaron su atención” (*Evolution of Medieval Thought*, p. 36).

¹⁵ Agustín, *The City of God [La ciudad de Dios]*, 22-24. Comparar Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental: Las opciones pagana, secular, y cristiana*, pp. 117-119. Knowles dice que para Agustín “como para Platón, el alma es una entidad espiritual completa “que usa” un cuerpo” (*Evolution of Medieval Thought [La evolución del pensamiento medieval]*, p. 40).

después de la caída. Todos los actos sexuales, aun dentro del matrimonio, dice Agustín, son vergonzosos porque están inevitablemente arraigados en la lujuria. Por eso es que tales actos se hacen en privado y en la oscuridad.¹⁶ La perspectiva de Agustín sobre la sexualidad fue ciertamente muy influyente. Aunque sus escritos no fueron la única base del celibato del clero, sus puntos de vista a menudo se usaron, de todas maneras, para exhortar a los célibes a permanecer en ese estado. Si la sexualidad se degeneró, entonces, ¿por qué debían deseársela aquellos con una “vocación” religiosa?

Como buen platonista, Agustín creyó en una división entre la esfera de lo eterno (o espiritual) y la esfera de lo temporal (o material). El alma encuentra su hogar en lo eterno, y el cuerpo en lo temporal. El conocimiento es primariamente un cuestión del alma. Por lo tanto, la percepción sensorial puede ser real, pero no es fuente de conocimiento ni tiene un valor último. Es por eso que Agustín dijo: “Deseo conocer a Dios y el alma. —¿Nada más?— ¡Nada más!”¹⁷ De hecho, para Agustín, cualquier conocimiento que no fuera directamente relevante a este conocimiento “teológico” no le era de interés. No sólo la fe tenía preeminencia sobre la razón, sino que la única tarea válida de la razón era la de prepararnos para la fe y luego ayudarnos a entenderla.

En muchas formas Agustín es el padre de la Edad Media. La cosmovisión agustiniana permea todo la cultura medieval. Su cosmovisión está, ante todo, “eclesiastizada”, esto es, la iglesia domina la sociedad entera. Es inevitable que la iglesia institucional tuviera una importancia excesiva si la esfera de la gracia está limitada a la vida espiritual de uno, y si la iglesia es vista como su guardián.

Si el evangelio no es considerado como el poder reformador y redentor en *toda* la vida, entonces la iglesia como el guardián de ese poder extenderá su influencia, a menudo a costa del resto de la vida. Tomará exclusivamente a su cargo de la educación, por ejemplo, en los monasterios o en las escuelas catedralicias. Y los conflictos entre iglesia-estado ocurrirán, al afirmar constantemente la iglesia su superioridad sobre el estado secular.

Este último conflicto apunta hacia la jerarquía implícita en todo dualismo. El dualista ve todo orden social en función de instituciones y clases más altas o más bajas.¹⁸ Debido a la desconfianza platónica hacia el cambio y el desarrollo (los cielos, después de todo, son estables, inmutables, y sin cambio), esta jerarquía social es también estática. Por la providencia de Dios, la gente ocupa su respectivo “lugar en la vida”, y cualquier intento de moverse a otra vocación queda estrictamente prohibido.

¹⁶ Agustín, *The City of God [La Ciudad de Dios]* 14, 16-26.

¹⁷ Citado por A. A. Maurer, *Medieval Philosophy [La filosofía medieval]* (New York: Random House, 1962), p. 8.

¹⁸ Ver Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental: Las opciones pagana, secular, y cristiana*, pp. 126-128).

De hecho, tal cultura estática no permitirá ninguna innovación económica o tecnológica que pudiera trastocar el *status quo* del orden social.¹⁹ Una cultura con una orientación “vertical” hacia el cielo, de hecho, tendrá poco impulso para el desarrollo económico, político, tecnológico, o científico. Una preocupación platónica con las formas o ideales imposibilitará cualquier interés real en el mundo material. La orientación vertical de la vida necesariamente devalúa la orientación horizontal.

AQUINO: LA NATURALEZA Y LA GRACIA

Mientras que el platonismo agustiniano fijó el patrón para el pensamiento y cultura medievales, en la Edad Media tardía surgió otro movimiento filosófico, el cual intentó hacer mayor hincapié en el lado de la vida horizontal y natural, no obstante aún dentro del marco de referencia dualista. El cristianismo occidental había entrado, a través de las cruzadas, en un renovado contacto con la filosofía de Aristóteles. De hecho, durante los siglos doce y trece sus textos, adquiridos principalmente a través del contacto con el Islam, fueron traducidos con frenesí. El atractivo de Aristóteles, después de siglos de platonismo, fue su empirismo. Sus escritos sobre lógica, física, medicina, y biología entusiasmaron a las personas, quienes habían estado limitadas a la esfera de lo eterno por tanto tiempo. Aristóteles reemplazó a Platón como “el Filósofo” en muchos escritos cristianos.

En este reavivamiento del aristotelismo encontramos a Tomás de Aquino en el siglo trece. Mientras que Agustín hizo hincapié en la condición caída de la humanidad y de la naturaleza, Aquino hizo hincapié en su bondad como criaturas. Aunque haya seguido pensando que la razón humana sigue siendo inferior a la revelación divina, de todos modos afirmó a la razón como un guía verdadero, aunque insuficiente, para alcanzar la verdad en cuanto a nuestra experiencia natural. Con esta afirmación de la razón, Aquino refrenda la validez de la vida natural y social. “Todas estas actividades [naturales] fueron de hecho subordinadas por él a la vocación supernatural del hombre, y alcanzaban un rango superior como el resultado supernatural de la acción del cristiano, no obstante poseían una realidad y valor propios; no eran meras sombras o vanidades”.²⁰

Aquino afirmó la naturaleza, pero lo hizo dentro de un marco de referencia dualista. Una vez que el dualismo había entrado en la iglesia a través de Platón y Plotino, se necesitaría más que hacer énfasis en lo empírico para

¹⁹ Ver Bob Goudzwaard, *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society* [El capitalismo y el progreso: un diagnóstico de la sociedad occidental] (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 2, 6; y Heilbroner, *The Worldly Philosophers* [Los filósofos mundanos] (New York: Simon and Schuster, 1972), pp. 6-27.

²⁰ Ver Knowles, *Evolution of Medieval Thought* [La evolución del pensamiento medieval], p. 257.

exorcizarlo. La perspectiva de Aquino tocante a la relación del evangelio con la vida fue que la gracia funcionaba como un *donum superadditum* (un “don sobreañadido”) a la naturaleza. Según Aquino, la humanidad fue creada con un alma racional en unión con un cuerpo, pero *también* está capacitada con una don supernatural de gracia. Este don, dado en la creación, le permitió conocer y amar a Dios.

La caída en el pecado significó en primer lugar la pérdida (o privación) de este don. Si bien los seres humanos no están más en una relación correcta con Dios, es sólo el don supernatural el que se ha perdido, porque la racionalidad humana en relación con la realidad natural y con la ley natural queda intacta, aunque debilitada. La redención en Jesucristo es, por lo tanto, la recuperación del *donum superadditum*. El don más alto es restaurado por la gracia, a través de la iglesia. Consecuentemente, Aquino puede abrazar a Aristóteles como un guía verdadero y confiable en la esfera de la naturaleza, y puede afirmar la iglesia y la Palabra de Dios como un agregado supernatural y complementario para nuestras vidas como criaturas. Aquino fue aristoteliano (en la esfera de la naturaleza) y cristiano (en la esfera de la gracia).

Para Tomás de Aquino, la naturaleza es “el ‘punto de apoyo independiente para la gracia’, la subestructura de una superestructura cristiana”.²¹ El problema con Aquino es que retiene una división interna en la creación “al distinguir lo natural de lo supernatural y al restringir el alcance de la caída y redención a lo supernatural”.²² En función de la cosmovisión bíblica, fracasó al no entender la radicalidad de la caída y redención. El pecado, como la levadura, permea toda la creación. No obstante, la redención restaura todas las cosas. Según la cosmovisión bíblica, la gracia no “complementa” la naturaleza; sino que la “restaura”.

Los dualismos de Aquino y Agustín son diferentes, pero de cualquier forma ambos son dualismos. Aristotélico o platónico, ambos son de origen griego y no bíblico. Esta historia de dualismos hasta la Edad Media es nuestro legado. Y los problemas con el dualismo son nuestros problemas. Crearon una plaga que aún nos aflige. El dualismo distorsiona nuestra lectura de las Escrituras e impide una vida de obediencia. Pero el efecto más devastador del dualismo es que necesita una doble lealtad. Nos fuerza a servir a dos amos. Con el arribo de la cosmovisión secular, como reacción al arreglo greco-cristiano, nuestro problema llega a ser más crítico.

²¹ Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental: Las opciones pagana, secular, y cristiana*, p. 117. Compárese Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought [En el crepúsculo del pensamiento occidental]* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1960), pp. 191-93.

²² Ibid.

DEL DUALISMO AL SECULARISMO

La síntesis medieval del pensamiento griego y bíblico creó la confusión entre la estructura y la dirección. La estructura de la buena creación de Dios fue incrustada con las dos direcciones últimas, posibles dentro de la creación: la obediencia y la desobediencia. En lugar de afirmar que el bien y el mal son posibles en cada área de nuestra respuesta a Dios, el dualismo de naturaleza/-gracia esencialmente colocó la primer dirección (bondad, obediencia, el reino de Dios) en la esfera de la gracia y puso la segunda dirección (el mal, la desobediencia, el mundo) en la esfera de la naturaleza. El bien y el mal se *fijaron* estructuralmente en dos esferas separadas. La esfera de la gracia corresponde a la vida de la fe, moralidad personal y asuntos eclesiásticos, tales como la adoración y los sacramentos. La naturaleza encierra todo lo demás.

La gracia fue colocada, por esta razón, *sobre* la naturaleza. La esfera espiritual de los asuntos eclesiásticos fue considerada como superior al mundo natural y fue, por lo tanto,preciada con un valor más alto. Esta elevación de una dimensión de la vida criatural con el descuido y a costa de la otra era, en efecto, una forma de idolatría. Como resultado encontramos, por ejemplo, el dualismo ascético extremo en la obra de Tomás de Kempís, *Imitation of Christ* [*Imitación de Cristo*], quien divinizó la vida interior y aconsejó escapar de la creación.²³ O bien presenciemos el dualismo menos extremo y jerárquico de Aquino, con su énfasis en la neutralidad o disminución de la buena calidad de la naturaleza y de la superioridad religiosa de la gracia. En estas y otras manifestaciones de la cosmovisión medieval vemos el aspecto eclesiástico de la vida removido de su contexto verdadero en toda la vida y absolutizado idolátricamente. Paradójicamente, esto condujo a consecuencias desastrosas para la iglesia.

La consecuencia principal fue que hizo el evangelio irrelevante para la vida entera. En tal perspectiva dualista de la vida, el cristianismo no tiene

²³ *The Imitation of Christ* [*Imitación de Cristo*] es un libro devocional cristiano de la Edad Media tardía que se basa en un dualismo fundamental: la dimensión “interna” (el alma, donde Dios y Cristo moran) y la dimensión “externa” (el mundo natural). Mucho más radical que Agustín o Aquino, el autor aconseja al lector a “abandonar este mundo sin valor” y a aprender la “indiferencia ante todo lo que está afuera” para entonces encontrar a Dios (p. 83). Ve a Cristo como uno que nos enseña a “menospreciar las cosas terrenales, y a abominar lo temporal” (p. 176). ¿Por qué? “Cuando pones tus ojos en las cosas creadas pierdes la visión del Creador” (p. 175). En cambio hemos de seguir la senda de la vida interna y de este modo alcanzar purificación de la influencia corruptora de la naturaleza externa. El impedimento principal de la vida espiritual es por lo tanto pensar “en otra cosa como si fuera de valor y no en el eterno Bien sin medida. Todo aquello que no es Dios es nada, y debe ser considerado nada” (p. 160).

Los números de página que hemos proporcionado son de Tomás de Kempís, *The Imitation of Christ* [*Imitación de Cristo*] (London: Collins, 1963). La cubierta de esta edición dice: “Después de la Biblia, éste es tal vez el libro más ampliamente leído en el mundo. Puesto que fue escrito, a principios del siglo quince, miles de ediciones y traducciones se han publicado”. ¡No ha pues de parecernos raro que el dualismo prevalezca en la iglesia moderna!

básicamente nada que decir acerca de nuestra vida “natural”. Si el evangelio o bien repudia la creación (como en la versión ascética del dualismo), o bien simplemente agrega algo extra al “hombre natural” (como en la visión moderada tomista), entonces la fe cristiana afecta la creación y la vida creada sólo *tangencialmente*. El poder radical del evangelio que transforma la vida tiene un corto circuito.

Peor aún, el camino se abre para una doble lealtad. Si el evangelio no da una palabra normativa para la cultura, entonces escucharemos otra palabra, ya que somos ineludiblemente seres culturales. Al dejar la mayor parte de la vida fuera del alcance de las demandas de Cristo, el dualismo medieval condujo a los cristianos a buscar otras autoridades últimas para el lado “natural” de sus vidas. Esto llegó a ser evidente en el papel que Aristóteles y otros escritores clásicos jugaron en el pensamiento medieval tardío y en el pensamiento humanista temprano. Esta clase de visión doble conduce a una forma dual de adoración. Hasta este día los cristianos aún no están libres, ni en su cosmovisión ni en su estilo de vida, de los efectos debilitantes de este dualismo no bíblico.

No obstante, las consecuencias de este dualismo se extienden más allá de la iglesia. El dualismo de la iglesia abrió la puerta al triunfo del secularismo como el espíritu que da dirección a la cultura occidental. Para ponerlo de modo terminante: sino no fuera por el dualismo medieval de naturaleza/gracia, *el secularismo moderno jamás hubiera podido surgir en lo absoluto*.

El biólogo y filósofo francés Jacques Monod hace resonar este juicio histórico en su comentario sobre la revolución científica: “Si este evento sin precedentes en la historia de la cultura ocurrió en el mundo occidental cristiano y no en otra civilización, en parte, fue tal vez gracias a la distinción fundamental hecha por la iglesia entre los dominios de lo sagrado y lo profano”.²⁴ Mientras que los teólogos escolásticos habían concedido un grado limitado de autonomía a la esfera de nuestra vida natural, los humanistas renacentistas extendieron tanto la autonomía de la naturaleza al grado que ya no había mas necesidad de la esfera de la gracia. Si Dios y el cristianismo eran ya básicamente irrelevantes para la mayor parte de la vida, ¿por qué no hacer completa su irrelevancia de una vez por todas? En palabras de Francis Schaeffer, la naturaleza había comenzado a “comerse” a la gracia.²⁵

²⁴ Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* [*El azar y la necesidad: un ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*] (New York: Random House, 1972), p. 174.

²⁵ Schaeffer, *Escape from Reason* [*El escape de la razón*], p. 13. El estudio de Schaeffer del esquema medieval de naturaleza/gracia (asimismo como su estudio de la tensión del humanismo moderno de libertad/naturaleza) se basa en los análisis de Herman Dooyeweerd. Ver caps. 5-7 de *Las raíces de la cultura occidental: Las opciones pagana, secular, y cristiana* de Dooyeweerd, un libro que primero apareció en holandés como una serie de artículos periodísticos entre 1945 y 1948.

Esto no quiere decir que la cosmovisión occidental de repente se haya vuelto. Aún hoy en día la proporción de ateos estrictos no es muy alta. El secularismo no significa necesariamente falta de creencia en la divinidad. Tiene que ver más, como Bernard Zylstra señala, con la negación de la revelación de Dios.²⁶ Mientras que la existencia de Dios no necesariamente se cuestiona en la cosmovisión secular, Dios básicamente no tiene nada que decir respecto de cómo es el mundo o bien acerca de cómo debemos vivir.

De allí que el secularismo cuestione la autoridad y la relevancia de Dios para el *sæculum*. Ésta es la palabra latina de la cual se deriva “secularismo” y significa literalmente “edad”; esto es, el mundo creado visto especialmente como temporal e histórico. Y fue precisamente en el terreno de la historia, la esfera temporal de los asuntos cotidianos, donde se excluyó a Dios. Al incrementarse la absolutización del *sæculum*, Dios comenzó a figurar cada vez menos prominentemente como una parte integral de la cosmovisión moderna, en tanto la posición del hombre creció de manera proporcional. Examinemos ahora esta nueva visión de la humanidad, que es el corazón de la cosmovisión moderna.

²⁶ Bernard Zylstra, “Modernity and the American Empire” [“La modernidad y el imperio americano”], *International Reformed Bulletin* 68(29) (1971), pp. 5-6.

CAPÍTULO 8

EL SURGIMIENTO DE LA COSMOVISIÓN SECULAR

¿Cuándo apareció la cosmovisión secular por vez primera? Para responder esta pregunta tendríamos primeramente que hacernos otra pregunta: ¿cuándo comenzó la historia europea moderna? Desafortunadamente, una respuesta exacta no es posible: fechar periodos históricos se presta a la subjetividad y a la sobresimplificación. Pero es justo decir que entre 1470 (el origen del Renacimiento italiano) y 1700 (el comienzo de la Edad de la Ilustración) el mundo “moderno” nació. En el siglo quince Europa se podía caracterizar como genuinamente medieval, pero en el siglo dieciocho la modernidad había ya hecho su entrada.

¿Qué cambió? Si comparáramos el mundo occidental moderno con la Europa medieval (o de hecho con las culturas no occidentales), la característica que distingue al occidente moderno sería su secularismo. El proceso de la modernidad tiene como fin una creciente secularización de la vida. Pero, ¿qué significamos cuando decimos que el mundo moderno es esencialmente secular? Para la mayoría de las personas, significa que la gente moderna ha perdido el interés en la religión. Hemos pasado de ser una sociedad bidimensional (lo secular *más* lo sagrado) a una unidimensional. Hemos perdido la parte sagrada.

Sin embargo, esto *no* es lo que tenemos en mente con el término secularismo. Tal interpretación tiene sentido sólo dentro de un marco de referencia dualista que separa lo sagrado y lo secular. Pero tampoco queremos decir que es un sistema de creencias filosófico o intelectual (como lo hallamos, por ejemplo, en *El manifiesto humanista*); no es el “humanismo secular”. Más bien, usamos la palabra *secularismo* para referirnos a una cosmovisión —esa visión preteórica y comprometida que ha moldeado las instituciones dominantes del mundo occidental desde el Renacimiento. La cosmovisión del

secularismo está inevitablemente encarnada en la secularización progresiva de la cultura.¹

Aunque los intelectuales no crearon la cosmovisión secular en lo absoluto, sí han sido de todos modos y a menudo las voces elocuentes en el desarrollo de la visión. Ahora nos ocuparemos de esta gente clave.

HOMO AUTONOMUS

La esencia de la nueva cosmovisión es capturada por el famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola. Pico, quien escribió en 1487 todavía en gran medida dentro del cristianizado marco de referencia neo-platónico de la Edad Media, dio el toque de trompeta de la visión moderna, secular de la humanidad. En el recuento de Pico de la historia de la creación, Dios hace al hombre de manera indeterminada, sin una naturaleza específica. Así es cómo Dios aborda su nueva creación:

Adán, no te hemos dado un rostro propio de ti mismo, tampoco ningún tipo de habilidades propiamente tuyas, para que en cualquier lugar, de cualquier manera, y cualesquiera dones que tú selecciones con premeditación, estos mismos tú tengas y poseas a través de tu propio juicio y decisión.

¡Y al traste con el orden estático medieval! En su lugar está la humanidad moderna con posibilidades ilimitadas. Podemos tener lo que escojamos; podemos ser lo que queramos ser. Dios le dice a Adán aún más:

La naturaleza de todas las otras criaturas está definida y restringida dentro de las leyes que Nosotros les hemos dado; tú, por el contrario, como no estás sujeto a tales restricciones, puedes, por tu propio libre albedrío, de quien te hemos nombrado guardián, trazar para ti mismo las pautas de tu propia naturaleza.

La humanidad —a diferencia de la naturaleza—, por esta razón, ni está limitada por, ni rinde cuentas a la ley de Dios. En lugar de ser un criatura dependiente, que responde a la *Torah* de Dios en todas sus actividades como criatura, la humanidad se define en función de *libertad respecto de la ley*. Aquí tocamos el núcleo del secularismo moderno: el postulado de la *autonomía del hombre*. En la cosmovisión moderna, el hombre se convierte en ley (*nomos*) para sí (*autos*).

Podríamos decir que el Dios de Pico, en efecto, exenta a Adán de la creación, de la finitud. Dios le dice a Adán que él no tiene una naturaleza específica y limitada “para que tú, como el arquitecto libre y orgulloso

¹ Para un estudio más útil de la secularización y de la resultante cautividad cultural de la iglesia, ver Os Guinness, *The Gravedigger File: Papers on the Subversion of the Modern Church [El archivo del enterrador: documentos sobre la subversión de la iglesia moderna]* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1983).

de tu propio ser, te formes a ti mismo en la forma que prefieras. Estará en tus manos descender a las formas de vida más bajas y brutas; tú serás capaz por medio de tu propia decisión, elevarte otra vez a los órdenes superiores cuya vida es divina”.²

Así que los seres humanos pueden llegar a convertirse en dioses si así lo desean porque no están sujetos a la misma condición de criaturas que el resto de la creación. En estos extractos del *Discurso* podemos ver cómo Pico utilizaba los conceptos de la mística neo-platónica; con todo, estaba hablando en términos modernos. Pico anunciaba el fin de la cosmovisión medieval. Al estar de pie en el umbral de la modernidad, profetizó la venida de una nueva humanidad, una humanidad con posibilidades infinitas que tomarían el lugar de Dios, cuyo destino estaba en sus propias manos —*homo autonomus*.³

Por lo tanto, con la puesta en marcha del secularismo, tenemos a la esfera de la gracia reducida en términos seculares a la esfera humana de la libertad. La dicotomía se hizo entre el hombre libre, autónomo —el ser racional— y la naturaleza determinada y sujeta a leyes —el objeto que existe esencialmente para la manipulación y el control humanos. Pero en ese entonces aún el mismo significado de la palabra *naturaleza* había cambiado. No tenía más el significado medieval de los aspectos de la vida no espirituales, incluyendo la cultura humana ordinaria. En su lugar comenzó a adquirir la connotación moderna del mundo no humano, la esfera de lo externo, de los objetos, de los recursos para ser explotados. La naturaleza llegó a ser el mundo “allá afuera”, distinto de —y en cierto sentido opuesto a— la humanidad. Herman Dooyeweerd escribe: “Orgullosamente conciente de su autonomía y libertad, el hombre moderno vio la “naturaleza” como una arena expansiva para las exploraciones de su personalidad libre, como un campo de posibilidades infinitas en el que se debe revelar la soberanía de la personalidad humana mediante un *dominio* completo de los fenómenos de la naturaleza”.⁴

LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

El dominio sobre la naturaleza primero tomó forma en la esfera de la ciencia. La ciencia, en el sentido clásico de la búsqueda de un entendimiento sis-

² Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man [Oda a la dignidad del hombre]* (Chicago: Henry Regnery, 1965), pp. 7-8.

