

El Concepto Calvinista De La Cultura

Henry R. Van Til

Traducción: Donald Herrera Terán

Contenido

Parte 1 Definiendo el Tema

1. Introducción: El Problema Planteado.
2. El Concepto de Cultura.
3. La Relación entre Religión y Cultura.
4. El Calvinismo Definido.
5. La Concepción Calvinista del Pecado y sus Efectos en la Cultura.

Parte 2 Orientación Histórica

6. Agustín: el Filósofo de la Antítesis Espiritual y de la Transformación Cultural.
7. Juan Calvino: el Teólogo Cultural y Reformador de la Vida Total.
8. Abraham Kuyper: el Teólogo de la Gracia Común y del Reinado de Cristo.
9. Schilder: Cristo, la Llave de la Cultura.

Parte 3 Consideraciones Básicas para una Definición

10. La Autoridad de la Escritura en la Cultura Calvinista.
11. La Motivación de la Fe en la Cultura Calvinista.
12. La Cultura Calvinista y la Antítesis.
13. El Calvinista y el Mundo.
14. La Cultura Calvinista y el Reinado Mediador de Cristo.
15. La Cultura Calvinista y el Llamado Cristiano.
16. La Cultura Calvinista y la Gracia Común.

PREFACIO (1959)

El término “cultura” ha significado muchas cosas para mucha gente. En este libro uso el término para designar aquella actividad del hombre, el portador de la imagen de Dios, por la cual cumple el mandato de la creación de cultivar la tierra, de tener dominio sobre ella y de sojuzgarla. El término también se aplica al resultado de tal actividad, a saber, el entorno secundario que ha sido sobrepuesto en la naturaleza por el esfuerzo creativo del hombre. La cultura, entonces, no es un asunto periférico, sino que está asociada a la esencia misma de la vida. Es una expresión del ser esencial del hombre como ser creado a la imagen de Dios, y puesto que el hombre es esencialmente un ser religioso, es algo que expresa su relación con Dios, esto es, de su religión.

El hecho que el hombre como criatura pactal es llamado a la cultura no puede enfatizarse demasiado. Pues el Señor Dios, que lo llamó a la existencia, también le dio el mandato cultural de poblar la tierra y de tener dominio sobre ella. David estaba tan lleno de éxtasis frente a esta vocación llena de gloria que exclamó con reverencia y asombro: “¿Qué es el hombre, para que ten-

gas de él memoria? ... Le has hecho poco menor que los ángeles, y lo coronaste de gloria y honra ... Todo lo pusiste debajo de sus pies.”

Decir que la cultura es el llamado del hombre en el pacto es solamente otra manera de decir que la cultura está determinada religiosamente. Este hecho ha sido reconocido de manera bastante general por filósofos culturales tan eminentes como Brunner, Tillich y Kroner. La obra de Tillich, *Teología de la Cultura*, no apareció sino hasta que el manuscrito de este libro hubo llegado a los publicadores, de manera que no tuve la oportunidad de reaccionar a él. Sin embargo, aunque mi propósito no fue principalmente polémico sino histórico, esto es, trazar las raíces de lo que escogí en llamar el concepto Calvinista de la cultura, puedo decir que aunque concuerdo con los teólogos Existencialistas (Tillich, c.s.), que la religión es de interés último y que yace en el corazón de la cultura, mi teología está tremendamente separada de la de ellos. Un análisis crítico del concepto existencial de Tillich del Cristo de la cultura amerita un tratamiento separado y es, personalmente,

algo muy atrayente.

Mi tesis, entonces, es que el Calvinismo nos provee con la única teología de la cultura que es verdaderamente relevante para el mundo en el que vivimos, debido a que es la verdadera teología de la Palabra. Sin embargo, que nadie concluya a partir de las afirmaciones de ciertas proposiciones algunas veces apasionadas que hago que considero definitiva o conclusiva mi definición de cultura Calvinista. Más bien, el autor busca por medio de una declaración tentativa el obtener mayor explicación y análisis crítico, para que la comunidad Calvinista se pueda volver más y más articulada con respecto a la cultura y sus raíces religiosas. En ese sentido mis esfuerzos pueden ser interpretados como contribuyendo hacia una definición de la cultura Calvinista.