³ Aunque muchos pensadores modernos se han inspirado con la *oda* de Pico, no queda claro hasta qué punto Pico mismo consistentemente fue motivado por el espíritu de la modernidad. El resto de la oda, por ejemplo, tiene una orientación distintivamente medieval y mística. El propósito de la libertad humana es la de anhelar a Dios y la de lograr descanso y paz celestiales. Ver S. Dresden, *Humanism in the Renaissance [El humanismo en el renacimiento]* (New York: McGraw Hill, 1968), pp. 13-14. Sin embargo, Pico definitivamente proclamó una clase de humanismo que ha forjado de manera influyente la cosmovisión occidental.

⁴ Herman Dooyeweerd, *Raíces de la Cultura Occidental. Las opciones pagana, secular, y cristiana* (Barcelona: CLIE, 1998), p. 155. El énfasis es de Dooyeweerd.

temático y abstracto de las estructuras universales del mundo, no comenzó con los tiempos modernos. Los antiguos griegos ya habían desarrollado tales ciencias como la lógica, las matemáticas, y la astronomía. No obstante, su perspectiva de la ciencia, basada en el dualismo entre la esfera de un orden estable, racional, trascendente, y la esfera inferior y caótica del flujo, tuvo mucho más un carácter contemplativo que el que la ciencia moderna tenía. En resumen, la ciencia griega no se ocupó particularmente del mundo empírico. Su enfoque consistió más bien en la estructura racional y abstracta de la realidad, y en las leyes y formas estables y permanentes, implantadas divinamente en el universo, con las que podemos “conectarnos” por medio de la parte divina en nosotros —nuestra razón. En tanto que la mente humana y la estructura del cosmos fueran racionales, la ciencia (aunque en gran medida teórica y especulativamente) era posible y estaba justificada.

Con el advenimiento de la Edad Media, y con la creciente espiritualización del dualismo griego, la empresa científica empírica se imposibilitó cada vez más. Había ciertamente una conciencia medieval de lo que hoy llamaríamos naturaleza, pero esto condujo no a la ciencia moderna sino a la observación de la naturaleza para un propósito “más alto”. Aun cuando fuera vista de un modo positivo, jamás se pensó que la naturaleza fuera importante en sí, sino sólo como un indicio de Dios y de la esfera de la gracia. Era una fuente de ejemplos para sermones moralizadores y para la edificación o construcción de una teología natural —evidencia de Dios basada en el orden y armonía del mundo.

Un empirismo naciente. Durante los siglos doce y trece, sin embargo, esta actitud alegórica se transformó un poco. Por ejemplo, Alberto Magno, el maestro de Tomás de Aquino, viajó extensamente a pie a través de Europa, investigando y observando sus entornos. Comenzó a percibir la creación como más que algo simbólico e ilustrativo. Se interesó en las “causas naturales” de las cosas. A pesar de las imperfecciones de la naturaleza, Alberto se dio cuenta de que su estudio era importante tanto por sí mismo como por sus aplicaciones prácticas. Aunque el Aquinate no cultivó tan profundamente este mismo interés práctico y empírico, de cualquier modo hizo fuertemente hincapié en la belleza y bondad de este mundo y combatió la ultramundanalidad extrema y el desprecio a esta vida.⁵

Pero estos énfasis palidecieron en contraste con la importancia que llegó a tener el mundo empírico de los siglos quince y dieciséis. Ésta fue la edad de la exploración y del descubrimiento; el “nuevo mundo” de las Américas había sido abierto. Los horizontes humanos se estaban extendiendo y había

⁵ Una buena fuente histórica es Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* [*Rastros sobre la playa de Rodas: la naturaleza y la cultura en el pensamiento occidental desde los tiempos antiguos hasta el siglo dieciocho*] (Berkeley: University of California Press, 1976). Ver especialmente cap. 5.

un renacimiento de la ciencia moderna. De hecho, la ciencia habría de ser el dirigente cultural en el temprano desarrollo de Occidente. La nueva visión de la conquista y exploración de la naturaleza humanas para nuestros propios fines pronto encarnaría el poder de descubrimiento y de invención científicos, y contribuiría grandemente a la revolución científica del siglo diecisiete.

Para tener una idea del papel de la ciencia moderna en el desarrollo de la cosmovisión secular, escuchemos de cerca las palabras del inventor del método científico, Francis Bacon. Bacon, quien escribió su *Novum Organum* a principios del siglo diecisiete, explicaba que “el hombre por la caída cayó al mismo tiempo de su estado de inocencia y de su dominio sobre la creación. No obstante, ambas pérdidas pueden aún en esta vida ser reparadas en parte; la primera por medio de la religión y la fe, la segunda por medio de las artes y las ciencias”.⁶

Bacon era un cristiano y creía en la caída. Con todo, la naturaleza no bíblica del dualismo medieval es evidente en su separación del aspecto “espiritual” y de aspecto “natural” de la caída y en su propuesta de un doble medio de salvación. En otras palabras, el dualismo de Bacon requirió que diera dos respuestas a cada una de las preguntas de cosmovisión “¿Qué está mal?” y “¿Cuál es el remedio?” Mientras que la restauración de nuestra inocencia moral estaba en las manos de Dios, la restauración de nuestro dominio sobre la naturaleza estaba, según Bacon, en nuestras competentes manos.

Aquí tenemos un ejemplo de cómo el esquema de la naturaleza/ gracia preparó el camino para el secularismo moderno. Como a Dios se le había despojado de un papel relevante en nuestra vida cultural, especialmente en la científica, algún otro modo de salvación tendría que redimir nuestro dominio sobre la creación. Por esta razón Bacon proclamó en cambio un camino de salvación esencialmente *humanista*, y por lo tanto secular.

Es verdad que Bacon estaba preocupado por la *restauración* de nuestro dominio sobre la creación anterior a la caída. Hasta este grado retuvo todavía explícitamente elementos bíblicos en su cosmovisión. No obstante, como lo señaló John Passmore, “la idea de ‘restauración’, bien puede descartarse silenciosamente de tal forma que se deja tras de ella una ambición que los científicos de mentalidad secular podrían compartir con gusto”.⁷ El propósito y ambición declaradas de la sociedad científica utópica de Bacon

⁶ Francis Bacon, *Novum Organum* 2.52, en *The New Organum and Related Writings* [El nuevo organón y escritos relacionados], Fulton H. Anderson (ed.) (New York: The Liberal Arts Press, 1960), p. 267.

⁷ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* [La responsabilidad del hombre hacia la naturaleza: los problemas ecológicos y las tradiciones occidentales] (London: Gerald Duckworth, 1974), p. 19. Para un buen análisis de la dominación de la naturaleza por el hombre autónomo, ver cap. 1, “Man as Despot” [El hombre como déspota].

en “New Atlantis” eran “el conocimiento de las causas, y de los movimientos secretos de las cosas; y la expansión de los límites del imperio humano, haciendo posible todas las cosas”.⁸ Y este imperio humano, el “imperio del hombre sobre las cosas”, Bacon afirma, “depende totalmente de las artes y ciencias”.⁹

Con todo, precisamente porque Bacon aún mantiene residuos cristianos en su cosmovisión, el significado idolátricamente *redentor* dado a la ciencia se vuelve evidente. “Lo que el pecado ha arruinado”, comenta Passmore,

la ciencia podía repararlo en gran medida: el hombre no sólo podía llegar a ser el titular, sino de hecho el señor de la naturaleza. Esto no era de ningún modo la enseñanza cristiana ortodoxa; daba lo mismo decir que el *hombre*, a diferencia de Dios, podía traer el mundo al estado ideal que Isaías profetizó.¹⁰

El milenio estaba a la mano, el milenio fruto del esfuerzo humano. Lo que tenemos aquí es claramente una variedad de humanismo, pero es una variedad particularmente moderna. Esto es el *cientificismo*: la absolutización de la ciencia, la elevación de la destreza científica humana para colocar el significado salvífico o redentor. Ésta es la aplicación clara del postulado de la autonomía humana de la conquista de la naturaleza en manos de la empresa científica.¹¹

El racionalismo matemático. Estas actitudes no fueron de ningún modo sólo de Bacon. René Descartes, por ejemplo, el padre la filosofía moderna, estaba de acuerdo con las ideas esenciales de Bacon. Al escribir en 1637 su *Discurso del Método*, Descartes disintió de la filosofía especulativa de los

⁸ Francis Bacon, “New Atlantis” [“La Nueva Atlántida”], en *Ideal Commonwealth* [La mancomunidad ideal], Henry Morely (ed.) (New York: Colonial Press, 1901); p. 129.

⁹ Bacon, *Novum Organum* 1.129, en *New Organon and Related Writings* [El nuevo organón y escritos relacionados], pp. 118-19.

¹⁰ Passmore, *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* [La responsabilidad del hombre hacia la naturaleza: los problemas ecológicos y las tradiciones occidentales], p. 19; El énfasis es de Passmore.

¹¹ Es importante no exagerar el caso del *cientificismo* secular de Bacon. Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, por ejemplo, en su *Utopian Thought in the Western World* [El pensamiento utópico en el mundo occidental] (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1979) señalan que uno sí le hace una injusticia a Bacon cuando extrae su utopía científica de su marco moral y religioso (pp. 259-60). Sin embargo, admiten que es “difícil sobreestimar el papel central de la ciencia” y su *New Atlantis*; describen su utopía como una sociedad de “hombres de ciencia-sacerdotes” y su cosmovisión como ambivalente en cuanto al asunto de la ciencia-religión (pp. 254, 260). Observa también el siguiente pasaje de una obra anterior poco conocida de Bacon (*The Masculine Birth of Time*) [El nacimiento masculino del tiempo], en la cual se dirige a un discípulo imaginario: “Mi hijo muy querido, lo que me propongo hacer es unirme con las *cosas mismas* en matrimonio casto, santo y legal; y de esta unión, tu asegurarás un incremento más allá de todas las esperanzas y oraciones de matrimonios comunes, el razonar, y una raza bendita de héroes o superhombres quienes vencerán la futilidad y pobreza sin medida de la raza humana, que causa más destrucción que todos los gigantes, monstruos, o tiranos, y te hará apacible, feliz, próspero, y seguro” (citado en *Utopian Thought in the Western World*, p. 260).

filósofos escolásticos medievales. Proponía en cambio “una procedimiento práctico que nos enseñara a conocer la fuerza y acción del fuego, del aire, de los cuerpos celestes, de los cielos y otros cuerpos que nos rodean”, que nos permitieran ser “los amos y poseedores de la naturaleza”.¹² Descartes consideró que lograr ese dominio era evidentemente la tarea humana, y su propia filosofía ofreció un apoyo sólido a esta manera de pensar.

¿Qué era esta filosofía? ¿Y cómo fue que apoyaba el dominio humano de la naturaleza? La respuesta dada a esta pregunta marca una diferencia importante entre Bacon y Descartes. Aunque ambos filósofos aceptaron y creyeron en el ideal de nuestro dominio y conquista de la naturaleza, Bacon le puso un acento decisivo, empírico y realista, mientras que Descartes mantuvo una posición abstracta, filosófica y racionalista. De hecho, la diferencia entre empirismo y racionalismo, aunque a menudo se exageran, ilustra sus diferentes puntos de vista.

Para Descartes, las matemáticas (particularmente la geometría con sus axiomas y deducciones) eran el paradigma de conocimiento absolutamente cierto, infalible. Por ende, a partir de su propio axioma básico *cogito ergo sum* (“pienso, luego existo”), trató de construir un edificio de conocimiento filosófico usando rigurosos pasos lógicos. Comenzando con el mundo interno del conocimiento puro, intento cruzar la brecha a la esfera externa de los objetos. Su éxito en este intento ha sido ampliamente debatido desde entonces.

La bien conocida división del mundo de Descartes en *res cogitans* (“la cosa pensante”, o mente) y *res extensa* (“la cosa extensa”, o materia) ha sido reconocida como su contribución importante. Mediante este rígido dualismo hizo hincapié, aún más que Bacon, en la brecha radical entre hombre y naturaleza. Mientras que el hombre es un agente libre, consciente, y racional, toda la naturaleza no es más que una gran máquina, la esfera de la materia yerta, que funciona con base en leyes acorazadas de causa y efecto, las cuales el hombre podía entender y explotar para beneficio del ser humano. Éste es uno de los orígenes de la física clásica, y del universo de bolas de boliche de Newton. Más aún, la reducción cartesiana de la naturaleza (esto es, todo *menos* la mente humana) a *res extensa* —un sistema de relaciones físico-espaciales, determinadas por las leyes (aún los animales eran meras máquinas para Descartes)— dio apoyo a la impunidad con la que la humanidad autónoma pudo manipular y explotar el mundo natural para sus propios fines.

Descartes vio la esfera física no en función de la rica diversidad y variedad en la naturaleza, sino en función de las relaciones o leyes cuantitativas abstractas por medio de las cuales el mundo funcionaba como una máquina.

¹² René Descartes, *Discourse on Method*, [Discurso del Método] capítulo 6, en *Essential Works of Descartes* [Las obras esenciales de Descartes], (New York: Bantam, 1961), p. 37.

Aunque tales ideas no nos parezcan tan extraordinarias hoy en día, la nueva “filosofía mecanicista de materia, movimiento, y matemáticas” de Descartes no era de ningún modo obvia a las personas de su tiempo.¹³ Era una concepción radicalmente nueva, altamente abstracta del universo, y era bien diferente, por ejemplo, de la perspectiva de Bacon del “sentido común”.

Bacon estaba de acuerdo con Descartes en el propósito último de la ciencia, pero consideró repugnante la “filosofía mecanicista” cartesiana. Cualquier ciencia que se alejara de la esfera claramente observable y empírica levantaba sospechas. La mente, no importando qué tan central fuera, debía ser corregida por los sentidos que eran el juez final. La observación directa de la naturaleza (y no el cálculo matemático) era, en la opinión de Bacon, la única ruta válida hacia la ciencia.

Fue precisamente por esta razón que Bacon rechazó el modelo copernicano de un universo heliocéntrico, que había ganado aceptación. Esta visión era, en la opinión de Bacon, simplemente teoría especulativa, demasiado distante de los hechos físicos observables. Trataba de dar cuenta del movimiento de los planetas recurriendo a lo que Bacon consideraba un sistema matemático inverificable. Tal teoría no podía formar parte de la ciencia genuina.

UNA UTOPIA HUMANISTA

La idea central en la filosofía de Bacon era el *experimento*. De hecho, la palabra misma llegó a tener connotaciones mágicas entre los adeptos de Bacon a finales del siglo diecisiete. La experimentación inductiva fue vista como la ruta por excelencia hacia el entendimiento de los secretos de la naturaleza y para alcanzar el conocimiento científico genuino. Éste fue el “nuevo método” de Bacon. Imaginó un ejército entero de artesanos, mecánicos y técnicos (indoctos en, y por lo tanto no corrompidos por, la filosofía especulativa) quienes emplearían este método de control sobre la naturaleza y para el beneficio de la humanidad. El llamado resonante de Bacon hacia esta “democracia” de científicos experimentales (una especie de “sacerdocio de creyentes”) fue una de sus contribuciones significativas para el gran avance en el siglo diecisiete.

Según el historiador Richard Foster Jones, el tremendo énfasis puesto en la experimentación en la Inglaterra del siglo diecisiete, junto con la perspectiva de que esa ciencia que ha de ser aprovechada para fines utilitarios y utópicos, se debe directamente a la influencia de Bacon.¹⁴ La Sociedad

¹³ Richard Foster Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England* [Los antiguos y los modernos: un estudio del surgimiento del movimiento en la Inglaterra del siglo diecisiete] (New York: Dover Publications, 1982), p. ix. Los siguientes dos párrafos están en deuda con este estudio histórico, esp. pp. ix-xi, 45-55, 233.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 50-51, 60, 124, 155, 185, 233-34, 266.

Real, a la que directamente se le dio carta de privilegio en 1662 para impulsar el avance de la ciencia, conscientemente traza sus raíces hasta Bacon, a quien consideran mentor. Es muy venerado en la literatura de ese tiempo. Por ejemplo, en el prefacio de Abraham Cowley al libro de Thomas Sprat intitulado *History of the Royal Society* (Historia de la Real Sociedad) (1667) “se atribuye la reforma en la ciencia a Bacon, comparándolo con Moisés, quien señaló la tierra prometida, aunque él mismo no pudiera entrar”.¹⁵

Las connotaciones de esta analogía son enteramente apropiadas, porque un celo religioso definitivo se estaba gestando para las nuevas ciencias. Entre los miembros de la Sociedad Real, observa Jones, “la experimentación y la observación como el método apropiado para el descubrimiento de verdades naturales representó una *fe*, y se debía poner en tela de duda lo que se consideraba una herejía”. Y cada nuevo éxito de la Sociedad “les colocó (a sus miembros) en el grado más elevado de entusiasmo y les llenó de perspectivas confiables del futuro”.¹⁶ A los ojos de la Real Sociedad (cuya influencia se estaba extendiendo rápidamente), la ciencia expedía la palabra segura de conocimiento, una omnipotencia que guiaría a la humanidad a la tierra prometida, la utopía humanista que ya estaba a la vuelta de la esquina.

El método de Bacon era la condición necesaria, aunque no suficiente, para el desarrollo del científicismo. Esta nueva idolatría también requería de la concepción mecanicista del mundo de Descartes, matemáticamente basada. Bacon había rechazado la filosofía mecanicista cartesiana; fue inicialmente vista por la Sociedad Real como una hipótesis opcional, una teoría para ser demostrada por medio de un experimento. Con todo, fue precisamente el enfoque cartesiano el que “lentamente establecía la ciencia en el fundamento más firme que jamás poseería”.¹⁷ El énfasis matemático y cuantitativo de Descartes comprobó su utilidad para la formulación de “leyes” científicas, y por lo tanto para la predicción de fenómenos. De hecho, su concepción reduccionista del mundo como una máquina científicamente manipulada puede ser considerada como “el privilegio de la Revolución Industrial”.¹⁸

El empirismo experimental y el racionalismo mecanicista *in tandem* constituyeron el impulso de la revolución científica.¹⁹ Juntos ofrecieron una

¹⁵ Ibid., p. 234. Cowley continuó comparando a Isaac Newton con Josué, quien guió a la gente a la Tierra Prometida.

¹⁶ Ibid., pp. 185, 235; énfasis añadido.

¹⁷ Ibid., p. ix.

¹⁸ Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* [La responsabilidad del hombre hacia la naturaleza: los problemas ecológicos y las tradiciones occidentales], p. 21.

¹⁹ Newton es un buen ejemplo de uno que combinó un fuerte compromiso tanto con la experimentación como con la explicación matemática. Y por lo general uno asocia su nombre con “la imagen mecanicista del mundo”. No obstante, nos hemos enfocado en la imagen mecanicista de Descartes en vez de la de Newton debido a la prioridad histórica e influencia filosófica que tiene Descartes. Para un análisis de Newton, ver J. Bronowski, *The Common Sense of Science* [El sentido común de la ciencia] (Cambridge: Harvard University Press, 1978), capítulos 2 y 3.

base firme a la nueva fe en un paraíso secular asequible gracias al dominio científico y técnico humanos del mundo natural. Aunque esta perspectiva no quedó en modo alguno sin ser desafiada, o tanto ahora como en el siglo diecisiete, “el acercamiento baconiano-cartesiano a la naturaleza dominó el occidente, en primer lugar sólo como una aspiración, y a la larga como un logro”.²⁰

LA CIENCIA, LA MODERNIDAD, Y LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

¿Estamos acaso exagerando los elementos negativos de la revolución científica? ¿Era el empuje inicial detrás del origen de la modernidad en realidad tan anti-cristiano? ¿No había, por el contrario, una motivación *cristiana* significativa detrás del surgimiento de la ciencia moderna?

Ciertos cristianos hoy en día hacen hincapié en que la ciencia moderna empezó y floreció cuando lo hizo, ya que estaba apoyada solidamente por la creencia cristiana en un Dios racional quien creó un universo racional que podíamos entender por el ejercicio de la razón.²¹ ¿Pero es éste de hecho el caso? Primeramente, ¿es éste un entendimiento esencialmente cristiano de Dios y del mundo? Y en segundo lugar, sea o no sea cristiano, ¿fue de hecho la fuerza motriz detrás del surgimiento de la ciencia moderna?

La respuesta a cada una de estas preguntas es sí y no. Primero, la perspectiva del “universo racional” es solamente cristiana en tanto que es una (más bien poco útil) manera de afirmar la enseñanza de que Dios creó el mundo con una estructura de ley o de orden que muestra su sabiduría. Estas leyes son primariamente dadas para ser obedecidas, pero pueden también ser científicamente estudiadas. Aún más, la idea de un cosmos estructurado con regularidades constantes no es de ningún modo la cosmovisión judeo-cristiana. Está fundamentada también en las cosmovisiones de otras culturas del antiguo Medio Oriente en Egipto, Mesopotamia y Babilonia.

Además la idea que esta estructura cósmica es esencialmente racional es un entendimiento del mundo característicamente *griego*, no cristiano. Como hemos mencionado anteriormente, los filósofos griegos creyeron que una racionalidad divina (*logos*, o ideas de una mente divina) fue implantada en la misma estructura de las cosas, y que los seres humanos por medio de su

²⁰ Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* [*La responsabilidad del hombre hacia la naturaleza: los problemas ecológicos y las tradiciones occidentales*], p. 22. Como es evidente, no hemos intentado dar ni siquiera un resumen histórico de la revolución científica. Eso va más allá del alcance de este libro. Hemos simplemente subrayado ciertos elementos de “cosmovisión” en Bacon y Descartes que han significativamente contribuido al surgimiento de la ciencia moderna como también el desarrollo del científicismo en la cosmovisión moderna.

²¹ Ver, por ejemplo, Schaeffer, *Escape from Reason* [*Escape de la razón*], pp. 30-32.

razón (el “dios” dentro de ellos) podía entender conceptualmente esta estructura.²² Aunque este racionalismo generó mucha contemplación filosófica, no guió a la ciencia empírica porque estaba fijo dentro del contexto de una perspectiva dualista que no consideraba el mundo físico lo suficientemente importante como para un estudio detallado y para la observación. Este dualismo, con sus matices algo suavizados, pasó a la tradición cristiana medieval y decisivamente influyó en ella. Aquí también se produjo mucha especulación filosófica y teológica, pero *no ciencia empírica*.

Parece, entonces, que necesitamos otra hipótesis para explicar el origen de las ciencias empíricas modernas aparte de la idea de un universo ordenado que puede ser racionalmente estudiado. ¿Qué falta? Considera la impactante imagen sugerida por el historiador R. Hooykaas: “Tenemos que recurrir a los griegos para los materiales de construcción de la ciencia (la lógica, las matemáticas, el comienzo de una interpretación racional del mundo); pero las vitaminas indispensables para un crecimiento saludable vienen del concepto bíblico de creación”.²³ Lo que está faltando en las cosmovisiones griega y medieval, y que era nuevo en el siglo dieciséis y diecisiete, era una apreciación positiva de este mundo y de la tarea humana en él.