Henry R. Van Til

Parte 1

Definiendo el Tema

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA PLANTEADO

El Cristiano está en el mundo, pero no es del mundo. Esto constituye la base del perenne problema involucrado en la discusión de la cultura Cristiana. Debido a que los creyentes no son del mundo, siempre ha habido muchos Cristianos que han asumido una actitud negativa hacia la cultura. Ellos entienden que el llamado Cristiano consiste exclusivamente en proclamar la salvación por medio de Cristo a los hombres perdidos en un mundo moribundo. Únicamente miran ese mundo agonizante como yaciendo bajo la sentencia de muerte y de juicio final. Otros, habiendo aceptado con entusiasmo la declaración Paulina, “todo es vuestro,” enfatizan el hecho que los creyentes tienen un llamado cultural aquí y ahora para sojuzgar la tierra como miembros de la raza humana. También se regocijan en el hecho de que tienen tanto en común con todos los hombres, culturalmente hablando, de manera que pueden juntos disfrutar las cosas que son hermosas y van tras aquello que es bueno. Así, y primero que todo, hay un conflicto entre los Cristianos con respecto a su actitud hacia la cultura.

El problema de la relación apropiada

del Cristianismo para con la cultura se complica aún más por las aseveraciones católicas [universales] de la iglesia. Como resultado, aparece una segunda área de conflicto, la iglesia versus el mundo. El pueblo de Dios siempre ha confesado, sobre la base de la proclamación de la Palabra, la catolicidad de la iglesia y del reino, a decir, las afirmaciones universales del Evangelio y su finalidad para todos los hombres como criaturas de Dios. Pero, frente a esto, surge el hecho de que “el mundo entero está bajo el maligno” (I Juan 5:19) y está sujeto al príncipe de este mundo, Satanás (Juan 14:30; 16:11), quien es el “dios de este siglo” (II Cor. 4:4). Y el mundo no conoce a Dios, ni a los hijos de Dios (I Cor. 1:21; Juan 17:25; I Juan 3:1, 13) sino que odia a los hijos de Dios (Juan 15:18-19; 17:14). Por lo tanto, el mundo debe ser resistido y vencido en fe por los seguidores de Cristo (I Juan 2:15-17; 5:4).

Lo que es más, el Cristianismo es definitivamente la religión de llevar la cruz y de esta forma, está nuevamente en oposición con el mundo. Pablo incluso habla del mundo como habiendo sido crucificado a él

y él mismo siendo crucificado al mundo a través de Jesucristo (Gál. 6:14). Jesús llamó a los pecadores al arrepentimiento, convocando especialmente a los pobres y necesitados, publicanos y pródigos. Y sus palabras de advertencia son proferidas contra aquellos que confían en las riquezas o en cualquier otro logro cultural. El apóstol Juan advierte contra las seducciones de este mundo presente, la codicia de los ojos, la lujuria de la carne y el orgullo de la vida, pues aquel que ame así al mundo, el amor del Padre no está en él (I Juan 2:15-17). Santiago designa a aquellos que son amigos de este mundo como adúlteros. “Cualquiera, pues, que quiera ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios.” (Santiago 4:4). El *mundo*, contra el cual el Nuevo Testamento advirtió a la iglesia primitiva, estaba por siempre afectando la conciencia del Cristiano. El Cristiano no podía cerrar sus ojos y su mente a la cultura Greco-Romana de su día, con sus anfiteatros y arenas, su Panteón y su Partenón, sus foros y templos, su Estoicismo y Epicureanismo. Considere el testimonio de Pablo en Listra y especialmente su discurso en la Colina de Marte. Entre los Griegos existía la apreciación estética por el hermoso cosmos. El suyo era un amor puramente pagano del cuerpo y la defensa de sus lujurias era vista como legítima. Además, existía también la glorificación de la mente como divina (Platón), expresada de manera idealista en el ideal de un alma bella en un cuerpo bello. Sin embargo, había una depreciación última de la materia y del cuerpo, y de los pecados de ellos, debido a la prioridad de la Idea. Así, la cultura Helenista se alzaba en fuerte contraste y oposición a los estándares del Evangelio, que demandaba la sujeción del cuerpo, la crucifixión de la carne, junto a la resurrección última del