El problema es que había dos versiones de esta afirmación creciente de *sæculum*. Debido en gran medida al énfasis de la Reforma en las Escrituras, la visión bíblica de la buena creación de Dios y del mandato cultural de desarrollar esa creación fue recuperada.²⁴ Por otra parte, el Renacimiento propuso un versión secularizada de esta afirmación. La buena creación de Dios se redujo a una máquina, un objeto que los humanos podían manipular; y la tarea dada por Dios de desarrollar la creación como mayordomos se transformó en la visión humanista de nuestra conquista científica autónoma del mundo como máquina. Debido a que una apreciación nueva del mundo se encuentra tanto en la Reforma como en el Renacimiento, es difícil determinar si el cristianismo es primariamente responsable por el desarrollo de la ciencia moderna.

La cosmovisión secular está, de hecho, basada en la realidad de una creación buena y de un mandato secular. Por esta razón las respuestas que las cosmovisiones bíblica y secular dan a la pregunta “¿Quiénes somos?” son asombrosamente similares. Pero hay una profunda diferencia también. Las Escrituras proclaman que somos las criaturas especiales de Dios, hechos a su

²² Ver capítulo 12 de este libro respecto de la distinción importante entre estructura y racionalidad (entre orden y orden lógico).

²³ R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* [La religión y surgimiento de la ciencia moderna] (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 85.

²⁴ Ver capítulo 2, “The Development of a Voluntarist Theology of Creation,” [“El desarrollo de una teología voluntarista de la creación”] en Eugene M. Klaaren, *Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought* [Los orígenes religiosos de la ciencia moderna: la creencia en el pensamiento del siglo diecisiete] (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

imagen, creados como mayordomos para desarrollar su creación en humilde obediencia a su soberana voluntad. El secularismo, por otro lado, repudia semejante sumisión a lo que considera una autoridad externa.

Con todo, la cosmovisión moderna *sí* acepta bastante claramente y enfatiza fuertemente la autoridad legítima de la humanidad para hacer uso de y transformar el mundo creado. En esto es similar a la cosmovisión bíblica y muy desemejante de las cosmovisiones de muchas culturas antiguas y tradicionales. La gente moderna no proyecta conscientemente su función imaginativa a ídolos externos puestos como dioses. De hecho, ven su secularidad y supuesta arreligiosidad como uno de sus logros más significativos comparado con las edades previas.

¿MAYORDOMOS O DIOSSES?

Sin embargo, a pesar de sus triunfos culturales y carencia de ídolos clásicos el Occidente moderno no reconoce al hombre como la imagen de Dios. Sería admitir tanto nuestra naturaleza inherentemente *derivativa* y dependiente como el carácter *normado* de la empresa cultural. Consecuentemente, la idea de la mayordomía está visiblemente ausente de la cosmovisión moderna. Pero si la gente moderna no se ve como imagen de Dios ni sostiene bloques exteriores de madera y piedra como supuestas imágenes, ¿cuáles son las opciones sobrantes?

Aquí hallamos lo que es absolutamente único acerca de la cosmovisión moderna secular. Por vez primera desde el Renacimiento tenemos en el Occidente una civilización entera gradualmente llegando a creer y a afirmar que la humanidad misma es Dios —no necesitamos ni a Dios ni imágenes. La esencia del humanismo moderno es que la humanidad se deifica a sí misma. Esto es considerablemente más radical que la visión griega en la cual el hombre era divino en virtud de su razón, mediante la cual participaba en un eterno *logos*, o mente divina. Aún la visión griega sostenía una esfera más alta a la cual era nuestra tarea conformarnos. Sin embargo, en la cosmovisión secular, hallamos la sorprendente creencia de que el hombre en realidad *es* la medida de todas las cosas, y que la tarea de desarrollo cultural es por lo tanto autodirigida, normada por nuestra propia racionalidad autónoma.

Desde una perspectiva cristiana este desarrollo histórico es tanto ajeno como paradójico. La paradoja es la similitud, aunque también la profunda diferencia, entre la cosmovisión de la Biblia y la de nuestro tiempo moderno. Pero es precisamente debido a que la visión secular del dominio humano sobre la naturaleza es tan similar a la visión bíblica genuina de la mayordomía de la creación que la Edad Moderna ha disfrutado de tan increíble avance cultural. La cosmovisión secular es dependiente de una importante perspectiva bíblica. Con todo, esta perspectiva ha sido terriblemente distorsionada.

Postular nuestra autoridad absoluta sobre el *sæculum*, sugerir que podemos por medio de nuestros esfuerzos propios, y en virtud de nuestra razón autónoma, controlar y manipular la naturaleza externa para producir una historia de progreso de caos hacia un último estado de perfección y armonía —esto no es otra cosa que una pseudoreligión! Con la humanidad como dios, y la naturaleza como la necia materia preexistente que debemos someter para producir nuestra creación, aun hay una versión secularizada de la historia redentora y de una escatología de progreso hacia un estado final de bienaventuranza. La cosmovisión moderna es una religión que ha tomado prestado mucho de su herencia cristiana pero no es otra cosa que *idolatría*: el hombre mismo se ha convertido en el ídolo.

En términos bíblicos, hemos sembrado las semillas de nuestra propia destrucción al quebrantar el pacto de la creación. Como vimos en el capítulo cuatro, la idolatría siempre presupone la desobediencia a las leyes del Rey legítimo, y el inevitable resultado es la maldición del juicio. El hombre occidental está ahora atrapado en su idolatría. Si cumple el mandato de Dios de gobernar la creación como si fuéramos *propietarios* y no mayordomos, y si se ocupa del desarrollo cultural sin acatar los estándares sabios y amorosos de Dios, el resultado será un desastre —una guerra mundial, odio, lascivia, avaricia, competencia, imperialismo, y destrucción ambiental. De hecho, nos estamos dando cuenta, en estos días de angustia, que profesando ser sabios nos hemos hecho necios. Al descartar la palabra del Creador, estamos expuestos a fondo a nuestra locura. Tal es la extraña paradoja de la inspiración cristiana, no obstante la perversión humanista, de la Edad Moderna.

CAPÍTULO 9

LOS DIOSES DE NUESTRO TIEMPO

La cosmovisión occidental dominante ha rechazado la autoridad de Dios o dioses y ha afirmado la autonomía antinormativa de la humanidad. Sin embargo, a pesar de su esencia secular y humanista, la cultura occidental *ha*, de hecho, servido a otros dioses, muchos de ellos —cosas creadas buenas que han sido idolátricamente absolutizadas y religiosamente proseguidas con la esperanza de un cumplimiento último.

Entre estos muchos ídolos, tres en particular han surgido dramáticamente como figuras centrales en la historia reciente. No debería causarnos sorpresa. Aunque la civilización occidental es innegablemente politeísta, nunca podría haber alcanzado su cohesión cultural y dominación sin algún absoluto o absolutos unificadores. Sin algunos valores prominentes con los cuales podríamos fuertemente comprometernos como comunidad, y sin algunas deidades principales en las cuales podríamos depositar nuestra confianza, y alrededor de las cuales podríamos orientar nuestras vidas, no tendría sentido hablar de *la* cosmovisión moderna —o de la civilización occidental en este caso. Y mientras podríamos estar experimentando hoy la desintegración de esta cosmovisión y civilización, hay todavía una “ortodoxia” dominante que ha decisivamente moldeado nuestra historia, y que vive en medio de las ruinas que se desmoronan de nuestro tiempo.

En lo que sigue no es nuestro propósito ofrecer un análisis exhaustivo del desarrollo de nuestra religión secular. Para nuestros fines basta con dar un breve bosquejo. De la misma manera en que nuestro estudio anterior acerca de la revolución científica y del origen de la cosmovisión moderna no pretende ser una historia exhaustiva, así también lo que sigue es sólo una visión de conjunto. Nuestra intención es meramente la de resaltar los compromisos religiosos en el desarrollo de la humanidad moderna en los últimos cuatrocientos años. Conoceremos estos falsos dioses que han tenido el impacto más formativo y decisivo en la configuración y dirección de la cultura occidental.

En la cúspide del panteón secular se encuentra la trinidad no santa, un dios en tres personas, un ídolo en tres absolutos. Los tres absolutos son el cientificismo, el tecnicismo, y el economicismo.

EL CIENTIFICISMO: LAS PIERNAS DE HIERRO

Como la estatua de Nabucodonosor en Daniel 2, es aspecto de este ídolo es “terrible” (Daniel 2:31). Las partes de la estatua de Nabucodonosor se hicieron de diferentes materiales que representaban los reinos que gobernarían la tierra: “La cabeza de esta imagen era de oro fino; su pecho y sus brazos, de plata; su vientre y sus muslos, de bronce; sus piernas, de hierro; sus pies, en parte de hierro y en parte de barro cocido” (vv. 32-33).

El ídolo de nuestro tiempo también está hecho de varias partes. Sus piernas, su soporte, son de hierro —el hierro fuerte e invencible de la penetración científica humana, la habilidad para entender conceptualmente (y por lo tanto controlar) la naturaleza. El *cientificismo* es por lo tanto el primer absoluto en nuestra religión moderna. Es el primer dios falso en el cual el hombre secular ha puesto históricamente su confianza.

Fundamental para la cosmovisión moderna es la creencia profundamente religiosa de que la razón humana, especialmente en la forma del método científico, puede proveer conocimiento exhaustivo del mundo natural y de la humanidad. La ciencia se convierte en la fuente de revelación. A diferencia de los sacerdotes del periodo medieval, el científico vestido de blanco y por lo tanto investido de autoridad ministra “conocimiento de salvación.” El pecado original no es desobediencia hacia Dios; es ignorancia, irracionalidad o mala información. La falta de conocimiento es la raíz de todos los males. Vemos entonces, con Os Guinness, que el pilar fundamental del humanismo moderno “es la creencia en la ciencia como guía para el progreso humano constituyéndose en una alternativa tanto a la religión como a la moral”.¹

A diferencia del racionalismo griego temprano, que elevó la razón teórica y contemplativa a un lugar de autoridad última, el racionalismo moderno está comprometido con la razón orientada hacia la *praxis*. Fue Francis Bacon, después de todo, quien acuñó la frase el “conocimiento es poder.” Jeremy Rifkin comenta que, para Bacon, “la primera y última palabra en cuanto a la experiencia humana dicha sin rodeos es: para ser humano hay que estar en control. La acción, y no la contemplación, es la meta. Cualquier acción que conduzca a un mayor control sobre la naturaleza es benéfico”.² Y desde el

¹ Os Guinness, *The Dust of Death* [*El polvo de la muerte*] (Downers Grove: Inter Varsity, 1973), p. 15.

² Jeremy Rifkin (con Ted Howard), *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* [*El orden emergente: Dios en la era de la escasez*] (New York: G. P. Putnam's Sons, 1979), p. 27.

principio de la era moderna, hasta hoy, el propósito consciente de la ciencia ha sido la manipulación utilitaria del mundo, el cual es considerado como una máquina al servicio de los fines humanos. Al aplicar continuamente la ciencia, el credo moderno confiesa que avanzamos ininterrumpidamente hacia una utopía terrenal, hacia una edad milenaria producto nuestro.

EL TECNICISMO: EL PODER DE BRONCE

Esto nos conduce al segundo dios falso en el cual el Occidente ha puesto su confianza, el segundo tercio del ídolo de nuestra edad. Como la estatua de Nabucodonosor, el vientre y los muslos de este ídolo son de bronce —el bronce efectivo, productivo de la *techné*, el dominio formativo y tecnológico de la naturaleza. Este *tecnicismo* descansa en los logros del cientificismo. Troca el descubrimiento científico en poder humano.

Aunque las innovaciones tecnológicas fueron evidentes a lo largo tanto de la historia antigua como durante el medievo, por lo general no hubo forma de generalizar su uso. Su aplicación se bloqueó por el doble obstáculo de una cosmovisión dualista y un orden social estático. Sin embargo, en la era moderna, tales barreras al progreso innovador se eliminaron. De hecho, identificamos algunas naciones como “modernas” sólo si la ciencia y la tecnología han tomado el liderazgo en su constante desarrollo. Ya en el siglo diecisiete el poderoso desarrollo tecnológico se basó en la ciencia. Motivadas por la ideología de conquista y por la aspiración creciente a un paraíso secular, las gentes trabajaban para mejorar la vida en la tierra a través del control científico del medio ambiente.

Hacia finales del siglo dieciocho, como Bob Goudzwaard señala, esta aspiración inicial basada en la *posibilidad* de progreso pasó a ser una fe absoluta en la *inevitabilidad* del progreso. Dos componentes decisivos de esta fe eran “su *poder de acción* revolucionario” y “su énfasis en la *innovación tecnológica* como una fuente de progreso”. Tan grande era este énfasis que la tecnología llegó a ser, en las palabras de Goudzwaard, “una guía salvífica, un mediador entre el hombre y Dios. Fue el amanecer de un nuevo mundo”.³

Este nuevo mundo, y lo es, es el mundo de la máquina. Hemos tecnologizado y mecanizado la vida moderna. Rifkin nos recuerda que

regulamos nuestras vidas mediante una máquina —el reloj. Nos comunicamos por medio de máquinas— el teléfono. Aprendemos por medio de máquinas —la calculadora, la computadora, la televisión. Viajamos en máquinas —el automóvil, el jet. Incluso vemos gracias a una máquina —la luz eléctrica. La máquina es nuestra forma de vida y nuestra cosmovisión está envuelta en una.⁴

³ Bob Goudzwaard, *Capitalism and Progress [El capitalismo y el progreso]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 57-59; El énfasis es de Goudzwaard.

⁴ Jeremy Rifkin (con Ted Howard), *Entropy: A New World View [Entropía: Una nueva visión del mundo]* (New York: Viking Press, 1980), p. 17.

Anteriormente observamos la tremenda importancia de la imagen mecanicista del mundo para el surgimiento de la ciencia y tecnología. Pero, ¿por qué es la máquina tan importante? Primero, una máquina es algo que podemos entender. Podemos desarmar y volver armar. Científicamente la creamos y la analizamos cuantitativamente en función de la entrada de energía y de la producción resultante. Pero, lo que es más importante, la máquina incrementa nuestra habilidad para controlar la naturaleza. La máquina nos hace más poderosos porque nos hace más eficientes. Y estamos hipnotizados por la exactitud. En nuestro tiempo tecnologizado, la “precisión, la velocidad, y la exactitud son los valores primarios”.⁵

Henry Adams en *The Dynamo and the Virgin* [*El dínamo y la Virgen*] captura la asombrosa fascinación de la tecnología y su significado salvífico en la Edad Moderna. Al describir su experiencia de la maquinaria gigante en la Gran Exposición de 1900, Adams cuenta que experimentó

los dínamos de cuarenta pies como una fuerza modelo, de la misma forma que los primeros cristianos experimentaron la Cruz. La revolución del planeta con su rotación anual pasaba a ser algo anticuado que no impresionaba más en comparación con el asombro que causaba esta gran rueda, girando a una velocidad vertiginosa casi sin hacer ruido alguno —antes del final uno sentía el impulso de orar a ella.⁶

El motivo que había guiado a la cultura occidental por siglos había sido intercambiado por un nuevo modelo. La fe que se había arrodillado ante la Virgen y el Niño, ahora rendía homenaje a la máquina. El sentido de idolatría es sobrecogedor.

En respuesta al amenazante criticismo y escepticismo recientes en cuanto a la tecnología, Gould Limited, una compañía con oficinas en Chicago, ha producido una serie de tratados “apologéticos” para justificar su fe. El primer librito de la serie, *Technology: Abandon, Endure or Advance* [*Tecnología: ¿La abandonamos, la resistimos, o la hacemos avanzar?*] declara su fe en la primera página. Un encabezado en negritas proclama: “Creemos en la promesa de la tecnología”. Por desgracia, el escritor admite, el rápido avance de la tecnología ha causado algunos problemas. ¿Cómo deberíamos resolver estos problemas? “¿Debemos abandonar, resistir, o hacer que avance con nuevo ingenio? Toda la historia muestra que sólo la tercer alternativa es viable”. “La solución a los problemas introducidos por el avance tecnológico”, dice otro encabezado en negritas, “es, y *siempre ha sido*, otro paso hacia adelante”.

Tales aseveraciones abundan en este sermón sobre la religión tecnicista. Pero el remache es el último párrafo. Con un clímax de carácter altamente

⁵ Ibid.

⁶ Citado en James M. Houston, “Space, Time, and Authenticity,” [Espacio, tiempo, y autenticidad] *Regent College Bulletin* (Otoño 1980).

emocional, como una especie de llamado de un altar secular, el escritor pregunta, “¿Podemos estar seguros que la ciencia y la tecnología hallarán respuestas? ¿Podemos estar seguros de que las soluciones a nuestros problemas existen? No, pero podemos estar seguros de que únicamente la ciencia y la tecnología las hallarán, si es que existen”. Entonces, en una resolución religiosa final, puesta aparte en negritas al final de la página, leemos: “Dicho de la forma más directamente posible: la ciencia y la tecnología deben resolver nuestros problemas. Si no lo hacen, entonces nada más lo hará”.⁷

Mientras que el cientificismo mantiene la promesa de omnisciencia, el tecnicismo nos ofrece omnipotencia. La humanidad moderna ha llegado a creer en el avance ilimitado (y por lo tanto sin normas) de la ciencia y tecnología, sin considerar las consecuencias —sociales, ambientales o psicológicas. Hemos llegado a creer que si se *puede* conocer, se *debe* entonces conocer; y si se *puede* hacer, entonces *debe* ser hecho. La ciencia y la tecnología se han convertido en guías autónomas, abstraídas de su lugar en la creación de Dios y absolutizadas, convertidas en ídolos. La ciencia, como si impartiera la palabra segura de conocimiento, es un combustible inagotable para nuestro progreso inevitable, mientras que la tecnología es su motor eficiente y poderoso.

¿Dónde nos está llevando esta máquina monstruosa? ¿Cuál es la meta última de nuestro progreso? La respuesta a estas preguntas fue dada con la Revolución Industrial (de la mitad del siglo dieciocho a la mitad del siglo diecinueve), con su transformación revolucionaria de la sociedad moderna a través de la rápida urbanización y del desarrollo de la economía basada en industrias. El propósito último del progreso era el crecimiento económico y la prosperidad material.

EL TECNICISMO: LA PLATA DE LA GANANCIA

La tercera sección de la estatua de Nabucodonosor (el pecho y los brazos de plata) representa la segunda parte del tecnicismo —la ganancia hacia la cual la tecnología moderna se ha volcado.⁸

La organización de toda una sociedad alrededor del motivo de la ganancia es sorprendentemente reciente. La misma *idea* de una ganancia material, explica el economista Robert Heilbroner, era blasfema para la cosmovisión de la Edad Media, pero “la noción más amplia de que una lucha general por

⁷ *Techonology: Abandon, Endure or Advance?* [La tecnología: ¿la abandonamos, la toleramos, o la hacemos progresar?] (Chicago: Gould, s/f), pp. 5, 9, 12.

⁸ Aunque no hemos mencionado los pies de barro mezclado con el acero de la estatua de Nabucodonosor, la analogía se podría extender para sugerir que estos débiles pies representan la incómoda síntesis de las cosmovisiones griega y cristiana en el periodo medieval, que estudiamos en el cap. 7. También nos apresuramos a aclarar que estamos usando Daniel 2 de forma *analógica*; no pretendemos ofrecer una *exégesis* moderna del texto.

la ganancia podría de hecho traer cohesión a una comunidad, se hubiera considerado como algo menos que una locura”. Y sin embargo, esto fue precisamente lo que pasó.

La sociedad capitalista está fundamentalmente “puesta en marcha por la carrera tras el dinero”. Una vez que el sistema de mercado se abrió paso y que las ideas abstractas de la tierra, del trabajo y del capital se inventaron como mercancías, la sociedad occidental, que había sido previamente algo estática y tradicional, “se encontró impulsada por una máquina de combustión interna. Transacciones, transacciones, y más transacciones, y ganancia, ganancia, y más ganancia ofreció una nueva y sorprendentemente poderosa fuerza móvil”.⁹

Al igual que el advenimiento de la ciencia moderna, el capitalismo requirió de la afirmación de la vida secular para crecer y florecer. Aún más, en el contexto de una cosmovisión científica y mecanicista, era casi inevitable que el propósito final de la vida fuera algo que pudiera producirse mecánicamente y cuantificarse matemáticamente —esto es, el crecimiento económico. Aún más, el énfasis del secularismo en la autoexpresión autónoma humana, a través del control y explotación de la naturaleza, liberó a la gente de cualquier restricción a su apetito adquisitivo.

El capitalismo occidental tiene sus raíces religiosas en el descubrimiento de las leyes naturales. Tanto Jean-Jacques Rousseau como Adam Smith creyeron que la ley primera y más importante que gobierna la existencia humana es la de la autopreservación o del interés en uno mismo. Smith planteaba que en tanto la gente obedeciera la ley del autointerés, y racionalmente intentara hacer progresar sus propios intereses económicos, la sociedad florecería y la prosperidad económica abundaría para todos. De alguna manera la actividad de individuos autónomos impulsada por el autointerés, más preocupada por la ganancia propia y que por el interés público, estaría dirigida por una “mano invisible” para promover un fin que sería de beneficio para la sociedad por entero. Smith explicaba que la vida económica en el mercado tiene sus propias leyes, y libre de las trabas de las reglamentaciones religiosas o gubernamentales, automáticamente actuaría en pro de la sociedad por entero.

La aceptación del autointerés y de la autonomía de la economía tenía profundas implicaciones morales y religiosas. La sociedad occidental “eligió establecerse sobre un motivo que sólo rara vez había sido reconocido como válido en la historia de las sociedades humanas, y ciertamente nunca antes puesto al nivel de justificación para la acción y el comportamiento en la vida diaria, esto es, la ganancia”.¹⁰ Lo que la gente medieval vio como el

⁹ Heilbroner, *Worldly Philosophers* [Los filósofos seculares], pp. 14, 24, 21, 20.

¹⁰ Karl Polanyi, *The Great Transformation* [La gran transformación] (Boston: Beacon Press, 1957), p. 30.

pecado de la avaricia, el egoísmo y la codicia, ahora se habían convertido en el fundamento del sistema económico.

La mano invisible probó ser, por supuesto, no sólo invisible sino también impotente. El trabajo de los niños, las condiciones insalubres en los centros de trabajo y de vivienda, el surgimiento de pobreza urbana y de contaminación del ambiente, junto con una inflación y desempleo galopantes, todo sugería que la prosperidad económica de los capitalistas que servían a sus propios intereses, no conducía necesariamente al mejoramiento de la sociedad. En este contexto presenciamos el surgimiento del marxismo. Mientras que Marx aceptó el ideal del progreso científico-tecnológico como una ruta inevitable hacia la deseada prosperidad económica, insistía en que el proletariado (los propietarios del trabajo en contraste con los propietarios del capital) encabezara una revolución a través de la cual el poder se transferiría a ellos. Esto conduciría a su vez a un estado comunista, donde la igualdad reinaría. Hemos presenciado la impotencia de los sueños marxistas.

Una respuesta menos extrema al fracaso de la mano invisible vino de John Maynard Keynes. La teoría económica intervencionista de Keynes abandonó el acercamiento *laissez faire* de Smith al mismo tiempo que retuvo (como Marx) el propósito último de prosperidad económica. Decía que durante la Gran Depresión el gobierno debería intervenir en la economía para estimular el crecimiento y empleo completo. Apoyó con entusiasmo tal intervención aún a costa de déficits gubernamentales. Muchos países occidentales desde 1930 han adoptado esta aproximación aunque en los años ochentas hubo una reacción conservadora hacia ello en países como la Gran Bretaña y los Estados Unidos. Pero, mientras que las estrategias pueden diferir, el mismo motivo de crecimiento económico dirige estos sistemas económicos —sea *laissez faire*, intervencionista o marxista. De hecho, cuestionar la validez y la utilidad del crecimiento económico por el crecimiento económico mismo es equiparable a una blasfemia en el mundo moderno.

EL ECONOMICISMO: LA CABEZA DE ORO

El tercio final de nuestro ídolo triuno es la cabeza de oro de la estatua —el oro destellante y tentador de la habilidad de la humanidad de producir riqueza y de maximizar las ganancias. A Cristóbal Colón se le adjudica haber dicho: “¡El oro es una cosa maravillosa! Cualquiera que lo posea es amo de todo lo que desee. Con el oro uno puede aún hacer que las almas lleguen al cielo”.¹¹ La cabeza de oro del ídolo moderno de hecho ha obtenido la lealtad final del hombre moderno. El economista John Kenneth Galbraith ha correctamente observado que “un estándar de vida en crecimiento tiene el aspecto de una fe

¹¹ Citado en Heilbroner, *Worldly Philosophers* [Los filósofos seculares], p. 21.

en nuestra cultura".¹² Ron Sider es más enfático: "Un nivel de vida cada vez más afluente es el ídolo de la Norte América del siglo veinte y el publicista es su profeta".¹³

Creemos en la promesa del dios de oro, y nos ha dirigido a una devoción servil porque su promesa es la más grande de todas. Mientras que el cientificismo ofreció omnisciencia y el tecnicismo proveyó la omnipotencia, el dios del *economicismo* (la absolutización de la buena habilidad de la humanidad de tomar decisiones económicas) otorga a todos los que lo escuchan, la imponente promesa de una prosperidad material completa y gloriosa —nada menos que una salvación secular. "Consume y ve que este dios es bueno".

Estos tres dioses juntos —y sus promesas triunas— han dominado la Edad Moderna. Goudzwaard comenta: "En nuestra civilización occidental hemos puesto nuestra confianza en los poderes del crecimiento económico, la ciencia y la tecnología para que nos guíen en todos nuestros caminos".¹⁴

Los tres dioses de la trinidad impía no tienen la misma prominencia hoy en día. El economicismo es el ídolo principal. Los productos se nos venden todavía porque han sido "científicamente probados". Por años los agentes de ventas de Nestlé en el Tercer Mundo convencieron a las madres incultas de que usaran la leche en polvo en lugar de dar pecho haciendo visitas vestidos con la autoridad que confieren las batas blancas de la ciencia médica.

Pero el cientificismo no es más el dios dominante de Occidente. En ese caso, tampoco lo es el tecnicismo. Cuando se trata de una investigación científica o de una innovación tecnológica, lo que cuenta hoy en día es si deja ganancias, si es rentable. Los dioses más antiguos todavía están aquí, sin lugar a dudas, y colocan el fundamento para nuestra idolatría economicista; pero en gran medida están subordinados a la cabeza economicista del ídolo. Hoy en día, la obtención de ganancias máximas y el crecimiento económico están en la cumbre. Walter Wink observa que "nuestro sistema económico se presenta como totalmente secular, pero tiene toda la estampa de una religión sacerdotal".¹⁵ Es precisamente porque media nuestra salvación mundana, la buena vida de la creciente prosperidad material y de bienestar. Ésta es la versión moderna definitiva de la utopía hacia la cual avanzamos, la tierra prometida de la riqueza y la seguridad económica.

¹² John K. Galbraith, *The New Industrial State* [*El Nuevo estado industrial*] (Boston: Houghton Mufflin Co., 1967), p. 164.

¹³ Ronald Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger* [*Los cristianos opulentos en la era del hambre*] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1984), p. 38.

¹⁴ Bob Goudzwaard, *Aid for the Overdeveloped West* [*Ayuda para el Occidente sobredesarrollado*] (Toronto: Wedge, 1975), p. 15.

¹⁵ Walter Wink, "Unmasking the Powers: A Biblical View of Roman and American Economics," [El desenmascaramiento de los poderes: una visión de la economía romana y americana] *Sojourners* 7(10) (1978), p. 14.

EL FINAL DE UNA ERA

Estamos viviendo en los “últimos días” bajo la economía de la trinidad impía. La tierra prometida está sólo a la vuelta de la esquina, y estamos en la etapa final de la “historia redentora” secular. Así como Dios el Padre envió a su Hijo a efectuar nuestra salvación, y el Santo Espíritu ahora habita con nosotros para aplicar la salvación a nuestras vidas en el aquí y ahora, así también ocurre en la historia redentora del secularismo. La absolutización de la ciencia en el Renacimiento engendró una tremenda tecnología que trae salvación; y la bendición y la presencia de estas deidades humanistas están hoy en día mediadas por la sociedad economista de consumidores en la cual vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. El dios más alto, el científicismo, en su omnisciencia concibió un plan divino y envió a su hijo del dominio técnico a someter la naturaleza para nuestro beneficio. La razón divina se encarnó en la conquista científico-tecnológica del mundo natural.

Cuando los discípulos de la nueva religión se reunieron en la Revolución Industrial, el espíritu del capitalismo se derramó. Y ahora en estos últimos días estamos llenos con su espíritu e impulsados a hacer hechos portentosos de producción y de consumo, buscando y apresurando el día cuando la mano invisible cause que las bendiciones de la edad economicista desciendan gota a gota a todas las naciones. En ese día cada uno, grandes y pequeños, tendrá prosperidad. Desde el principio de los tiempos nunca tal día ha sido; la riqueza cubrirá toda la tierra, y el llanto y el afán no serán más.

En las palabras del cantautor canadiense Bruce Cockburn, nuestros profetas modernos nos han ofrecido,

algo a cambio de nada, nuevas lámparas por viejas, y las calles serán de platino; no te preocupes por lo del oro.

Pero, como Cockburn continúa diciendo,

Bueno, pues, pásalo más adelante.

*Extraviaste tu fe y el vendedor de dulces se ha ido.*¹⁶

¡Cómo es que la visión se hizo añicos! La edad de la expansión económica ilimitada está llegando a un final abrupto. Estamos llegando a los límites de la creación misma. Las maldiciones del pacto de Dios caen como lluvia sobre nuestras cabezas debido a nuestra desobediencia idólatra. Los dioses seculares no han cumplido sus promesas. Cuando el dios de una cultura fracasa, el tiempo es oportuno para una seria reconsideración de la cosmovisión.

¹⁶ Bruce Cockburn, “Candy Man’s Gone,” [El vendedor de dulces se ha ido] en *The Trouble with Normal* [*El problema con lo normal*] (Golden Mountain Music, 1983). Énfasis añadido. Reimpreso con permiso.

AL TRASTE CON EL ÍDOLO

Para que una cosmovisión dirija las vidas de la gente, debe darles un sentido de identidad y de lugar, ofrecer un marco para la formación cultural y situar la vida dentro de un contexto de esperanza. Si fracasa en estas tareas, sus partidarios se hallaran en medio de la agonía de una crisis de cosmovisión.

Pero las cosmovisiones no se sacuden fácilmente. Su naturaleza religiosa las hace ser elásticamente resistentes a todas las formas de oposición. Por ejemplo, los cristianos con toda razón se avergüenzan cuando los musulmanes les recuerdan las cruzadas pero, si su fe es sana, esa vergüenza no les hará renunciar a Cristo. Sin embargo, si se estableciera una prueba concluyente de que Cristo no se levantó de entre los muertos, entonces los cristianos con integridad tendrían que reconocer con el apóstol Pablo que su fe era sin valor y en vano (1 Co. 15:13-17). Nuestro Dios nos habría fallado, y nuestra cosmovisión habría quedado fundamentalmente desacreditada.

¿Qué hace falta para socavar la cosmovisión secular dominante? ¿Qué haría volcar al ídolo tripartito del cientificismo, el tecnicismo, y el economicismo? Con su cabeza de oro, uno tal vez pensaría que una depresión económica sacudiría severamente esta trinidad impía. Pero ni aun la depresión de los treinta tuvo tal efecto.

La Gran Depresión era vista como un mero contratiempo que requería sólo unos cuantos ajustes. Ciertamente, la “mano invisible” no estaba trabajando como debía, pero eso podría remediarse con la mano visible de la intervención gubernamental en el sistema económico. En los Estados Unidos la fe secular se mantenía firme. Con un poco de la economía del Nuevo Tratado y una guerra para estimular la producción, la tecnología, y la investigación científica, el sistema entero retomaría el rumbo hacia el progreso, la opulencia y la armonía social. Las dos guerras mundiales, Hiroshima y la Gran Depresión probablemente hicieron que algunos de los intelectuales cuestionaran el “ideal de progreso”, pero el sentir cultural predominante seguía todavía favoreciendo una cosmovisión economista.

En 1930, en medio de la Gran Depresión, John Maynard Keynes escribió un artículo intitulado “Posibilidades económicas para nuestros nietos”, en donde dijo: “La avaricia y la usura... deberían ser nuestros dioses por un poco más aún. Porque sólo ellos pueden guiarnos fuera del túnel de la necesidad económica hacia la plena luz del día”.¹⁷ Y ¿qué es la plena luz del día? Para Keynes no era otra cosa que un retorno “a algunos de los principios más seguros y ciertos de la religión y de la virtud tradicionales”.¹⁸

En otras palabras, Keynes aspiraba a una sociedad no economicista, pero sintió que la ruta hacia tal sociedad era a través del ídolo del economicismo.

¹⁷ En *Essays in Persuasion [Ensayos sobre la persuasión]* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1932), p. 372.

¹⁸ *Ibid.*, p. 371.

Si pudiéramos sólo pacificar a este dios un poco más, seguramente nos libraría de nuestra idolatría.

Pero Keynes dejó de hacerse dos preguntas. Primero, ¿será posible alguna vez aplacar a este dios, o bien siempre requerirá de nuevos sacrificios? Segundo, ¿podemos realmente librarnos de servir al ídolo, aun cuando ya no nos sea más útil?

La estimación bíblica de los ídolos demanda más cuidado que lo que admite Keynes (ver capítulo 4). Los ídolos nunca se aplacan. Siempre requieren de más sacrificios. Una vez que ponemos nuestra confianza en ellos, nos convertimos en sus siervos. Cedemos nuestro dominio sobre la tierra como portadores de la imagen de Dios, y nosotros mismos pasamos a ser dominados por nuestra propia imagen grabada. Nuestras vidas se transforman en la imagen del dios al que servimos.

Si habrá alguna vez una nueva sociedad, como Keynes esperaba, no surgirá por que el ídolo ha sido aplacado, sino porque ha sido derrocado. Y tal derrocamiento puede ser inminente. Estamos atrapados en una situación donde no hay ganadores. Nuestro pacto impío está condenado a perecer porque ninguna de las dos partes puede mantener las obligaciones del pacto. La sociedad moderna no puede continuar aguantando los sacrificios que los dioses requieren, tampoco pueden los dioses seguir cumpliendo con su promesa de la “buena vida”.

EL FRÍO OTOÑAL

La evidencia sugiere que estamos en una cultura en decadencia, una cultura que va perdiendo la fe en su cosmovisión subyacente. Como Langdon Gilkey ha dicho, “un *frío otoñal* está en el aire; su similitud con el frío en otros periodos de decadencia es innegable”.¹⁹ Por supuesto, es imposible decir *con certeza* que estamos en una cultura en decadencia. Pero podríamos decir, con Gilkey, que se “siente” como si estuviéramos llegando al final de una era histórica.²⁰

El “frío otoñal” parece estar creando intensa ansiedad personal en nuestra cultura. El analista social Jeremy Rifkin dice, “las verdades científicas y las herramientas tecnológicas que se suponían nos traerían un mundo artificial de mayor seguridad y confort están ahora provocando un nivel de ansiedad intensa cercano a un estado de histeria social colectiva”.²¹ Él relaciona este *Angst* cultural con la crisis de las cosmovisiones:

¹⁹ Langdon Gilkey, *Society and the Sacred: Toward a Theology of Culture in Decline* [La sociedad y lo sagrado: hacia una teología de la cultura en descomposición] (New York: Crossroads), p. xi; énfasis nuestro.

²⁰ Ibid., p. 3.

²¹ Rifkin, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* [El orden emergente: Dios en la era de la escasez] (New York: G. P. Putnam's Sons, 1979), p. 69.

Cuando una cosmovisión particular comienza a descomponerse, cuando no puede más responder adecuadamente a las preguntas básicas con la entera satisfacción de sus partidarios, la fe se quiebra, la incertidumbre y la confusión hacen su entrada, y el individuo y las masas se echan al garete —expuestas, desprotegidas y sobre todo todas temerosas.²²

Cuando la gente está en la agonía de tal crisis de cosmovisión, pierde la esperanza. Tal vez eso explique por qué sólo un 15 por ciento de los nuevos padres en los ochentas creyeron que sus hijos tendrían una mejor vida que la que ellos tuvieron, en comparación con el 85 por ciento de padres jóvenes en los años cincuenta.²³

La ansiedad cultural está bien fundamentada. Nuestros dioses nos han fallado. Nos prometieron conocimiento científico exhaustivo, pero sólo nos han dado una mera cuantificación de la vida, la pérdida de todo compromiso significativo o involucramiento personal en la universidad, y el eclipse de todas las experiencias, creencias o valores que no son “científicamente verificables”. En vez de hacernos omniscientes, el cientificismo nos ha truncado el acceso a todas las otras formas de conocimiento no científico. Como Martin Buber ha señalado en su libro “*Yo y tú*”, una cultura científica se relaciona con cosas (el “eso”) y consecuentemente pierde la relación con la gente (el “tú”).²⁴

Reverenciamos la ciencia porque prometió hacer nuestra vida mejor. “La historia, sin embargo, nos ha despertado rudamente de este sueño de la Ilustración”.²⁵ En la Edad Media la teología fue la reina de las ciencias. Cuando la gente comenzó a preguntarse y a desconfiar del sacerdote, fue evidente que la cosmovisión medieval estaba viviendo sus últimos días. Hoy en día, la creciente desconfianza en los doctores y científicos sugiere que la cosmovisión moderna está llegando a su fin.

Bacon vio el conocimiento científico como un poder para manipular el mundo para el bien humano. El dios del tecnicismo prometió que tal control científico nos daría más libertad y más bienes que consumir. Este dios, sin embargo, ha entregado algo bien diferente. En vez de proveernos con omnipotencia, nos ha hecho impotentes ante el desastre ecológico total ocasionado por la contaminación industrial, la explotación de los recursos necesarios para la vida, y la amenaza de destrucción nuclear. La gente tiene buenas razones para estar preocupada cuando no puede sentirse segura de la comida que está comiendo, del agua que está bebiendo y del aire que respira —todo porque los químicos peligrosos y tecnológicamente producidos

²² Ibid., p. 212.

²³ Ver Ruben Nelson, “The Exhaustion of Liberalism,” en *Through the 80's: Thinking Globally, Acting Locally* [A través de los ochentas: pensando globalmente, pero actuando localmente] Frank Feather (ed.) (Washington: World Futures Society, 1980), p. 22.

²⁴ Martin Buber, *I and Thou* [Yo y tú] (New York: Charles Scribner's Sons, 1970).

²⁵ Gilkey, *Society and the Sacred* [La sociedad y lo sagrado], p. 82.

han proliferado. De hecho, éste es precisamente el éxito de la dominación tecnológica que ahora amenaza nuestra vida misma.

No nos causa sorpresa cuando los psicólogos nos cuentan que muchos de sus clientes experimentan autoenajenación. La gente seguido labora en trabajos que dejan a la mente entumecida y en los cuales ellos son partes reemplazables de una máquina de producción. Debido a la creciente automatización la amenaza de perder sus empleos pende sobre ellos. Viven en suburbios eficientemente contruidos donde cada casa se ve igual y donde mucha gente pasa sus ratos libres relacionándose con aún más máquinas (televisiones, lanchas con motor fuera de borda, estéreos, carros, video juegos, y así por el estilo). Un problema psicológico como la autoenajenación es con frecuencia parte del sacrificio que el tecnicismo requiere. Pero la gente está empezando a preguntarse si vale la pena el sacrificio, si los beneficios son los suficientemente grandes.

No lo son. El economicismo ha sido asimismo incapaz de cumplir con sus promesas. El dios nos ha fallado al menos en tres rubros: el crecimiento económico no nos ha traído felicidad; el crecimiento económico ha probado ser dañino para nuestras vidas; y el crecimiento económico en sí ha llegado a su límite. Examinemos cada uno de estos rubros.

NINGUNA UTOPIA

La gente desarrolla sus culturas y se comporta en función de sus “horizontes de felicidad”, y el horizonte moderno de felicidad es utilitario. Si maximizamos las utilidades (las ganancias, los bienes, el tiempo libre, etcétera), entonces la felicidad debería ser su resultado.²⁶ ¡Pero el plan no ha servido! De hecho, el economista Robert Heilbroner dice que el presente malestar cultural “se refleja en la incapacidad de una civilización orientada al involucramiento material —ingresos más elevados, mejores dietas, milagros médicos, triunfos de la física y química aplicadas —para satisfacer el espíritu humano”.²⁷ La prosperidad material *no* trae la plenitud humana o felicidad. La Biblia ha proclamado este mensaje por siglos. Nuestra cultura está apenas aprendiendo, con dolor, esta verdad.

El segundo fracaso del economicismo está relacionado de cerca con el primero. El crecimiento económico falló en hacernos felices precisamente porque trae tanto dolor a nuestras vidas. ¿No es acaso notorio que en culturas opulentas e industrializadas problemas como el cáncer y la obesidad abundan? ¿No son las culturas economistas “liberales” las que hacen de la

²⁶ Ver Goudzwaard, *Aid for the Overdeveloped West* [Ayuda para el Occidente sobredesarrollado] (Toronto: Wedge, 1975), p. 63.

²⁷ Robert Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* [Un examen del prospecto humano] (New York: W. W. Norton and Co., 1974), p. 20.

sexualidad un bien de consumo? ¿No son estas mismas culturas “eficientes” las que tratan a los ancianos y a los incapacitados como miembros menos importantes porque ya no son “productivos”?

Este fracaso del economicismo se muestra en el Tercer Mundo, donde una buena parte del pobreza está relacionada directa o indirectamente con nuestra opulencia. Tienen derecho en parte a apuntar con el dedo acusador. La teoría de la paulatina prosperidad económica general puede parecer atractiva, pero la opulencia se derrama lentamente, y la brecha entre ricos y pobres (ya sea internacional o domésticamente o aun en nuestras propias iglesias) nunca cambia apreciablemente.

Tampoco ha producido el crecimiento económico la armonía social que prometió. Es interesante notar que una de las provincias en Canadá que vigorosamente pone anuncios de colocación para trabajadores sociales es Alberta, la provincia donde el crecimiento económico (debido en gran parte al descubrimiento de yacimientos de petróleo) ha sido el más alto en el país.

El economicismo no nos ha fallado: nos ha maldecido. Pero el más paralizante de todos los fracasos es el tercero, que golpea en la vena yugular.

La mayoría de nosotros sabe, al menos intelectualmente, que la cultura occidental está frente a frente con los límites que impone la creación. Nos hemos empezado a dar cuenta que el crecimiento económico sí tiene límites ecológicos, sociales y psicológicos. Pero estamos apenas comenzando a ver las implicaciones de estos límites para nuestra cosmovisión. En palabras simples, la edad del crecimiento económico parece estar llegando a un fin, y con ello viene el fin del surgimiento de las expectativas económicas (individual, nacional y globalmente). De hecho, podríamos estar viendo el final (o al menos la transformación radical) del capitalismo mismo.

Robert Heilbroner observa que “la expansión siempre se ha considerado como inseparable del capitalismo... Por el contrario, un capitalismo no expansivo, ‘estacionario’, siempre se ha considerado tanto como un preludio de su derrumbe o como una traición a su propósito histórico”.²⁸ Una contracción económica del tipo que el mundo occidental está experimentando en estos momentos no es, por lo tanto, un mero asunto económico; es uno que golpea en el corazón de nuestra cultura economista. ¡No debe tomarnos por sorpresa que padezcamos tal *Angst* cultural hoy en día!

En función de todos los asuntos económicos que confrontan a nuestra sociedad (inflación simultánea y desempleo, desaceleración productiva, déficits gubernamentales, luchas entre trabajadores y patrones, etcétera), el asunto más importante ha sido la crisis de los energéticos. De hecho, podríamos decir que la crisis de los energéticos es una clase de punto de

²⁸ Ibid., p. 83. Para un análisis similar ver Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* [*Las contradicciones del capitalismo*] (London: Heineman, 1979) y Goudzwaard, *Capitalism and Progress*.

cristalización en nuestra cultura. El asunto de los energéticos expone nuestra vulnerabilidad cultural y despliega las inadecuaciones fundamentales de la cosmovisión occidental.²⁹ Nuestra preocupación por la eficiencia nos ha conducido a desarrollar sistemas y estilos de vida para una producción intensiva de energéticos. (Las máquinas, después de todo, pueden darnos más resultados por unidad de energía y la entrada de capital que lo que la labor humana jamás podría dar.)

Nuestra clase de economía tuvo sentido cuando la fuente de energía barata abundaba. Desde los años setentas se nos ha despertado rudamente de nuestro sueño. En una creación finita, la energía es escasa y debe usarse responsablemente. La escasez de energía por lo tanto ha golpeado el corazón de nuestra cultura. Una metáfora común ahora parece verosímil: a nuestro espíritu cultural se le está de hecho “acabando la gasolina”. La crisis es tan severa que muchos líderes americanos sugirieron durante la revolución iraní que una guerra por los yacimientos de petróleo era una clara posibilidad. Cuando la gente está preparada para morir por el petróleo, empezamos a ver qué tan fundamentales son tales suministros de energía para nuestras vidas.

Esta nueva realidad que encaramos es la realidad de los límites. Como Rifkin ha dicho, “nuestro sistema expansivo de valores no embona más en la realidad de un mundo físico donde los límites absolutos para el crecimiento demandan un ajuste revolucionario en nuestra cosmovisión”.³⁰ No es posible ver más la multitud de problemas que nos confrontan (desde escasez de energéticos, contracción económica, y desde inflación hasta un holocausto nuclear, contaminación y relaciones en deterioro con el Tercer Mundo) como meras fallas en una máquina que requiere la descompostura intervencionista. Nuestra crisis es una crisis de cosmovisión.³¹ En la misma conferencia (de la cual ese volumen es la antología de los trabajos), Herman Kahn y John Phelps expresan un optimismo similar. Haremos bien en citarlos extensamente:

²⁹ Para un análisis de la cuestión de la energía ver Jeremy Rifkin (con Ted Howard), *Entropy: A New World View*. Desde una perspectiva cristiana, “Citizens for Public Justice” [Ciudadanos por la Justicia Pública] (inicialmente conocido como “Committee for Justice and Liberty” [Comite para la Justicia y Libertad] ha hecho algunos de los mejores trabajos. Ver el artículo de John Olthuis, “On Peeling an Onion,” *CJL Newsletter*, Otoño 1970 (229 College St. Toronto, Ontario, M5T 1R4).