cuerpo y en consecuencia, una apreciación del significado de sus pecados presentes. Es más, en contraste con el ideal aristocrático Griego, los apóstoles requerían el trabajo honesto por parte de todos de manera que la caridad pudiese ser extendida a todos los hombres, pero especialmente para que los de la casa de la fe no sufriesen necesidad. De esta forma, la dignidad y la seriedad eran nuevamente extendidas al mundo material que el pensamiento Griego consideraba de manera superficial y amoral.

Sin embargo, también había otro lado del cuadro presentado por el Cristianismo mismo, y uno que es prominente en las Sagradas Escrituras. El mundo, estando bajo el maligno, es el objeto de la gracia de Dios y como su creación es salvable. Dios envió a su Hijo al mundo no para condenar al mundo, sino para que el mundo pudiera ser salvado a través de Él. El cosmos, como la gloriosa obra manual del creador, quien es Señor del cielo y de la tierra, es redimible. “Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo” (II Cor. 5:19). Cristo, quien es la luz del mundo (Juan 1:12), es también su Salvador (Juan 4:14), el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Juan 1:29). Pues Él fue hecho “la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo” (I Juan 2:2). Por medio de Cristo todas las cosas son reconciliadas con el Padre (Col. 1:20) de manera que finalmente los reinos de este mundo se convierten en los reinos de nuestro Dios y de Su Cristo (Apoc. 11:15). Pues habrá un nuevo cielo y una nueva tierra en los que morará la justicia (II Pedro 3:13), y el tabernáculo de Dios estará con los hombres, “y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios.

Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron” (Apoc. 21:3-5).

Tal es el lenguaje hermoso, poético y exaltado con el cual la catolicidad del Cristianismo se expresa en la Escritura.¹ Aunque el pecado es reconocido como universal, y la muerte pasó de Adán “a todos los hombres, por cuanto todos pecaron” (Rom. 5:12) la gracia de Dios es más abundante, “porque si por la transgresión de aquel uno murieron los muchos, abundaron mucho más para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo” (Rom. 5:15). Y, “mas cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia” (v. 20). Esto no debe interpretarse a la manera del universalismo, como si ahora todos serán salvados quieran o no por medio de la abundante gracia de Dios a través de Cristo.² Sin embargo, la gracia de Dios restaura a los hombres, a decir, aquellos que se vuelven participantes de Cristo por medio de la fe, a su prístino oficio de profeta, sacerdote y rey, hacia la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues la sangre de Jesucristo, el Hijo de Dios, nos limpió de todo pecado. Pero el Evangelio no solo promete un alma purificada. El cuerpo también será resucitado y restaurado, pues Cristo tomará nuestros cuerpos viles y lo hará como su cuerpo glorioso por aquel poder por el cual Él es capaz de sujetar todas las cosas a Sí mismo (Fil. 3:21).

1. Por esta sección completa de la catolicidad de la iglesia estoy en deuda con el brillante discurso rectoral del Dr. H. Bavinck, pronunciado en la Escuela Teológica de las Iglesias Reformadas de los Países Bajos en Kampen, 1888: *De Katholiciteit van Christendom en Kerk* (Kampen, 1888).

“Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es” (I Juan 3:2). Entonces descenderá la Nueva Jerusalén, aquella perfección de arte arquitectónico y excelencia moral (nadie entrará que haga o ame la mentira) entre los hombres, y todas las canciones de los redimidos serán sinfonías.