³⁰ Rifkin, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* [El orden emergente: Dios en la era de la escasez] (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1979), p.94.

³¹ Hay, por supuesto, siempre algunas personas que se mantienen firmes en la fe por el mayor tiempo posible. De hecho, hay muchos futuristas que ven la necesidad de un importante cambio de cosmovisión y cultural. En vez de hablar de límites, Frank Feather proclama que el “potencial de nuestros cerebros colectivos es probablemente infinito”. (“Transition to Harmonic Globalism,” [La transición hacia el globalismo armónico] en *Through the 80’s: Thinking Globally, Acting Locally* [A través de los ochentas: pensando globalmente, pero actuando localmente] p. 7.

En conjunto... el periodo superindustrial y orientado a la solución de problemas será caracterizado por niveles de vida elevados y cada vez menos sacrificio. Eventualmente, casi todos los problemas serán tratados con razonable satisfacción, para que al final del periodo de transición, la verdadera sociedad postindustrial pueda surgir ("The Economic Future," [El futuro económico]) p. 208.

El análisis de Ruben Nelson parece tener mayor integridad: "Nos estamos dando cuenta de que el problema no es que nos falte buena administración, sino que no tenemos un propósito común, ninguna visión que nos guíe cuando nos aventuramos en el desierto".³² Escuchemos al analista social de Harvard, Daniel Bell: "El problema real de la *modernidad* es el problema de la creencia. Para usar un término fuera de moda, es una crisis espiritual desde que los nuevos anclajes han comprobado ser ilusorios, y los viejos se han hundido". En la siguiente página de su libro *The Cultural Contradiction of Capitalism* [*La Contradicción Cultural del Capitalismo*], Bell continúa preguntando, "¿Qué mantiene a uno conectado con la realidad, si el sistema secular de significados de uno prueba ser una ilusión? Corro el riesgo de una respuesta fuera de moda —el regreso en la sociedad occidental a una forma de religión".³³

Una crisis espiritual requiere de una solución espiritual. La caída de una cosmovisión requiere de la adopción o desarrollo de una nueva. Tanto Bell como Rifkin sugieren la posibilidad de una nueva reforma.³⁴ La pregunta que los cristianos deben hacerse es: ¿Cuáles son los elementos de una visión cultural renovada? ¿Arroja luz nuestra cosmovisión a nuestro malestar cultural? ¿Podría ser la fuerza sanadora en nuestra cultura hoy en día? Hemos diagnosticado la enfermedad y hemos visto que el pronóstico es grave en verdad. ¿Puede Jesucristo, a través de su cuerpo, traer sanidad?

³² R. Nelson, "The Exhaustion of Liberalism," [El agotamiento del liberalismo], p. 27.

³³ Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*, pp. 29-30. Cuando Bell y otros hablan de "modernidad" de hecho se están refiriendo a algo que hemos llamado la cosmovisión del mundo moderno y a la cultura que ha producido. Para un análisis y crítica del libro de Bell ver el artículo de Bernard Zylstra "A Neoconservative Critique of Modernity: Daniel Bell's Appraisal", [Una crítica neoconstructiva de la modernidad: el acercamiento de Daniel Bell] *Christian Scholar's Review* 7(4) (1978).

³⁴ Comparar Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 166 y Rifkin, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* [El orden emergente: Dios en la era de la escases], pp. 241, 269.

Parte 4

LA COSMOVISIÓN BÍBLICA
EN ACCIÓN

CAPÍTULO 10

UNA RESPUESTA CULTURAL CRISTIANA

La corrupción de nuestra situación cultural presente exige una respuesta que traiga sanidad. El hecho de que los cristianos no se ocuparan de remediar esta situación sería inconsistente con la cosmovisión bíblica y constituiría un caso de desobediencia a nuestro Señor mismo. En los capítulos sobre cosmovisión bíblica vimos que la creación es de Dios; nunca la abandonará. Jesucristo es el único que restaura el pacto entre Dios y sus criaturas. No hay autonomía en la creación; todo está unido mediante el pacto con Dios.

Debemos recordar, sin embargo, que todos los pactos tienen estipulaciones. Si son obedecidas, entonces las bendiciones fluyen; si son desobedecidas, entonces las maldiciones vienen. En función de esta relación federal* con Dios, el mundo occidental está ahora experimentando las maldiciones federales que la desobediencia produce. Estamos en un periodo de juicio, aunque no del juicio final. Estamos todavía “entre los tiempos”; aún hay tiempo para arrepentirse. De hecho, tal juicio produce arrepentimiento, porque no tenemos otra opción viable. La creación misma nos forzará a cambiar nuestros caminos porque no puede más sostener nuestros patrones culturales actuales.¹

Huir del mundo no es una opción válida para un cristiano. Como vimos en los capítulos seis y siete, tal actitud dualista es no bíblica, y desacredita el evangelio y no puede en realidad funcionar como una cosmovisión viable. Vivimos *en* esta cultura —no hay escapatoria. Que Jesús nos llame a proclamar su reino significa que su sanidad se debe ofrecer a nuestra cultura moribunda.

* ‘Federal’ es el adjetivo relativo al pacto. [N. del T.]

¹ Robert Heilbroner describe “la presentación de lo que podríamos llamar “cambio convulsivo”, esto es, un cambio forzado en nosotros por eventos externos en vez de una elección consciente, por una catástrofe en vez de un cálculo”. Continúa, “la naturaleza proporcionará los criterios, si la previsión y la “moralidad” no lo hacen” (*An Inquiry into Human Prospect [Una investigación sobre el prospecto humano]*, p. 132).

Tal vez el problema más grande con el testimonio cultural cristiano es que los evangelistas a menudo encabezan la lista de aquellos que intentan preservar el *status quo* y el estilo de vida capitalista. Tales cristianos podrían oponerse a ciertos elementos en la cultura moderna (aborto, educación liberalizada, etcétera), pero todavía quieren conservar muchas de sus características centrales, tales como el crecimiento económico, la superioridad tecnológica, el militarismo y la libre empresa. Tal posición es claramente esquizofrénica. Tratan de sostener tanto el evangelio de Cristo como las formas culturales que existen en servicio de los ídolos. Esto es un callejón sin salida tanto histórica como teológicamente; estas formas culturales no pueden sostenerse. Se requiere una visión cultural radicalmente diferente — una que esté arraigada en la cosmovisión bíblica.

UNA VISIÓN COMPRENSIVA

Esta visión cultural cristiana debe ser comprensiva. Es de poca ayuda desarrollar una respuesta cristiana al aborto si no abordamos el armamentismo. Tal acercamiento estrecho resulta en una visión cristiana contradictoria de una sociedad “moral”, una que está en *contra* del aborto y *a favor* de gastos militares aumentados. La muerte es muerte; estos dos asuntos deben relacionarse.² De manera similar, una respuesta a valores seculares en la educación pública y a los problemas de la pornografía y la pena capital, sin el desarrollo serio de una filosofía cristiana de la educación, y sin el abordaje de la vida sexual como mercancía y el asunto de la reforma penal, es inútil y superficial.³

Nuestro acercamiento debe ser comprensivo porque todos estos asuntos están interrelacionados. Los problemas del medio ambiente están relacionados con el crecimiento industrial; el desempleo está estructuralmente relacionado con la automatización y la producción intensiva energética; los procesos de producción están a su vez relacionados tanto con la escasez de energía (que en sí conduce a tensiones internacionales) como con problemas psicológicos en los trabajadores. Y la lista continúa. Los recortes alimenticios no pueden separarse de una distribución desigual de los recursos mundiales ni de los agronegocios, que están relacionados tanto con la contaminación como con el empobrecimiento de la vida en el campo. Una noción utilitaria de la eficiencia está conectada con la manera en que tratamos a los ancianos y a los discapacitados, y con la manera en que “procesamos” a la gente

² La interrelación entre el aborto y la carrera de las armas nucleares fue tratado en *Sojourner* (11) (1980).

³ Para un buen estudio de una respuesta cristiana al asunto de los valores en la educación, ver Tom Malcolm y Harry Fernhout, *Education and the Public Purpose [La educación y el propósito público]* (Toronto: Curriculum Development Centre, 1979). El Curriculum Development Centre [Centro de Desarrollo Curricular] también ha publicado materiales didácticos para escuelas que están escritos desde la perspectiva de una filosofía cristiana de la educación.

a través de nuestras instituciones sociales (bancos, escuelas, hospitales). La interrelación de estas cuestiones ante nuestros ojos es inequívoca.

Nosotros, sin embargo, no ofrecemos aquí *la* respuesta cultural cristiana, sino más bien *una* respuesta cultural cristiana. La respuesta cultural cristiana es la respuesta de la iglesia entera, y nosotros estamos ofreciendo aquí nuestra contribución a ese desarrollo.

Tomamos seriamente la advertencia de Bob Goudzwaard acerca de los “planos” cristianos para la sociedad. Las sociedades son dinámicas; los planos son estáticos. Un testimonio cultural cristiano debe ser de largo plazo; los planos son de corto plazo. Las culturas son orgánicas; los planos son mecánicos. No, no necesitamos planos. Lo que necesitamos es dirección, lo que Goudzwaard llama señales del reino. Necesitamos alguna visión que nos guíe a lo largo del camino cultural y a través de la oscuridad presente.⁴

Como Nehemías, hemos conocido el juicio y continuamos conociéndolo. Pero la historia no ha terminado todavía, así que debemos tratar otra vez de reconstruir nuestra cultura. Así como Nehemías comenzó a reconstruir Jerusalén, *nosotros* estamos llamados a hacer un nuevo intento de ser constructores de cultura en obediencia al pacto con Yahwé.

¿Qué es lo que tal obediencia requiere de nosotros? Requerirá que cumplamos con cuatro condiciones. Debemos abandonar nuestros ídolos, reconocer la multidimensionalidad de la vida, responder en obediencia a las normas de Dios para sus criaturas, y comenzar a vivir en comunidad unos con otros en una forma renovada.

LA RENUNCIA A LOS ÍDOLOS

La primer condición es tal vez, en este momento, obvia, pero vale la pena repetirla. Si nuestra crisis es espiritual, entonces deberíamos comenzar por preguntarnos si nuestra fe no está acaso maldirigida. Cualquier dios que no puede cumplir sus promesas no es digno de nuestro servicio. Goudzwaard dice que “debemos poner en tela de duda la aseveración de que el progreso económico, técnico y científico de ser un fin en sí mismo”.⁵ Debemos ser libres para evaluar y aún rechazar el “progreso”.

No obstante, el rechazo de los ídolos no es fácil. Su poder podría estar menguando, pero no están dispuestos a renunciar al control sobre nuestras vidas. Podríamos afirmar intelectualmente que la felicidad no es cuantificable ni utilitaria, pero todavía acumulamos riqueza y consumimos bienes en franca contradicción con nuestro conocimiento intelectual; lo que indica

⁴ Ver Goudzwaard, *Capitalism and Progress [El capitalismo y el progreso]* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 187-88, y *Aid for the Overdeveloped West [Ayuda para el Occidente sobredesarrollado]* (Toronto: Wedge, 1975), p. 58.

⁵ Goudzwaard, *Capitalism and Progress*, p. 193.

dónde está nuestro corazón en realidad. Pero a menos que rechacemos abiertamente a estos dioses, el renuevo cultural no será posible.

Abordar las preocupaciones ecológicas desde una postura económica de interés propio, por ejemplo, sólo nos llevará a nuestra propia derrota. Si conservamos la energía y limpiamos el ambiente simplemente porque parece económicamente necesario, entonces nuestros motivos están todavía arraigados en el servicio del economicismo. Tal servicio no nos ayudará a salir de esta crisis. De hecho, precisamente tal servicio fue la causa del problema. De forma similar es ingenua la confesión de fe que citamos en el capítulo nueve: “la ciencia y la tecnología deben responder a nuestros problemas. Si no lo hacen, entonces nada lo hará”.⁶ La espiritualidad del científicismo y del tecnicismo está en la raíz del problema, y puede difícilmente ser el camino a la salvación. No, lo que necesitamos es un rechazo de estos falsos ideales culturales.

Debemos empezar la discusión desde un lugar completamente diferente. En vez de preguntarnos cómo podemos estimular la economía, los cristianos debemos hacernos una pregunta más fundamental. ¿Por qué debemos mantener el desgastado ideal del crecimiento económico del todo? Y si cuestionamos el crecimiento económico, entonces probablemente cuestionemos el poderío nuclear también — no porque sea malo en sí, sino porque funciona como base para una expansión económica continua a pesar de los riesgos ambientales y médicos involucrados.

Si rechazamos el tecnicismo, tendremos que recurrir a una nueva forma de tecnología (porque la técnica en sí no es mala), la cual coloque a la gente, y no los productos, en primer lugar. O si el científicismo es visto como un dios falso, entonces tendremos que reevaluar la forma en que se proporciona el cuidado médico en nuestros hospitales, y cómo realizamos investigaciones en nuestras universidades. Estos ejemplos no lo ilustran todo, por supuesto, pero no obstante nos muestran cuáles pasos podríamos dar si elegimos rechazar la trinidad impía.

EL RECONOCIMIENTO DE LA MULTIDIMENSIONALIDAD

El problema con la idolatría es que favorece ciertos aspectos de la vida a costa de otros. Consecuentemente, la segunda condición para la renovación cultural es que estas otras dimensiones de la vida retomen su propio rol.

La creación de Dios es multidimensional. Las criaturas de todas clases y esferas de la vida funcionan en interdependencia coherente. La ciencia ecológica sabe de la interdependencia dentro de la creación, porque lo que

⁶ Technology: Abandon, Endure or Advance? [*Tecnología: ¿La abandonamos, la resistimos, o la hacemos avanzar?*] p. 12.

es cierto en el nivel biológico, lo es asimismo a lo largo y ancho de la vida creacional (y por lo tanto cultural). Francis Schaeffer en su libro sobre ecología dice: “Por lo tanto Dios trata a sus criaturas con integridad; cada cosa en su propio orden, cada cosa de la forma en que fue creada”.⁷ Si adoptáramos tal postura, esto acarrearía serias consecuencias para nuestras vidas.

La cosmovisión moderna es reduccionista; esto es, reduce toda la vida a su dimensión económica, técnica o científica. ¿Qué significa dar reconocimiento a la verdadera multidimensionalidad de la vida?

Considera, por ejemplo, la ropa y los cosméticos. Una revista de Toronto una vez publicó un artículo sobre escuelas de belleza donde las chicas adolescentes aprendían a ponerse el maquillaje, a coordinar los colores en sus atuendos, a “verse bonitas”. Este interés no está mal en sí o por sí. La vida tiene una dimensión estética que requiere nuestra consideración no sólo en la galería de arte, sino también en nuestra apariencia personal. El problema surge cuando una maestra describe el “embellecimiento” de sus alumnas como una manera de ayudarles a “venderse a sí mismas”, tanto en el mercado laboral como en la incesante cacería de un hombre (¡u hombres!). No sólo es tal acercamiento al vestido y al maquillaje un acercamiento sexista, sino que asimismo reduce la vida a funciones económicas. Las jovencitas son “productos” que necesitan “envoltura” atractiva para que se “vendan” bien. Una visión cultural cristiana no excluye la moda ni los cosméticos, pero si excluye una reducción economicista de nuestras vidas estéticas.

O considera el trabajo. El trabajo humano se entiende en términos reduccionistas como un ejercicio eficiente del poder para producir el máximo bien económico. Tal punto de vista somete el trabajo a un análisis científico para determinar la manera más eficiente para cumplir la tarea. Al trabajador entonces se le dice cómo hacer esa tarea, privado de toda libertad o responsabilidad.⁸ En suma, el trabajo está sujeto a un análisis *científico*, que determina la eficiencia *técnica* en función de una producción *económica*.

Pero el trabajo es de hecho una realidad multidimensional. Los seres humanos son criaturas emocionales, psíquicas, y sociales, y su humanidad es menoscabada cuando no se les da libertad ni responsabilidad en sus tareas. Nuestro trabajo no es una parte separada de nuestra vida; es una parte integral de lo que somos. Y si nuestro trabajo no puede ser una expresión de nuestra personalidad total, sufrimos emocionalmente. Nos encontramos en la dicotomía de trabajo/tiempo libre descrita en el capítulo seis.

⁷ *Pollution and the Death of Man: the Christian View of Ecology* [La contaminación y la muerte del hombre: una visión cristiana de la ecología] (Wheaton: Tyndale House, 1970), pp. 56-57.

⁸ Comparar el estudio de Goudzwaard y de Rifkin en cuanto el acercamiento de Frederick Taylor a la gerencia científica en *Capitalism and Progress*, p. 92, y Rifkin, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* [El orden emergente: Dios en la era de la escasez] (New York: G. P. Putnam's Sons, 1979), pp. 186-89.

El trabajo también tiene una dimensión ética íntimamente ligada a las creencias del trabajador. Si como cristianos creemos que la idolatría económica es rebelión en contra del Dios de la creación y un pecado contra la gente oprimida del mundo, entonces tendremos que lidiar con un problema obvio: la mayoría de nosotros trabajamos en instituciones y sistemas que se erigen en honor de este ídolo. Nuestra visión cultural cristiana tendrá que tratar con esta contradicción entre a quién adoramos los domingos y aquello que servimos el resto de la semana. Tal vez los miembros del sindicato cristiano, por ejemplo, deberían presionar a sus sindicatos a no sólo preocuparse por aumentos de salarios, sino también por los controles de contaminación, por las relaciones laborales y administrativas, y por la responsabilidad social. Tomar esta postura compagina más con la mayordomía cristiana de los recursos de la tierra, y con el amor y comunidad en las relaciones humanas. Pero el trabajador cristiano no debe ser ingenuo acerca del costo de la responsabilidad ecológica; podría requerir sueldos *menores*.

Reconocer la multidimensionalidad de la vida requiere que demos a todos los aspectos de la vida su propio lugar. La toma de decisiones, ya sea por el gobierno o por personas, no debería estar exclusivamente preocupada por el crecimiento económico. En el capítulo uno revisamos el debate canadiense sobre la exploración y transportación de petróleo y gas natural en el Ártico. El gobierno se vale de lo que podría llamarse un acercamiento de doble camino al asunto. El camino primero y más importante es el económico: ¿Cuál es la eficiencia económica de cualquier proyecto? ¿Producirá el proyecto el beneficio económico óptimo, echando mano del mejor conocimiento científico y la tecnología disponible en el momento presente? Si el proyecto pasa el examen, los encargados de la toma de decisión avanzarán entonces hacia el segundo camino. Aquí buscan cómo “minimizar” los costos sociales y ambientales del proyecto.

Tal acercamiento de doble camino a la toma de decisiones del gobierno (si está relacionado con la energía, la educación, la política social, o el cuidado de la salud) deja de honrar la integridad de las dimensiones no económicas de la vida. Una visión cristiana, por el contrario, insiste que los asuntos sociales, ambientales y personales son asuntos *tan importantes* como los son las consideraciones económicas y tecnológicas. Así que el acercamiento de doble camino nunca satisface —no sólo porque es tan fácil sacrificar los intereses personales, las comunidades y los ecosistemas, sino porque deja de responder a normas tales como el amor, la justicia y la mayordomía. Esta falla nos conduce a una tercera condición para una reforma cultural.

LA RESPUESTA A LAS NORMAS CULTURALES

Las culturas expresan los valores más altos de la cosmovisión dominante. Por ejemplo, la gente que valora los procesos naturales más que el análisis

científico y control tecnológico, tiende a favorecer el parto natural y casero; aquellos que ven el embarazo y el nacimiento como un “problema” médico a menudo requieren las instalaciones tecnológicas y la pericia científica de los hospitales y de especialistas en obstetricia. Nuestro acercamiento cultural al acto biológico de dar a luz, por lo tanto, está relacionado con nuestra cosmovisión; cosmovisiones diferentes dictan valores o normas diferentes. Ven la “normalidad” de modo diferente. Los norteamericanos tienden a considerar la hospitalización de las mujeres que dan a luz como normal. Pero muchos otros la consideran algo anormal.

El movimiento de dar a luz en el hogar, que esta ganando terreno en Norteamérica, choca con las normas dominantes de la cosmovisión occidental. Pero lo que está pasando en esta crítica de los partos está ocurriendo a lo largo de nuestra cultura. Las “normas” de modernidad están bajo fuego. ¿Por qué? Porque nuestra cultura carece de algunas de las normas más esenciales para que nuestra vida cultural continúe. Si la sociedad se está enfrentando un derrumbe económico, es imperativo que su gente sacrifique algunas de sus aspiraciones económicas. Pero cuando nuestro líderes políticos instan a una restricción económica, seguido hay un alboroto ciudadano. Evidentemente, nuestros líderes están apelando a una norma que no existe más en los corazones de nuestra gente.

Daniel Bell dice: “la sociedad occidental carece tanto de *civitas*, la disposición espontánea de hacer sacrificios por algún bien público, como de una filosofía política que justifique las reglas normativas de prioridades y reacomodos en la sociedad”.⁹ El hombre autónomo no acepta leyes (*nomos*) o normas que infrinjan su libertad autoafirmada y codiciosa. Aparte de la (así llamada) norma del interés propio, el individualismo capitalista no tiene normas.¹⁰

El problema está ahora llegando a un estado agudo, porque estamos acercándonos peligrosamente al punto donde la tierra misma nos *impondrá* ciertas normas. Va en contra de las leyes creacionales vaciar desperdicios químicos en un ecosistema donde no pueden ser asimilados. Si persistimos en transgredir tal ley, eventualmente el ecosistema sufrirá un derrumbe total y perderemos los recursos esenciales para la vida. Como vimos en el capítulo tres, la creación está sujeta a leyes. Tenemos la libertad de transgredir esas leyes. Sin embargo, cuando lo hacemos, los efectos son trágicos.

De este modo, una respuesta obediente a las buenas normas creacionales de Dios es fundamental para un testimonio cultural cristiano. Aquí el evangelio de Cristo puede sanar nuestra cultura. Mucha gente ve el problema, pero

⁹ Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism* [*Contradicciones culturales del capitalismo*], p. 25.

¹⁰ John Francis Kavanaugh describe el relativismo ético como la “encarnación ética de la economía de *laissez-faire*” porque no es comunitaria; en cambio, es aisladora, individualista, y además abraza la no interferencia. *Following Christ in a Consumer Society* [*El seguir a Cristo en una sociedad consumista*] (Maryknoll: Orbis Books, 1981), p. 4.

no puede dictar ninguna norma porque les falta un fundamento bíblico.¹¹ Podrían saber que el utilitarianismo está en bancarrota, pero su cosmovisión no ofrece alternativa alguna. La oportunidad cultural para el evangelio es mayor cuando la gente no tiene más un lugar a donde ir.

La ironía trágica de la situación presente es que la gente desesperadamente se aferra a su libertad hedonista, haciendo como les place, pero el resultado final podría bien ser la imposición de límites por un estado autoritario. Si la gente no puede refrenarse internamente, entonces el fantasma de un control externo aparece con fuerza. Su análisis de este escenario le causa gran dolor a Robert Heilbroner:

La tendencia hacia un ejercicio enérgico del poder político —un movimiento cuyo impulso inicial está dado por la necesidad de ejercer una administración más amplia y más profunda tanto sobre la producción como sobre el consumo— probablemente haya de alcanzar un apoyo adicional en la inseguridad psicológica que se agudizará en un periodo de intranquilidad e incertidumbre.¹²

Sin embargo, el problema con un estado autoritario es que es por definición anormativo. En el totalitarismo el Estado *es* la norma, y no está sujeto a norma alguna fuera de sí mismo. Heilbroner tiene buenas razones para temer el desarrollo de tal autoritarismo en el mundo occidental.

No cuestionamos que haya en realidad una necesidad de imponer límites. No obstante, una perspectiva cristiana pide tanto un freno interno como externo. La restauración cultural es imposible sin una respuesta renovada a la ley de Dios. Así como la creación es multidimensional, así también lo es la ley de Dios. En lugar de ser una imposición a la libertad humana, sus leyes proveen el contexto para nuestra respuesta libre y dinámica.¹³

Goudzwaard pide la “realización simultánea de normas”.¹⁴ No sólo deben ser obedecidas las normas tecnológicas, científicas, y económicas, sino asimismo deben serlo las normas del amor, la justicia, la misericordia y la amabilidad. Sólo si intentamos concretizar todas las normas de Dios simultáneamente seremos capaces de reconstruir nuestra cultura en obediencia al pacto con Yahwé. En vez de enarbolar la meta de producción y consumo altos en una utopía secular autofabricada, deberemos buscar vivir vidas integrales y normativas.

Una “realización simultánea de todas las normas” parece imposible. ¿No entra el crecimiento económico alto necesariamente en conflicto con la justicia social? En efecto, sí entra en conflicto, pero tal vez nuestro entendimiento

¹¹ Bernard Zylstra hace el siguiente comentario sobre el análisis social de Daniel Bell: “Se pueden formular de hecho preguntas normativas, pero no se pueden dar respuestas normativas” (“A Neoconservative Critique of Modernity”, p. 354).

¹² Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect*, pp. 131-132.

¹³ Comparar Goudzwaard, *Capitalism and Progress*, pp. 210-11.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 65, 205. Goudzwaard atribuye este análisis a T. P. van der Kooy.

de la norma para la vida económica necesite ser repensada. Las leyes de Dios son coherentes. Cuando se les entiende apropiadamente, las normas de la economía y la justicia funcionan armoniosamente. No fueron hechas para que se les contraponga la una contra la otra.

Veamos más de cerca la norma de la vida económica. En el griego clásico dos palabras describen la actividad económica, *oikonomia* y *chrematistike*. *Chrematistike* es “el interés del autoenriquecimiento, de cada vez mayores posesiones monetarias, si es necesario aun a costa de otros”.¹⁵ Esto caracteriza nuestra cultura. Necesariamente entra en conflicto con las normas de justicia, amor, comunidad y amabilidad. *Oikonomia* (la raíz de nuestra palabra “economía”), sin embargo, “designa el comportamiento de un mayordomo cuya tarea era la de administrar la hacienda confiada en sus manos de tal forma que continuara produciendo fruto y, de este modo, proveyendo para las necesidades básicas de aquellos que vivían y trabajaban allí”.¹⁶

Aquí, la economía es mayordomía. Está claro cómo la Biblia entiende la actividad económica. Su propósito es doble: debe responsablemente alimentar lo que pertenece al Amo (una reafirmación del mandato cultural original), y debe hacerlo así en servicio de aquellos que viven en la hacienda (la raza humana por entero, en el sentido de que toda la creación es la hacienda de nuestro Amo). En esta forma de entender la vida económica no hay lugar para el individualismo, la avaricia, el interés propio, la explotación o la idolatría de las ganancias.¹⁷ La doctrina de la mayordomía insiste en que la actividad económica está sujeta a normas que van más allá de la acción y ganancia de mercado. De este modo una apreciación sensitiva de la mayordomía nos lleva a poner en tela de duda el papel de la propiedad privada en nuestra cultura (el mayordomo *administra* la propiedad pero no la *posee*), la explotación destructiva y la merma gratuita del ambiente (tales prácticas no son últimadamente fructíferas, y el Amo espera productividad), la razón de ser de las compañías multinacionales (cuya estructura misma como tal compañía persigue el beneficio propio y, por lo tanto, se opone a la mayordomía) y la distribución desigual de riqueza. Como Rifkin dice, “La nueva doctrina de la mayordomía trastorna el mundo moderno”.¹⁸ Si la vida económica está guiada por la mayordomía, entonces no hay necesidad de un conflicto con otras normas, incluyendo la justicia social.

¹⁵ Ibid., p. 212.

¹⁶ Ibid., p. 211.

¹⁷ Para un estudio avanzado del modelo bíblico para la vida económica ver Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger* [Los cristianos ricos en una época de hambre], parte 2. Un análisis más teórico se puede encontrar en Anthony Cramp, *Notes towards a Christian Critique of Secular Economic Theory* [Notas hacia una crítica cristiana de una teoría económica secular] (Toronto: Institute for Christian Studies, 1975) y Alan Storkey, *A Christian Social Perspective* [Una perspectiva social cristiana] (Leicester: Inter Varsity Press, 1979), caps. 13 y 14.

¹⁸ Rifkin, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* p. 269.

Pero nuestra visión de la justicia social, también, necesita repensarse. En el acercamiento de doble camino a la política que los líderes políticos siguen, la justicia social no sólo es una norma secundaria, sino que también sufre de una interpretación economicista. *Hacer justicia* se entiende como “proveer una compensación monetaria por la injusticia”. El gobierno les arrebató la tierra a los indígenas y siente que se hace justicia cuando se ha acordado una liquidación generosa en efectivo. De hecho, parece que el asunto más importante en discusión en nuestro presente sistema legal no es “¿qué es la justicia?”, sino “¿qué es una liquidación justa?” La justicia se distorsiona cuando se entiende primariamente en términos económicos, especialmente si nuestro entendimiento de la vida económica en sí está distorsionado.

La Biblia seguido usa las palabras *justicia* y *rectitud* intercambiamente. Ser justo, por lo tanto, no puede reducirse a una mera compensación económica. No es la justicia una cuestión de seguir los procedimientos legales correctos que han sido establecidos por un consenso dentro de la sociedad. Tanto el consenso social como los procedimientos legales no están justificados, si violan la exigencia de rectitud que Dios demanda.

Deberíamos poner atención a Jeremías:

Pero si mejorareis cumplidamente vuestros caminos y vuestras obras; si con verdad hicieréis justicia entre el hombre y su prójimo, y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis la sangre inocente, ni anduviereis en pos de dioses ajenos para mal vuestro, os haré morar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre. (Jer. 7:5-7)

Jeremías nombra al extranjero, a la viuda, y al huérfano como sus ejemplos porque son la gente más débil en la sociedad del antiguo Israel. No tienen medios de subsistencia, no tienen un lugar, no tienen herencia. Y Jeremías le dice a la gente que *su* lugar, *su* herencia de la tierra, depende de cómo cuidan de aquellos que no tienen un lugar. Hacer justicia, en este ejemplo, es ser un mayordomo que asegura que las bendiciones de la creación se comparten con todos. Éste es el lado económico de la justicia. Nuestras estructuras políticas y económicas serán injustas en la medida que impidan tal justicia económica.

Pero el llamado de Jeremías es más que sólo un llamado a la justicia económica. La justicia tiene que ver con los derechos. Si es nuestro derecho creacional (y el derecho de las futuras generaciones) esperar aire y agua limpias, entonces la contaminación ambiental es injusta. De manera similar, los padres tienen derecho a intervenir significativamente y a controlar la educación de sus hijos. Por ende, una burocracia educacional centralizada, sobre la cual los padres no tienen control alguno, es también injusta. Y un trabajador tiene derecho a participar en un trabajo significativo. Cualquier

situación laboral que arrebate la responsabilidad del trabajador infringe ese derecho.

Una realización simultánea de las normas de Dios para nuestra vida cultural multidimensional requerirá cambios vastos en nuestra sociedad. Tal vez algunos de ustedes son escépticos. Diras: “no va a funcionar”. “Tu análisis de nuestra cultura en decadencia también me tiene tan deprimido que no puedo ni aun *imaginar* el abandonar a nuestros ídolos, vivir multidimensionalmente, y tratar de realizar las normas de Dios al reconstruir nuestra cultura. ¡Es inútil!”

Si ésta es tu respuesta, entonces, ya has anticipado la cuarta condición para la integralidad cultural, esto es, la comunidad.

LA RENOVACIÓN DE LA COMUNIDAD

La ansiedad cultural fácilmente da lugar a un sentido de impotencia. Convencido de que las fuerzas de destrucción han adoptado una vida independiente propia, estamos paralizados, mirando nuestro mundo deshacerse. Parece que no podemos hacer nada.

“¿Cómo puedo yo, un ejecutivo junior, comenzar a aplicar esta visión cristiana en la compañía multinacional para la cual trabajo?”

Un doctor dice: “Sé que a los pacientes se les trata como objetos porque el sistema médico ha hecho dioses del método científico y de la eficiencia técnica. Pero, ¿qué puedo hacer yo como un médico cristiano general solo?”

La respuesta es: ¡nada! Tú solo no puedes hacer nada en el reino de Dios. Así como nuestra renovación en la imagen de Dios es comunitaria, también lo es nuestra tarea de implementar una visión cultural cristiana. John Francis Kavanaugh ha dicho que un cristiano,

ante el achicamiento y el aislamiento del individuo que produce la cultura, debe volverse hacia la comunidad que ofrece una experiencia compartida de vida que impulsa la fe comprometida y capacita al individuo a criticar y desafiar la programación de la cultura. Los medios más efectivos por los cuales ambas metas se logran es en una vida cristiana comunitariamente compartida.¹⁹

Necesitamos a la comunidad no sólo porque los problemas son tan grandes, sino porque estamos en el cuerpo de Cristo. Experimentamos nuestra individualidad en primer lugar en función de nuestra contribución única al cuerpo.

Veamos cómo la iglesia puede colocar el fundamento para desarrollar e instrumentar una visión cultural cristiana. En algunas provincias de Canadá, por ejemplo, sería ilegal que un doctor asistiera a un parto en casa. Por lo

¹⁹ Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society*, p. 117.

tanto, ¿cómo puede la comunidad cristiana ayudar a un doctor? Primero que nada, la comunidad es el lugar natural para que el doctor sea desafiado a desarrollar un acercamiento cristiano a la medicina. Segundo, la comunidad eclesial puede apoyar al doctor en el desarrollo de su testimonio como médico cristiano. Este apoyo podría incluir el brindar ayuda financiera, legal y espiritual en casos donde el doctor, por razones cristianas, transgreda lo que el cuerpo médico ha puesto como los límites legales para la práctica médica.

¿Y qué del ejecutivo junior? La comunidad debería ayudar a los ejecutivos de negocios y a los trabajadores a darse cuenta de que no pueden laborar en la compañía pasando por alto los problemas que hay para los cristianos en ese campo. No se trata de que los cristianos abandonen necesariamente su puesto en las fábricas. Tal vez él o ella pudiera desarrollar un nuevo negocio dentro de la comunidad, uno que operara bajo el principio de la mayordomía.

La comunidad es el medio de Dios para capacitar a la gente. Nuestra obediencia comunitaria a las normas de Dios en todas las áreas de la vida es una luz para el mundo. La comunidad cristiana, con su visión bíblica de justicia, debería trabajar en aras de la justicia en la vida política. La iglesia debería ser un lugar donde el anciano y el discapacitado contribuyan significativamente. Una comunidad multidimensional debería ser un sitio donde las artes se promuevan y la vida estética florezca. (En estos tiempos difíciles de crisis económica, la iglesia podría incluso sostener económicamente a escritores, músicos y artistas para que puedan hacer su tarea para el reino de Dios.)

En suma, la comunidad cristiana debería promover un estilo de vida económico responsable que rompa radicalmente con el consumismo narcisista que nos rodea. Los cristianos necesitan desarrollar maneras de alimentar y educar a sus hijos para que ningún ídolo de nuestro tiempo ejerza coerción alguna sobre ellos para servirle. Quizá signifique abrir escuelas alternativas.

Cuando la gente casada siente la presión de rendirse en su matrimonio porque un conflicto surge, la comunidad cristiana debería proveer un ambiente de apoyo y sanidad, tal vez aun ofreciendo ayuda profesional. De manera similar, todavía necesitamos repensar lo que que significa que las mujeres y los hombres son uno en Cristo. ¿Cuáles son los roles sexuales más apropiados? ¿Qué es lo que la “liberación” de los hombres y mujeres significa en nuestra comunidad? Estas preguntas nos impactan profundamente, y no pueden (no deberían) responderse individualmente. Son preguntas comunitarias.

¿Qué hace que adoración que rinde la comunidad cristiana sea una adoración cristiana? Una comunidad radical, que trastorna la cultura dominante

a través de su adoración, sirve y ora a otro Dios. Su adoración marca la pauta a seguir para la vida entera. En lugar de conformarse al mundo, es una comunidad que es transformada por la renovación de su mente comunitaria —su cosmovisión. En consecuencia, su adoración no se relega a actividades litúrgicas, sino que da su vida entera a Dios como ofrenda de sacrificio (éste es el asunto en Romanos 12:1-2). Aquí radica la esencia de una presencia cultural cristiana en una sociedad en decadencia.

CAPÍTULO 11

COSMOVISIÓN Y ERUDICIÓN

La cosmovisión occidental ha recorrido su curso. Estamos en un período de decadencia cultural. El capítulo diez aduce que, desde la perspectiva de una cosmovisión cristiana, la verdadera renovación cultural es sólo posible si abandonamos nuestros ídolos, si reconocemos la multidimensionalidad de la vida, si respondemos obedientemente a las normas de Dios para nuestras vidas y si nos ocupamos comunitariamente de una renovación cultural. Una visión cultural cristiana debe ser global porque la crisis es muy amplia y porque la cosmovisión cristiana (por definición) apela a toda la vida. Ahora pasamos a ver cómo nuestra visión afecta la reflexión universitaria y el estudio.

LOS ESTUDIOS UNIVERSITARIOS EN UNA CULTURA EN DECADENCIA

Algunos podrían aducir que en vista de tragedias humanas tales como la hambruna, la opresión política y la amenaza de un holocausto nuclear, no es razonable que los cristianos se ocupen en la frivolidad de la erudición. ¿Por qué se ocupan de estudiar cuando la cultura entera se encuentra en tal crisis? ¿Por qué, pues, deben estudiar los cristianos? Porque la universidad está en corazón de la cultura. Por lo tanto, es un lugar estratégico para un testimonio cristiano que traiga sanidad. Además, a menos que los cristianos hagan un trabajo serio de reflexión académica, su testimonio cultural carecerá tanto de profundidad como de penetración. Tal falta se hace evidente en muchos esfuerzos por un testimonio cultural cristiano hoy.

Si los centros comerciales suburbanos son templos del economismo, y si la fabricación de armamento nuclear es un sacrificio al tecnicismo, entonces la universidad funciona como el seminario teológico para los sacerdotes de alto rango del cientificismo. En efecto, dice Hendrik Hart que, cuando entramos en el área de la erudición, entramos en “la esfera de influencia de una de

las religiones más dogmáticas e influyentes de la civilización occidental”.¹ Si nuestro análisis del cientificismo como uno de los pilares de la fe de la cultura occidental es apropiado, entonces no podemos evitar concebir la universidad en términos religiosos. Las ideas desarrolladas por la reflexión universitaria se concretizan en la sociedad.

La economía. Considera dos ejemplos prominentes: primero la economía y luego la psicología. Cuando una nación moderna está en estado de recesión económica, acude a los expertos en economía en busca de una solución. (Esto es de alguna manera análogo a las gentes conocidas como primitivas que acuden a su médico brujo local para saber por qué los dioses no trajeron buenas cosechas este año.) Si los expertos en economía (entrenados en el sistema universitario de occidente) adoptan un modelo neoclásico de economía, defenderán la idea de un mercado que funciona independientemente (ya sea en términos del libro *Wealth of Nations* [*La Riqueza de las Naciones*] de Adam Smith o en términos de *Capitalism and Freedom* [*Capitalismo y Libertad*] de Milton Friedman). Su respuesta tendrá implicaciones económicas, sociales y ecológicas bien precisas.² Este acercamiento de “laissez-faire” no sólo provoca desempleo y desastres ecológicos (los reglamentos ambientales se ven como “intervenciones”), sino conlleva un debilitamiento de la asistencia social. Dicen los economistas neoclásicos que, después de todo, si a la economía se le permite funcionar por sí sola los beneficios materiales “escurrirán” a los pobres. Además, según esta teoría, la ayuda gubernamental a los pobres es económicamente antiproduktiva porque reduce las ganas de trabajar.

No obstante, si los expertos en economía, a quienes se consulta en tiempos de recesión, son intervencionistas, una situación algo diferente emerge. El intervencionismo, fundado por J.M. Keynes (ver pp. 137-38) y seguido más recientemente por el economista “liberal” J.K. Galbraith, también ve al mercado como un mecanismo, pero sostiene que la máquina necesita mantenimiento gubernamental. En este escenario, los gastos gubernamentales y la deuda nacional van en aumento, mientras el papel del gobierno en la vida de una cultura se mueve aún más cerca de un totalitarismo benevolente. El intervencionismo produce, al final, un estado de beneficiencia.

Tenemos aquí dos teorías económicas que se desarrollan, se discuten y se enseñan en el seno de las aulas universitarias, en las cátedras de los profesores y en los clubes de las facultades de nuestra sociedad. Pero las

¹ Hendrik Hart, “The Idea of an Inner Reformation of the Sciences” [La idea de una reforma interna de las ciencias] (Toronto: Institute for Christian Studies, 1980), p. 16.

² Por supuesto, la mayoría de los gobiernos que están bajo la influencia del acercamiento neoclásico son inconsistentes. Aunque mantienen una política no intervencionista en cuanto a la regulación de la industria, son intervencionistas cuando se trata de dar incentivos a la industria y recortes a los impuestos. Y en casos extremos incluso “resulta fiador” de torpes corporaciones tales como la compañía Chrysler.

implicaciones de estas teorías alcanzan absolutamente las vidas de todos cuando se hacen normativas en una cultura dada. Ciertamente el testimonio cristiano en pos de las normas de Dios para la economía tiene su lugar en esta área de la sociedad donde se producen teorías.

La psicología. Ahora considera el modelo behaviorista en psicología, que es tan bien conocido (y mucho se debate).³ El behaviorismo concibe a los seres humanos exclusivamente a través del modelo de estímulo, respuesta, refuerzo. B.F. Skinner dice que “el hombre es una máquina en el sentido de que es un sistema complejo que se comporta según leyes”.⁴ Si el estímulo y el refuerzo son consistentes, la respuesta será siempre la misma. En términos skinnerianos, la psicología pues se convierte en una “tecnología del comportamiento” —una tecnología que puede usarse para manipular a la gente para que se comporte de maneras socialmente aceptables. Tal tecnicismo behaviorista es el resultado lógico del renacimiento de la perspectiva de Francis Bacon del poder científico como control y poder.

La cultura norteamericana no está aún cerca de Walden II, pero ya podemos discernir las implicaciones culturales de tal modelo behaviorista. Los hospitales para la salud mental apoyados por el gobierno, por ejemplo, aplican regularmente técnicas behavioristas en el cuidado de enfermos mentales. Además, la teoría educativa enseñada a la mayor parte de los maestros de nuestros hijos está conformada primordialmente por el behaviorismo. Por ello, el comportamiento de nuestros hijos y la educación están “técnicamente” controlados al grado de que sus maestros siguen este único modelo de psicología.

Las agencias publicitarias se dan cuenta muy bien de la manera en que el estímulo correcto (audible o visual) y el refuerzo pueden producir el comportamiento deseado en un consumidor. A los gerentes de corporaciones se les enseñan herramientas behavioristas para ayudarles en el “manejo” de las relaciones y moral del personal. Ciertos “incentivos” (estímulos) y “afirmaciones” (refuerzo) mantienen a personal “productivo” (el comportamiento deseado). Así que con este vistazo se puede comprobar como una teoría científica particular, cuando llega a tener importancia en el seno de la universidad, comienza a moldear la vida cultural.

³ Para libros útiles que tratan el behaviorismo desde una perspectiva cristiana, ver C. Stephen Evans, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences [La preservación de la persona: una mirada a las ciencias humanas]* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977), cap. 4; Mary Stewart Van Leeuwen, *The Behaviorist Bandwagon and the Body of Christ [El carro de la banda de música behaviorista y el cuerpo de Cristo]* (Toronto: Institute for Christian Studies); y James W. Sire, “From the Bottom Up: World View Analysis as a Basis for Integration,” [Desde abajo hacia arriba: el análisis de cosmovisión como una base para la integración] en *Faith and Discipline [Fe y disciplina]* (Sterling: Sterling College, 1980), esp. pp. 21-23.

⁴ B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity [Más allá de la libertad y la dignidad]* (New York: Vintage/Bantam, 1972), p. 193.

Los ejemplos que ilustran la manera en que la reflexión universitaria influye en la cultura abundan. Más atrás hicimos referencia a la profesión médica. Un modelo que ve el cuerpo humano meramente como un complejo de funcionamientos bioquímicos producirá la clase de cuidados de la salud orientados al empleo de medicamentos que es característico de la sociedad occidental. El énfasis exagerado de los métodos de cuantificación y de estadísticas en la sociología académica determinan al final la clase de política social que nuestro gobierno adoptará; contribuye a un desempeño impersonal y frío en profesiones de carácter social. Si la técnica se absolutiza como un fin en sí mismo, que no está sujeto a otras normas, entonces la automatización, la informatización y la nuclearización serán nuestros símbolos indudables de progreso.

UN TESTIMONIO CRISTIANO UNIVERSITARIO

Porque la universidad está en el “centro nervioso” de la cultura occidental, los cristianos no serán agentes totalmente efectivos del Reino de Dios, el cual trae salud a nuestra cultura en decadencia, si no dan testimonio y hacen su contribución allí. Pero ésta no es la única razón para un testimonio académico cristiano. Si la universidad es en efecto el lugar donde recibimos entrenamiento avanzado en cómo servir a los dioses de nuestra época, y si la educación de hecho transforma y moldea nuestra visión de la vida para que sirvamos como guías en una cultura dirigida por ídolos, entonces un testimonio académico cristiano se hace imperativo tanto para nuestro *evangelismo* como para nuestra responsabilidad *pastoral*.

El asunto evangelístico debería ser evidente por sí solo. El evangelio debe confrontar directamente la dirección religiosa de nuestra época, si ha de ser efectivo. Pero no podemos abordar la tarea evangelística, si no se atiende primero la necesidad pastoral. Esto es, “los cristianos que son estudiantes” necesitan ser instruidos en su discipulado en como ser “estudiantes cristianos”.⁵ Exploremos lo que esto significa.

El dualismo que criticamos tan radicalmente en los capítulos seis y siete vive en las vidas de la *mayoría* de los estudiantes que son cristianos en los campus de Norteamérica. Tan pronto como la fe de uno se relega al dominio espiritual de la vida (se pudieran incluir las reuniones entre cristianos, los estudios bíblicos y aun el evangelismo), entonces el resto de la vida (la presentación de trabajos, exámenes y los resultados de laboratorio) está en principio al servicio de los ídolos. Por ejemplo, el trabajo final que tanto un cristiano como su compañero no cristiano presentarán, serán básicamente

⁵ Brian Walsh trató este asunto en su artículo “How to Think Your Way through College”, *HIS* (November 1983).

similares. En efecto, ambos estudiantes tienden a tener especialmente un acercamiento utilitarista a la educación universitaria. Ambos quieren el grado académico porque es su boleto a una profesión particular; y ambos quieren una profesión que les permitirá “adquirir” el estilo de vida y la cosmovisión de la cultura dominante. Pero sabemos que esta cultura, con su estilo de vida y cosmovisión, está en bancarrota. Por consiguiente, al aceptar ingenuamente la cosmovisión dominante en la universidad (una institución tanto formativa y reflexiva de la cultura), el estudiante cristiano le es infiel a Jesucristo. Es por eso que el problema es pastoral.

Por ello, en un nivel más fundamental, los cristianos deben desarrollar una perspectiva integral en sus estudios. Jesús es Señor de todo. Su señorío es una parte integral de todo aquello que el estudiante piensa y hace. En la cosmovisión bíblica la tarea cultural humana (que incluye la reflexión universitaria) se afirma creacionalmente y se redime en Jesucristo. La vocación universitaria del cristiano es la de “llevar cautivo todo pensamiento en obediencia a Cristo”(2 Corintios 10:5).

Los años que un estudiante emplea en la facultad son extremadamente importantes y formativos en el desarrollo de una cosmovisión. Le dan a los jóvenes cristianos la oportunidad de reflexionar en lo que Jesucristo significa para sus disciplinas. Desarrollarse como “estudiantes cristianos” (esto es, estudiantes quienes piensan “cristianamente”) en la universidad les preparará para convertirse en “formadores de cultura cristianos” para el resto de sus vidas.

EL RECHAZO AL CIENTIFICISMO

¿Cómo es que uno se desarrolla como un estudiante cristiano? ¿Cómo obtenemos una perspectiva cristiana en nuestro estudio? Así como la primera condición para la renovación cultural es que renunciemos a los dioses falsos que nos han fallado, así también en la reflexión universitaria la primera etapa debe ser profética: debemos abandonar al dios falso del cientificismo.

C. Stephen Evans ha descrito el cientificismo como “la creencia que toda la verdad es una verdad científica y que las ciencias nos dan la mejor tentativa para saber ‘cómo son las cosas en realidad’”.⁶ La ciencia de esta manera deja de ser una “una empresa muy humana” y de alguna forma “existe” autónomamente, independiente de los humanos.⁷

⁶ Evans, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences* [La preservación de la persona: una mirada a las ciencias humanas], p. 18. Ver también David Lyon, *Christians and Sociology* [Los cristianos y la sociología] (Downers Grove: InterVarsity, 1975), p. 23; y Nancy Barcus, *Developing a Christian Mind* [Desarrollando una mente cristiana] (Downers Grove: InterVarsity, 1977), p. 23.

⁷ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* [Temas en ciencia y religión] (New York: Harper & Row, 1971), p. 151.

El cientificismo se basa en la creencia que el pensamiento racional es autónomo. La razón se considera una ley en sí misma y por ello no está sujeta a ninguna otra ley. Porque la ciencia autónoma es ciencia absolutizada (es *cientificismo*), las consideraciones científicas siempre tienen prioridad. Esto milita en contra de la realización simultánea de otras normas.

El rechazo a cualquier intervención de la creencia religiosa en la reflexión universitaria está implícita en esta autonomía. La ciencia se considera religiosamente neutral. En efecto, si alguien introduce o hace alusión a alguna convicción religiosa en un debate universitario, es de esperarse que se le acuse de estar fuera de orden. Tal convicción pasa por irracional. Con todo Hart, ha notado la contradicción implícita en este rechazo a la convicción. El cientificismo pretende ser un mera actividad académica y estar comprometido a la racionalidad. Se considera que la creencia en la razón está exenta de ser una creencia. El cientificismo es, de ese modo, ciego a su propia naturaleza religiosa.⁸

El filósofo holandés Herman Dooyeweerd denunció el “dogma de la autonomía del pensamiento teórico” como un mito ya en 1930.⁹ Este dogma ha sido recientemente atacado por otros eruditos cristianos tales como James W. Sire, Nicholas Wolterstorff y Arthur Holmes.¹⁰ También ha sido juzgado severamente dentro de la filosofía contemporánea de la ciencia, especialmente en los trabajos de Thomas Kuhn, N.R. Hanson, Michael Polanyi y Gerard Radnitzky.¹¹

Si la reflexión universitaria es una actividad que funciona autónomamente, sin relación alguna con creencias religiosas últimas, entonces no hay

⁸ Hendrik Hart “Critical Reflections on Wolterstorff’s *Reason within the Bounds of Religion*” [“Reflexiones críticas sobre *La razón dentro de los límites de la religión* de Wolterstorff”] en (Toronto: Institute for Christian Studies, 1980), pp. 3-4.

⁹ Para una buena introducción al pensamiento de Dooyeweerd ver su libro *In the Twilight of Western Thought*, [En el crepúsculo del pensamiento occidental] (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1960) o *Las raíces de la cultura occidental* (Barcelona: CLIE, 1998). Su trabajo más amplio se encuentra en su cuarto volumen *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1953-58) Gran parte del contenido de los capítulos 11 y 12 depende del material de un artículo escrito por Brain Walsh y Jonathan Chaplin, “Dooyeweerd’s Contribution to a Christian Philosophical Paradigm” [“La contribución de Dooyeweerd al paradigma filosófico cristiano”], *Crux* 19(1) (Marzo 1983).

¹⁰ Ver Sire, *Universe Next Door* [El universo en la puerta de al lado], y sus artículos en *Faith and Discipline* [Fe y disciplina]; N. Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* [La razón dentro de los límites de la religión] (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); y Arthur Holmes, *All Truth is God’s Truth* [Toda verdad es verdad de Dios] (Downers Grove: InterVarsity Press, 1983).

¹¹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [La estructura de las revoluciones científicas] (Chicago: University of Chicago Press, 1962); N.R. Hanson, *Patterns of Discovery* [Los patrones del descubrimiento] (Cambridge: At the University Press, 1965); M. Polanyi, *Personal Knowledge* [El conocimiento personal] (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Gerard Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience* [Las escuelas contemporáneas de metaciencia] (Chicago: Henry Regnery Press, 1973).

obviamente forma de hablar de una perspectiva cristiana en la reflexión universitaria. No habría tampoco razón alguna para nuestros intentos de derrocar el cientificismo como un dios falso. Pero el hecho es que la ciencia *no es autónoma*. La misma proliferación de escuelas de pensamiento en conflicto en las varias disciplinas, que encuentran imposible establecer comunicación unas con otras, sugiere que hay algo más fundamental que está en juego en estos debates que meramente un conflicto de interpretaciones sobre hechos. Mientras Ian Barbour nota que no quedan hechos sin interpretación, Hanson señala que todos los datos están ya “cargados de un peso teórico”.¹² Y Dooyeweerd afirma que los debates entre escuelas de pensamiento en conflicto son a menudo poco provechosas porque no penetran en los puntos de arranque de cada una. Tal penetración es imposible precisamente porque esos puntos de partida “están encubiertos por el dogma concerniente a la autonomía del pensamiento teórico”.¹³ En otras palabras, en tanto pretendamos que la ciencia es puramente objetiva y que no contiene puntos religiosos de partida, el verdadero diálogo científico es imposible. El dogma del cientificismo debe dar lugar a un mejor entendimiento de la naturaleza de toda reflexión universitaria.

DE LA COSMOVISIÓN A LA REFLEXIÓN UNIVERSITARIA

James Sire ha correctamente mostrado que, para pensar, “necesitamos un lugar de partida, un sitio donde estar de pie, un terreno cero”.¹⁴ Wolterstorff dice que “a la hora de evaluar una teoría uno siempre lo hace en función del complejo total de las creencias de uno”. Wolterstorff llama a las creencias más importantes “creencias de control”.¹⁵

Thomas Kuhn ha profundizado en el tema de las creencias de control con base en su estudio de los “paradigmas”. Para Kuhn, cada comunidad científica (o escuela de pensamiento) realiza su labor científica por medio de un paradigma compartido. El paradigma funciona como el marco de referencia conceptual para los científicos —las generalizaciones, valores y creencias que comparten. Provee los criterios de evaluación a través de los cuales se evalúan las teorías, la evidencia se hace admisible, la naturaleza de la demostración se determina, y se constituyen los elementos de una verdadera conclusión. Un paradigma sugiere cuáles preguntas deben hacerse y por lo tanto qué programas de investigación serán probablemente provechosos.

Un psicólogo humanista, por ejemplo, puede hallar que su investigación es prometedora partiendo de los arquetipos míticos (según Jung), mientras

¹² Barbour, *Issues in Science and Religion* [Temas en ciencia y religión], p. 139; Hanson, *Patterns of Discovery* [Patrones del descubrimiento], cap. 1.

¹³ Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, 1:37.

¹⁴ Sire, “From the Bottom Up: World View Analysis as a Basis for Integration”, p. 27.

¹⁵ Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, pp. 62-63.

que un behaviorista consideraría tal investigación ilusoria, y no tan sólida como los datos cuantificables. De la misma manera, un doctor bajo la influencia de un movimiento de salud holística podría abiertamente considerar el potencial terapéutico de la acupuntura, el masaje shatsu y la homeopatía; pero el doctor tradicional (¿se vale decir ortodoxo?), bajo la influencia de los modelos químicos, no considera que tales métodos sean científicos, y considerará a aquellos que los practican como charlatanes. Kuhn comentaría que sus “estándares o definiciones de ciencia no son los mismos”. Kuhn dice que la profundidad de la diferencia entre sus paradigmas es tan grande “en el sentido de que soy incapaz de explicar más, ya que los partidarios de paradigmas en competencia trabajan en mundos diferentes”. Aún más, “la transferencia de lealtad de un paradigma hacia otro paradigma es una conversión que no se puede forzar”. En efecto, dice Kuhn que tal conversión requiere de “fe”.¹⁶

Vemos, pues, que la reflexión universitaria no es una actividad religiosamente neutral de seres humanos “rationales”. Es fundamentalmente religiosa —para todo el mundo, no sólo para cristianos. Arthur Holmes dice: “la honestidad intelectual consiste no en forzar una neutralidad imposible, sino en admitir que la neutralidad no es posible. Consiste en confesar y en escudriñar el punto de vista de uno y la diferencia que hace, y en explicar cómo otros puntos de vista tendrían que disentir”.¹⁷ En efecto, el hecho de que muchos (si no es que la mayoría) de los catedráticos no se den cuenta en realidad de su punto de vista es una de las causas principales de la superficialidad en los trabajos científicos. Con esta superficialidad (“Yo sólo veo los hechos”) viene la incapacidad de ser autocrítico (“Ésta es la manera en que las cosas son”) porque tales eruditos nunca consideran explícitamente sus puntos de partida.

La relación entre las convicciones de fe últimas de uno tal como están formuladas en la cosmovisión y en el trabajo teórico detallado del estudio científico podría describirse como sigue: todos los análisis, sea en la ciencias naturales, o humanidades o ciencias sociales, tienen lugar dentro del contexto de un marco de referencia o paradigma filosóficos.

¹⁶ T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [*La estructura de las revoluciones científicas*], pp. 147, 149-50, 157. [Hay traducción al castellano: México: Fondo de Cultura Económica, Breviario 213.] Kuhn también compara un cambio de paradigmas con un cambio de “gestalt” y sostiene que aun la percepción depende de un paradigma perceptual (pp. 112, 121). Sobre la percepción ver también Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, p. 2-9; y Michael Polanyi, “The Scientific Revolution” [“La revolución científica”], en *Christians in a Technical Age* [*Los cristianos en la era de la tecnología*] (New York: Seabury Press, 1967), pp. 34-36. Tocante a la relación entre un paradigma y el método científico de elección propia, considera el comentario penetrante de Paul Feyerabend: “Cada norma metodológica se asocia con presuposiciones cosmológicas, así que usando la regla damos por hecho que las presuposiciones son correctas”. Citado por Alan Storkey en *A Christian Social Perspective* [*Una perspectiva social cristiana*] (Leicester: InterVarsity Press, 1979), p. 100.

¹⁷ Holmes, *All Truth Is God's Truth* [*Toda verdad es verdad de Dios*], p. 131.

He aquí cómo funciona la cosa: La filosofía, como todas las disciplinas académicas, es teórica por naturaleza; pero, a diferencia de las disciplinas específicas, la filosofía se ocupa de la totalidad de la realidad, no sólo de aspectos específicos. Como tal, funciona como los paradigmas de Kuhn. Proporciona una visión de la totalidad de la realidad dentro de la cual se lleva a cabo el análisis de las partes —las “partes” como cada una de las ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales. Así que el marco de referencia filosófico delimita las fronteras de una disciplina, seleccionando lo que se “verá”. Si el erudito es autoconsciente, él o ella explícitamente dará forma a la disciplina; si no está consciente de ello, entonces lo hará de manera implícita. El paradigma describe la relación de cada disciplina con las otras disciplinas en función de su entendimiento básico de cómo la realidad está estructurada e interrelacionada.

Supongamos que el Dr. X elige el funcionalismo como su teoría sociológica básica. A partir de este punto de vista teórico, entiende la sociedad de manera mecanicista. Ve como las diferentes instituciones sociales *funcionan* para mantener la sociedad. Así, para el Dr. X, “el individuo está constituido en gran medida, sino es que *completamente*, por los roles sociales que desempeña”.¹⁸ Para el Dr. X, el matrimonio es primordialmente una institución social, no una relación ética. Para él, la iglesia institucional es un medio para mantener el *status quo*; nunca será una fuerza transformadora en una cultura. Éstos son los “hechos” que el Dr. X ve y en los cuales insistirá como universitario.

Toda reflexión científica está orientada por una posición filosófica. Dooyeweerd dice que cada disciplina académica “presupone una visión teórica de la realidad, incluyendo una idea de relación mutua e interconexión que existe entre varios aspectos. Y esta idea, a su vez, está intrínsecamente dominada por un motivo religioso central”.¹⁹

Dooyeweerd nos ha llevado de regreso hacia donde comenzamos. Nuestro paradigma filosófico moldea lo que vemos y “sabemos”, pero a su vez está moldeado por las respuestas básicamente religiosas que nosotros damos a las cuatro preguntas de cosmovisión (capítulo dos).

La Biblia seguido habla acerca del conocimiento y de la sabiduría en función de obediencia, relación, e intimidad.²⁰ En efecto, “saber” seguido se usa como sinónimo de “vivir”. Tal conocimiento es *cualitativamente* diferente del conocimiento teórico. Teorizar es abstraerse de algo para objetivarlo y

¹⁸ Evans, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences* [La preservación de la persona: una mirada a las ciencias sociales], p. 66. Para un estudio avanzado del funcionalismo ver también Storkey, *A Christian Social Perspective* [Una perspectiva social cristiana], pp. 52-56, 58-59, 64-66.

¹⁹ Herman Dooyeweerd, *The Secularization of Science* [La secularización de la ciencia] (Memphis: Christian Studies Center, 1979), p. 16.

²⁰ Esto es especialmente evidente en Proverbios, Oseas, y Juan. Estamos en deuda con nuestro colega Hendrik Hart ya que su aporte constituye la mayor parte del contenido de este párrafo.

analizarlo. Pero el conocimiento en este sentido bíblico es preteórico. Es la base a partir de la cual forjamos nuestras teorías. Sin un conocimiento preteórico de la vida en su totalidad, no podemos ni siquiera comenzar a formularnos preguntas teóricas acerca de nada que se abstraiga del todo.²¹

Ahora hemos afirmado que las disciplinas académicas específicas difieren de la filosofía porque éstas se interesan en los aspectos particulares de la realidad mientras que la perspectiva de la filosofía es más general. Con todo, comparten el común denominador de ser teóricas por naturaleza. Por el contrario, las cosmovisiones no son teóricas por naturaleza; son respuestas preteóricas a las preguntas fundamentales. Las cosmovisiones no se han de confundir con sistemas filosóficos, aunque ambas son visiones de la totalidad de la realidad. En cambio, las cosmovisiones son fundamentales para tales sistemas. Reflejan lo que los textos bíblicos seguido llaman conocimiento.

Así como todo trabajo científico presupone un paradigma filosófico, también todo paradigma filosófico presupone una cosmovisión religiosa de una clase o de otra. Podríamos hacer un diagrama de la progresión que parte de una cosmovisión religiosa a la reflexión universitaria (ver Fig. 2).

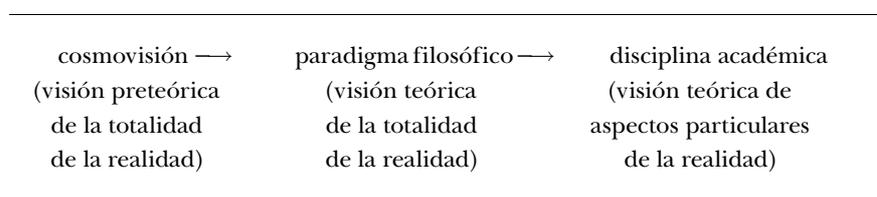


Figura 2. De una cosmovisión a la reflexión universitaria.

Una cosmovisión, o visión del todo de la vida, se reelabora dentro del marco de la vida científica, en primer lugar, cuando el científico formula un marco filosófico teórico. Holmes dice que “pensar ‘cristianamente’ es pensar ‘según la visión bíblica del mundo’”.²² Sólo de esta forma la fe cristiana de uno funciona “en el seno” de la reflexión universitaria, y no de forma dualista que la trata como un “agregado” a la reflexión universitaria.²³

La relación entre cosmovisión, filosofía y reflexión universitaria supone dos cosas. Primero, si toda reflexión universitaria es religiosa, entonces el cristiano no es el único. Puesto que la reflexión universitaria está ultimadamente arraigada en una convicción religiosa (aún si esa convicción es la razón misma), entonces la cuestión no es en realidad la de “integrar” fe y estudio. La fe y la reflexión siempre están integradas. La sola pregunta real

²¹ Michael Polanyi ha aclarado este punto muy bien.

²² Holmes, *All Truth is God's Truth* [*Toda verdad es verdad de Dios*], p. 123.

²³ Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* [*La razón dentro de los límites de la religión*], p. 77.

es, *¿cuál fe?* Muchos cristianos que no están conscientes de la naturaleza religiosa implícita de la reflexión científica, se encuentran haciendo reflexión científica a partir de una perspectiva de fe que es antitética a la de su fe cristiana. Hacer reflexión universitaria como cristiano es permitir conscientemente que nuestra fe dirija nuestros estudios. Esto nos lleva a la segunda suposición.

Si es cierto que la reflexión científica se construye según el modelo de cosmovisión-filosofía-disciplina académica, que hemos propuesto, entonces la renovación cristiana en los estudios universitarios requerirá de la reflexión de la filosofía cristiana. Sin tal reflexión, un testimonio académico cristiano será fragmentario y superficial. Uno no se hace un “estudiante cristiano” sólo porque aplica textos bíblicos o teología cristiana a su disciplina. Wolterstorff comenta que la Biblia “no nos proporciona un cuerpo de proposiciones claras y ciertas por medio de las cuales podemos aceptar o rechazar las diferentes teorías”.²⁴ Más bien, el sendero de las verdades de la visión bíblica de la vida a los detalles del análisis científico está mediado por un paradigma filosófico. Por ende, necesitamos desarrollar tal marco de referencia teórico, uno que sea fiel y arraigado a la cosmovisión bíblica. El capítulo final sugerirá los contornos esenciales de tal marco de referencia.

²⁴ Ibid., p. 58.

CAPÍTULO 12

UN MARCO DE REFERENCIA FILOSÓFICO

La renovación cultural es imposible hasta que hayamos abandonado nuestros ídolos culturales. Sólo entonces podremos empezar significativamente a reconstruir nuestra cultura. De un modo similar, nuestra crítica del ídolo del cientificismo era un ejercicio de limpieza del terreno para desarrollar una alternativa cristianamente inspirada para la reflexión universitaria. Esa alternativa también siguió las mismas condiciones bosquejadas para una renovación cultural: el reconocimiento de la multidimensionalidad de la vida, la obediencia a las normas de Dios para la sociedad, y el trabajo hacia un sentido renovado de comunidad. Trataremos con las “normas” para la reflexión universitaria antes de tocar el tema de la multidimensionalidad.

EL ORDEN DE DIOS PARA LA CREACIÓN

El intento cristiano de filosofar comienza con la perspectiva de que todo, incluyendo a los seres humanos y a sus teorías, está sujeto a y existe sólo en respuesta a la ley creacional de Dios (o palabra). Toda la vida responde a y depende de las normas de Dios. Por ello toda la creación es “subjetiva” en el sentido de que está *sujeta* a la ley de Dios.¹

Esta subjetividad tiene implicaciones inmediatas para una perspectiva cristiana universitaria. La creación tiene un “carácter referencial”. Es decir, la creación se refiere a, apunta a, y da a conocer a su Origen. La teología ha llamado tradicionalmente a esto la doctrina de la revelación general. La doctrina da a los cristianos un impulso especial para estudiar la creación. Por supuesto, uno nunca podría reemplazar la revelación de la Palabra en las Escrituras por la revelación creacional. Pero los científicos cristianos no deberían sentir que su reflexión universitaria es de alguna manera inferior a la de los eruditos bíblicos. Esto simplemente reforzaría un punto de vista

¹ Esto es lo que Herman Dooyeweerd llama “la idea cosmonómica”. Su filosofía es cosmonómica (en contraste con el pensamiento autónomo) porque presupone un cosmos que está sujeto a la ley (nomos) de Dios, el Creador. Comparar su *A New Critique of Theoretical Thought* [Una nueva crítica del pensamiento teórico], 1:93-113.

dualista, que en sí inhibe el desarrollo de un testimonio académico cristiano integral.

Si la Palabra de Dios ordena la creación, entonces la empresa científica se entiende mejor como un intento falible de formular cómo esta palabra de hecho ordena las clases específicas de vida criatural. Sin embargo, debe notarse que la ciencia tiene acceso a la palabra creacional de Dios indirectamente —mediante la observación de la creación. Así que, para entender cómo Dios ordena la vida biótica, nos ocupamos de un análisis detallado de patrones de regularidad en organismos vivientes reales. O bien, si queremos saber acerca de la palabra de Dios para la vida política, debemos no sólo estudiar las Escrituras para ver qué dicen acerca de las cuestiones de justicia y de gobierno, sino que asimismo debemos ocuparnos de un análisis detallado sistemático e histórico de gobiernos reales y teorías políticas.

LAS TRAMPAS EN UNA CIENCIA LEGÍTIMA

Pero esto desemboca en tres problemas: (1) lo que estudiamos está caído, (2) el orden observable en la creación a menudo se confunde con la lógica, y (3) nosotros que observamos somos en sí una parte de la creación. Estudiamos cada uno de estos problemas.

Obviamente ningún gobierno representa perfectamente el mandato completo de Dios para la vida política. Sólo un nacionalismo idólatra haría tal aseveración respecto de sí mismo. La creación está caída, y su respuesta está distorsionada y maldirigida. La palabra de Dios es constante y firme, pero la criatura a menudo parece comprenderla mal. El científico cristiano debe, por consiguiente, ser críticamente cuidadoso en su trabajo de reflexión para discernir el efecto universal de la caída en la creación al intentar desarrollar formulaciones teóricas de la ley para la creación.

No obstante, el segundo problema es aún más complejo y controversial. Cuando nosotros, que tenemos la herencia intelectual occidental, concebimos algo que está “ordenado” u “organizado”, inmediatamente pensamos en función de la lógica. Un universo ordenado debe ser un universo lógico y racional. Pero tal identificación del orden creacional con el orden lógico es de hecho un resultado de una falsa lealtad a la autonomía de la razón. Esta identificación está basada en la válida comprensión de que el análisis lógico (o teórico) está legítimamente encargado de formular la manera en que Dios establece el orden en la creación. El problema es que el orden de Dios para la creación no se puede reducir al aspecto lógico. La lógica en sí está sujeta a las leyes de Dios, al orden de Dios, para la actividad lógica, de igual manera que lo están la vida estética, la interacción política y social que son igualmente respuestas subjetivas a la ley de Dios para esos aspectos de la vida. Elevar la lógica al nivel de norma para toda la creación es implícitamente aseverar su autonomía, negar que *todas las cosas* (incluyendo el pensamiento

lógico) están sujetos a la ley de Dios. La palabra de Dios, que es majestuosa y poderosa, y que ha creado y continúa sosteniendo el universo, no puede estar limitada a lo que los humanos consideren racional o lógico.

Tan controversial como es la diferencia entre el orden creacional y la lógica, existe todavía un problema mayor que demanda nuestra atención. Un problema incesante en el pensamiento y cultura occidentales ha sido la tensión entre libertad y determinismo. Cuando el hombre autónomo que se forja a sí mismo intenta explicar, científica o mecánicamente, toda la realidad como una “cadena ininterrumpida de causas y efectos”, no da lugar a la libertad humana. Dooyeweerd al describir este proceso dijo, “la voluntad, el pensamiento y los actos humanos requieren las mismas explicaciones mecánicas como las necesitaron los movimientos de la máquina. Porque si el hombre pertenece a la *naturaleza*, entonces no puede ser *libre y autónomo*”.² Aquí encontramos la profunda ironía de todas las alianzas con todos los ídolos falsos. Los ídolos siempre terminan por esclavizar a sus adoradores, a quienes les prometen libertad. La gente secular de Occidente creyó que había hallado la ruta hacia la libertad verdadera y hacia la “ilustración” a través de su voluntad para actuar y de su racionalidad autónoma, con la cual controlarían su ambiente. Pero esa misma racionalidad al final ha amenazado la libertad humana, porque ha efectivamente sometido a la humanidad a su propio análisis mecanista de la naturaleza.

¿Cómo podría garantizarse la libertad humana? El siglo diecinueve buscó preservar la libertad humana al separar las disciplinas universitarias en dos categorías. Los eruditos quisieron frenar el invasión del determinismo que vieron en las ciencias naturales y evitar que se convirtiera en la norma para *todas* las disciplinas académicas. Por consiguiente, separaron las “humanidades” de las “ciencias naturales”, y esta división vino a caracterizar el plan de estudios de las universidades occidentales. Mientras que las ciencias naturales intentaban “explicar” la realidad natural en función de la estricta ley de causa y efecto, las humanidades trataban de “entender” la realidad humana más en función de las decisiones humanas libres en el curso de la historia.³

“LEYES” PROVISIONALES, UN UNIVERSO LIBRE

Comprensiblemente, este debate levanta preguntas en cuanto al paradigma cristiano que hace hincapié en las leyes de Dios. ¿Desemboca la filosofía cristiana en un entendimiento determinista o legalista de la realidad? Desde luego que no. Y por dos razones.

² Dooyeweerd, *Las raíces de la cultura occidental* p. 158; El énfasis es de Dooyeweerd.

³ Para estudios útiles sobre la distinción entre ciencias naturales y humanidades, comparar Barbour, *Issues in Science and Religion* [*Temas en ciencia y religión*], cap. 7, y Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science* [*La teología y la filosofía de la ciencia*] (Philadelphia: Westminster Press, 1976), cap. 2.

Primero, nuestras pretendidas leyes científicas no se deben confundir con la ley de Dios para la creación. Las leyes científicas son construcciones teóricas que intentan dar razón del orden de la creación. Se deben considerar como aproximaciones teóricas acerca de cómo Dios ordena la creación, y por lo tanto se deben considerar como provisionales. Por ejemplo, mientras que todos experimentamos la gravedad como algo constante, confiable, predecible y que se impone como ley, la “ley” de la gravedad de Newton vino y se fue.

Segundo, debemos distinguir el orden de Dios para la creación de la creación concreta y real. Mientras que las leyes de Dios son universales, la creación misma se expresa en realidades únicas e individuales.

Todas las respuestas a la ley de Dios son históricas. Ésta es la afirmación (exagerada) de las humanidades en el debate. Si bien la ley de Dios ordena la vida creacional, permite especialmente a la vida humana dar respuestas diferentes. La ley de Dios para nuestra vida cultural es un *llamado* al cual podemos responder, no es una fuerza determinista. Por lo tanto, el proceso humano para el desarrollo cultural es un intento falible de dar forma concreta a las leyes de Dios para nuestra vida cultural. Por ejemplo, Dios ha ordenado un principio universal de justicia como la ley para la actividad política, pero este principio se formula y se pone en vigencia culturalmente en una estructura legal histórica. Tales estructuras legales son buenos o malos intentos de implementar la ley de Dios para la vida política en su creación.

En efecto, toda la vida cultural no puede cumplir más que en parte la ley de Dios. La vida artística, la vida familiar, las escuelas y los negocios son todos respuestas al llamado de Dios para la sensibilidad artística, el amor y la fidelidad, la educación y la administración respectivamente. Éstas son las normas que deben caracterizar una estructura particular dada. Pero ninguna expresión de la estructura puede pasar por el verdadero modelo, la formulación correcta. No se debería absolutizar ninguna manifestación particular, históricamente variable, digamos, del estado (por ejemplo, el modelo democrático liberal moderno), o la familia (por ejemplo, el modelo de la familia nuclear del siglo veinte), o aun una forma particular de expresión musical (por ejemplo, la música “clásica”). No debería suponerse que sólo hay un solo modelo o forma obedientes a la palabra de Dios en los aspectos de la vida creacional. En situaciones culturales e históricas, diferentes respuestas pueden ser igualmente apropiadas y obedientes.

El reconocimiento de que las respuestas a la ley creacional están siempre históricamente condicionadas es una consecuencia natural de la distinción (hecha en el capítulo cinco) entre estructura y dirección. Mientras que hay una sola estructura de la creación (la palabra de Dios que permanece, ordena y da dirección), hay dos posibles *direcciones* como respuesta (obediencia y desobediencia).

La fisión nuclear, por ejemplo, es una posibilidad cuya estructura Dios puso como parte de la creación, pero el científico cristiano (y el ciudadano) debe preguntarse cuál es la dirección espiritual evidente en nuestra cultura de tecnología nuclear. Porque en nuestra cultura actual tal tecnología funciona como una respuesta desobediente a las normas de Dios, ¿acaso no deberíamos solicitar una suspensión temporal para su desarrollo? No queremos apoyar la idea romántica del retorno a la naturaleza que considera tal tecnología como inherentemente mala. Pero la tecnología nuclear parece servir tanto a la ideología militar como a los dioses falsos del cientificismo, tecnicismo y economicismo.

EL REDUCCIONISMO EN OPOSICIÓN AL CARÁCTER MULTIDIMENSIONAL

El hecho de que la cosmovisión bíblica a menudo se enfoque en la idolatría como la raíz de la orientación creacional errada introduce el tercer elemento de la perspectiva cristiana universitaria. No sólo debemos rechazar el cientificismo e investigar el orden de la creación de Dios, sino debemos también dar razón de la multidimensionalidad de la vida.

En la reflexión universitaria, la multidimensionalidad se ensombrece por el reduccionismo. Más que una mera concepción teórica errada, el reduccionismo en última instancia equivale a una adoración idolátrica. Cuando a algo en la creación no se le permite brillar con su propia integridad creacional, sino que en cambio consistentemente se le reduce y se le explica en función de otra cosa, entonces una forma de idolatría está al acecho. Según Donald MacKay, el reduccionismo consiste en afirmar que una realidad “no es más” que uno de sus elementos constitutivos.⁴ Por ejemplo, la consciencia humana no es más que una serie de interacciones físico-químicas complejas en el cerebro. O bien, los valores éticos no más que predisposiciones emocionales, o medios para una mayor utilidad material. O bien, la familia se reduce a una unidad económica, y una sociedad a un mecanismo de evolución humana.

Considera como aun la religión ha sido reducida a un elemento u otro a través de los años. Freud con sus teorías de proyección neurótica redujo la religión a la vida emocional. Marx (para quien la religión es el opio de las masas) la redujo a un elemento de la vida económica. El liberalismo clásico vio la religión como un modo de vida social. Según la teología neokantiana de Ritschl, ésta era un sistema de valores. El racionalismo de Locke

⁴ Donald MacKay, *The Clockwork Image [La figura del reloj]* (Downers Grove: InterVarsity, 1974), pp. 40-47. En la p. 42, MacKay dice: “La idea de “es solo” se caracteriza por la noción de que al reducir un fenómeno dado a sus elementos constitutivos no sólo lo explicas, sino que además lo *disuelves* con esa explicación reduccionista”. El énfasis es de MacKay.

(y mucho del “proposicionalismo” evangélico contemporáneo) redujo la fe a un sistema lógico. Cada una de estas teorías tiene su validez, ya que la creación es verdaderamente multidimensional. La vida religiosa humana ciertamente incluye las dimensiones psicológicas, sociales, éticas y lógicas.⁵ No obstante, erramos si la reducimos a cualquiera de estas dimensiones.

La pregunta filosófica que se hace a los cristianos en cualquier campo de estudio es la siguiente: ¿cuál es la base para juzgar una posición como reduccionista? La única manera en que podemos discernir el reduccionismo es teniendo alguna noción de los elementos irreducibles. Y la noción de elementos irreducibles depende de una comprensión teórica de la multidimensionalidad de la vida.

La teoría de los “aspectos modales de la realidad” de Herman Dooyeweerd es tal demostración. Dooyeweerd no explica la multidimensionalidad en función de las diferentes clases de criaturas sino a partir de *cómo* las criaturas funcionan, las *maneras* en que operan. Por lo general es en este nivel que el reduccionismo tiene lugar.⁶

Por ejemplo, aunque poca gente cometería el error de confundir un cerebro con una piedra, muchos científicos bien estudiados han sostenido que el funcionamiento del cerebro no es más que un proceso de interacciones físico-químicas. Esto no reduce una cosa a otra; reduce las muchas maneras en que una cosa particular en la creación (el cerebro) funciona, a una sola de sus funciones constituyentes (las interacciones físico-químicas). Para protegerse contra tal reduccionismo, necesitamos una formulación de maneras, modos, aspectos, o dimensiones irreducibles de funcionamiento de realidades criaturales.

Si bien no intentamos dar una formulación a gran escala aquí, observa cómo el acto de leer este libro ejemplifica la multidimensionalidad. La cosa más obvia acerca de este libro es que está escrito: manifiesta una dimensión *lingual*. Pero los sermones también están escritos, y este libro no es en primer lugar un sermón. Es otra clase de texto; es (especialmente en este capítulo) una obra *teórica* o *analítica*. Tanto las modalidades (dimensiones) teórica como lingual juegan un papel importante y están interrelacionadas en la redacción y lectura de este libro. En efecto, el libro se juzgará en parte por su claridad lingual, y en parte su rigor teórico.

Con todo, la referencia a un sermón sigue siendo relevante porque este libro presupone un cierto punto de partida *confesional* que incluye la convicción religiosa de la fe en la revelación bíblica y en su relevancia para toda

⁵ Para un estudio útil sobre el entendimiento reduccionista de la persona humana en las ciencias sociales, ver C. Stephen Evans, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences [La preservación de la persona: una mirada a las ciencias sociales]*, caps. 1-5.

⁶ Ver Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought [Una nueva crítica del pensamiento teórico]*, vol. 2.

la vida. Nosotros dos, los autores de este libro, hemos tratado de ejemplificar cómo la revelación habla a toda la vida, incluyendo a la reflexión científica y universitaria. Si no estuviéramos realmente convencidos de estas cosas, este libro sería inmoral de cierta forma. Tiene por lo tanto una dimensión *ética*.

Otros aspectos podrían observarse de igual manera. Considera las dimensiones *económica* y *legal* que están relacionadas muy de cerca. Los autores y la casa de publicaciones firmaron un contrato legal que incluyó convenios en cuanto a los aspectos financieros de la producción y venta del libro. Hay un importante aspecto *formativo*. Nuestra meta fue la de proporcionar un servicio educativo a los lectores en su desarrollo de una visión cultural cristiana y de un marco cristiano de referencia. Ésta es la razón del subtítulo "La conformación de una cosmovisión cristiana". Nuestro lenguaje también posee una dimensión *estética* puesto que demuestra un cierto estilo de redacción. La dimensión *social* del libro se manifiesta en el hecho de que el libro haya sido escrito por dos autores, que contiene los aportes de muchos pensadores, y que su propósito es el de interaccionar con los lectores y de animarlos en sus intercambios como comunidad para el crecimiento mutuo.

Se puede hacer también referencia al lado *afectivo*. Los lectores se pueden emocionar, intrigar o disgustar con lo que hemos escrito. Y, por supuesto, las emociones están relacionadas con una dimensión físico-química; si un lector está disgustado, ciertas sustancias químicas interaccionarán con él o ella de diversos modos. En efecto, si se hace de noche y el nivel de energía del lector es bajo, entonces él o ella batallará para mantener un alto nivel de concentración.

Así que el simple acto de leer el libro manifiesta ya una diversidad de aspectos o dimensiones. Por supuesto, nuestra lista no es necesariamente exhaustiva, pero sí da una noción de lo que es un análisis multidimensional. Lo más importante es recordar que cada aspecto es irreducible. Ningún nivel o dimensión de funcionamiento se puede explicar con base en otro o reducir a otro sin que se cometa una injusticia a la multidimensionalidad de la creación. El enojo o el entusiasmo del lector tiene un lado físico-químico, pero la dimensión psíquica o emocional no se reduce a su aspecto *físico-químico*. De modo similar, el libro tiene una dimensión económica, pero su propósito no se debería reducir a un proyecto comercial. En cualquier caso, se violaría la integridad del libro, del lector y de los autores.

El reduccionismo representa una seductora tentación en el trabajo científico precisamente porque los modos diversos de funcionamiento de las realidades creaturales son coherentes; están interrelacionadas y son interdependientes. Todos los aspectos irreducibles pueden encontrarse funcionando de un modo o de otro en todas las entidades criaturales. Para aquel en busca del principio fundamental que explique las áreas generales de la realidad, el descubrir que una modalidad particular o dimensión está presente en cada entidad y evento es algo muy atractivo. Esta persona podría

usar tal evidencia para llegar a la conclusión de que este aspecto modal funciona como principio explicativo final. La tentación es mayor para aquellos que rechazan al Creador y deben encontrar un principio explicativo inmanente en la creación. Los científicos cristianos, por el contrario, encuentran el principio último en la palabra creadora y ordenadora de Dios.

La tentación del reduccionismo es inherente a la naturaleza del conocimiento científico mismo. El sociólogo Alan Storkey comenta, “la naturaleza de una ciencia es tal que hace una abstracción de la complejidad total de la realidad y la analiza en un modo particular”. De este modo el botánico, el físico, el filósofo, el químico y el economista todos estudian el mismo árbol, pero cada uno respectivamente en función de sus diversas dimensiones: biológica, física, ontológica, química y económica. Pero hay que subrayar, dice Storkey, que “ningún análisis puede pretender ser el definitivo, porque el proceso de abstracción de la realidad significa que el conocimiento científico es una forma parcial y limitada de entender”.⁷ Puesto que el mundo académico ha absolutizado la ciencia en el cientificismo, y ha elevado el pensamiento abstracto a la posición de arquetipo de toda conocimiento verdadero, no nos debe sorprender que haya una oposición profunda entre diversas formas de reduccionismo.

En un sentido, el reduccionismo acaece cuando la ley para un aspecto de la vida criatural se eleva a la posición de ley fundamental para otro. Por esto, los químicos cristianos analizarán las leyes de Dios para el funcionamiento químico dentro de la creación. Su análisis también se interesará en ver cómo las funciones químicas se relacionan con los aspectos bióticos y psicológicos, y resistirá la tentación de reducirlos a tales aspectos químicos. De modo similar, los teóricos políticos investigarán las funciones del estado a partir del llamado de Dios a la justicia, y no lo reducirán a una mera organización de poder ni a un aliado del sector económico. Y aunque los musicólogos o compositores con toda razón se podrían ocupar en estudiar los aspectos físico-acústicos, matemáticos y psicológicos de la música, no perderían de vista que la música es en primer lugar un expresión estética de la creatividad humana.

En el capítulo diez, nuestro ejecutivo de empresa y nuestro doctor hipotéticos se preguntaban cómo podrían por sí solos ser agentes de renovación cultural. Tal vez nuestro químico, politólogo, musicólogo hipotético se estarían ahora preguntando, “¿cómo puedo solo contrarrestar la idolatría en la reflexión científica?, ¿cómo puedo comenzar a discernir la ley de Dios para mi disciplina?, ¿cómo puedo ver que mi campo de investigación necesita ser protegido de reduccionismos?, y también, ¿cómo colocar mi propio trabajo científico dentro del contexto de la multidimensionalidad de la realidad?” Repetimos: una sola persona no puede hacer nada. Un testimonio

⁷ Alan Storkey, *A Christian Social Perspective [Una perspectiva social cristiana]*, pp. 132 -33.

científico cristiano debe ser comunitario. Consideremos ahora brevemente algunas maneras prácticas en que los cristianos pueden ayudarse unos a otros a desarrollar una perspectiva cristiana y un testimonio en el trabajo científico.⁸

EL TRABAJO CRISTIANO COMUNITARIO

Cristo nos llama a someter todo en nuestras vidas, incluyendo nuestros estudios, a su señorío. Y debemos someternos no sólo individualmente, sino también comunitariamente. Los estudiantes cristianos deberían rechazar el individualismo competitivo de una educación centrada en la adquisición de un empleo y comenzar a luchar *juntos* en pro de una forma de llevar a cabo los estudios que refleje nuestra lealtad a Cristo.

Si una perspectiva cristiana en la reflexión universitaria busca ser anti-reduccionista e intenta honrar la multidimensionalidad compleja de la creación de Dios, entonces es necesario que los estudios universitarios cristianos tengan una dimensión interdisciplinaria. El verdadero conocimiento requiere de la integración de los resultados particulares de disciplinas limitadas en una visión global de las cosas. Sin embargo, tal conocimiento general muy pocas veces se halla en las universidades seculares, especializadas y desintegradas. También, porque el conocimiento integrado requiere de una cosmovisión común, que falta en las universidades, los cristianos tendrán, por lo general, que vencer esta fragmentación de conocimiento en otros contextos más allá del salón de clase.

Los cristianos en las varias disciplinas necesitan ayudarse unos a otros a percibir la coherencia y la interrelación de la creación. Una manera de hacerlo, sería, por ejemplo, la de promover grupos de estudio y reflexión en las universidades. Tal vez estos grupos podrían formarse alrededor de varias disciplinas. En este contexto podrían trabajar todos juntos en el desarrollo de una perspectiva cristiana en ese campo y relacionar su trabajo con otras disciplinas. Podrían escribir un documento en conjunto, o ensayos individuales, sobre el tema de la integración para un curso dado. Esto sería de especial interés para los cursos que traten de la “filosofía de” una disciplina (por ejemplo, la crítica literaria, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la educación, y la filosofía política).

En los cursos que no son explícitamente filosóficos, los cristianos deberían trabajar todos juntos para afirmar la perspectiva filosófica y de cosmovisión que es básica a la forma en que el profesor (y el libro de texto) presentan el material. Todos sabemos que la manera más efectiva de aprender no es pasivamente, sólo escuchando, sino a través de preguntas y diálogo.

⁸ Las siguientes recomendaciones van dirigidas más bien a estudiantes universitarios que a profesores de facultades. Sire ofrece útiles sugerencias en su artículo “How to Think Your Way through College”, *HIS* (October 1981), p. 5.

No deberíamos temer exponer nuestra cosmovisión claramente y tenerla abierta para que sea desafiada. Sin embargo, deberíamos ser cautelosos de que nuestros comentarios y preguntas no ofendan innecesariamente a ningún profesor o compañero.

Los estudiantes cristianos deberían también buscar profesores cristianos que hayan intentado hacer su trabajo científico de manera cristiana.⁹ Podrían promover debates públicos y diálogos entre los miembros cristianos y no cristianos de la facultad o con científicos invitados. De hecho, se podrían investigar perspectivas opuestas en las varias disciplinas respecto del ramillete de temas. Aunque tales eventos tienen un efecto evangelístico, son también maneras en que los cristianos, pueden aprender de los no cristianos. Seguido, de hecho, los no cristianos han abierto ciertas realidades de la creación con perspicacia teórica, en tanto que los cristianos han mantenido ideas desgastadas (por ejemplo la iglesia respecto de Galileo) o han mostrado poco interés en tal apertura debido a su cosmovisión dualista.

En los últimos años hemos presenciado un “renacimiento” entusiasta dentro de la comunidad cristiana en su acercamiento a la reflexión universitaria. Como resultado los estudiantes cristianos tienen a la mano muchos libros sobre el cristianismo y la reflexión científica; necesitan leerlos si han de seguir una perspectiva cristiana en sus estudios. El estudio comunitario de tales libros necesariamente le hará más pesada la carga al estudiante, pero tendrá que hacer tal sacrificio. Tal vez los estudiantes deberían considerar tomar un año extra de estudio para tener suficiente tiempo para obtener una verdadera educación, en vez de un mero entrenamiento especializado.

Vivir en comunidad unos con otros significa depender de y estar sometido unos a otros. Como resultado deberíamos buscar el consejo del hermano y de la hermana al tratar de servir al Señor en nuestros estudios; necesitamos estar abiertos a las preguntas de los otros, a sus intereses y preocupaciones.

Fundamentalmente, la reflexión científica es una respuesta particular al mandato cultural de cultivar y mantener el huerto creacional. Así como la tarea requirió el esfuerzo mancomunado del hombre y la mujer, así pues la tarea de desarrollar y revelar la creación es una tarea comunitaria. En una situación caída esa tarea es redentora. Al hacer reflexión universitaria arraigada en un marco de referencia bíblicamente inspirado, damos testimonio del Creador y de su Hijo, Jesucristo —la Palabra hecha carne. Tal reflexión universitaria da esperanza para una presencia académica cristiana renovada, que a su vez trae *shalom* a través de nuestra cultura.

⁹ Desafortunadamente, muchos profesores cristianos viven una vida dualista. Dejan en casa sus presuposiciones cristianas al salir rumbo al laboratorio o a la oficina.