Pero este no es el cuadro total de la redención. La expectativa de la gloria futura y el gozo de la redención completa tiene su contraparte aquí y ahora en sus implicaciones para la vida presente del creyente. Pues Juan añade que los hijos de Dios que tienen la esperanza de ver a su Señor se purifican a sí mismos así como él es puro (I Juan 3:3). Los Cristianos son llamados a la santidad y han de estar involucrados activamente en la auto-purificación. Ellos han de caminar en buenas obras, las cuales han sido preparadas de antemano, a lo cual han sido llamados (Efe. 2:10). ¿Pero cómo es posible visualizar esta actividad de los creyentes fuera de su cultura? ¿Está la santidad quizás restringida a la vida del alma? ¿O son la santidad y la purificación

2. Cf. H. Richard Niebuhr, *Cristo y Cultura* (New York, 1951), p. 208, quien deplora la insistencia de Agustín sobre la predestinación como si esta fuese una retirada de la doctrina que dice que Cristo es el transformador de la cultura. También la doctrina de la predestinación de K. Barth en la que todos son reprobados y también elegidos (cf. *Kirchliche Dogmatik*, II, 2, Zollikon-Zurich, 1942), en la que la reprobación nunca es final, pues la ira de Dios ha caído sobre Jesucristo, de allí que los hombres no puedan llegar al extremo de la separación final de Dios (II, 2, pp. 381-85).

un asunto meramente del culto? Plantear tales preguntas es contestarlas, puesto que los Evangelios y las Epístolas insisten en todas partes que los hombres serán conocidos por sus frutos, que la fe sin obras es muerta, que la calidad de la conversión de un hombre puede ser probada solamente por la pureza de su vida.

En la temprana iglesia post-apostólica estos dos lados de la verdad no siempre fueron mantenidos en balance. La iglesia era, en realidad, pequeña y sin fuerza, despreciada por un mundo hostil. Debido a la fuerte persecución y a la expectativa del pronto retorno de Cristo para redimirlos del poder de sus enemigos, estaban profundamente conscientes de la antítesis con el mundo. La cultura pagana era vista como una obra del diablo, de manera que los creyentes, en la batalla desigual por permanecer puros en una sociedad impura, rechazaron no solamente el circo y la arena, sino también la ciencia y la filosofía. Aunque el matrimonio no era condenado, el estado de no casado era considerado preferible, y la tendencia hacia el ascetismo era inconfundible. Esto vino a expresarse de forma marcada cuando Constantino proclamó la Cristianización del imperio, lo que hizo mundial a la iglesia, pero por causa de lo cual muchos creyentes de mente seria se retiraron del mundo. Movimientos tales como los Montanistas, los Novacionistas y los Donatistas testificaban contra la creciente ola de mundanalidad, pero no se les prestó atención. Esto era debido, en parte, a su énfasis de un solo lado pero también a la creciente mundanalidad de la iglesia. La iglesia tuvo éxito en convertirse en una iglesia mundial, contestando así superficialmente, al menos, a sus afirmaciones católicas, pero en el proceso se perdió su santidad

y unidad. Sin embargo, otorgó, por vía de concesión, el derecho de existencia al ascetismo y al monasticismo dentro de sus paredes, con la condición que los separatistas no reclamaran ser la única iglesia verdadera. El resultado fue que la antítesis cualitativa entre la iglesia y el mundo, lo santo y lo no santo, desapareció y se cambió en un rasgo cuantitativo de Cristianismo bueno y Cristianismo mejor. En consecuencia, el “mundo” perdió la connotación ética que conlleva en la Escritura, a decir, su rebelión y separación de Dios, y se convirtió simplemente en la esfera secular por fuera de la iglesia.

El mundo en esta perspectiva no es corrupto debido a la caída de Adán, sino que simplemente ha perdido la *donum superadditum*, el don sobrenatural de la gracia de Dios, ahora suplido por la iglesia, en cuya custodia se hallan los canales de la gracia. La naturaleza como creación no está caída ni es malvada sino solamente es la segunda mejor. El Cristianismo es algo añadido piramidalmente a lo natural, pero no entra en la vida como la levadura para transformarlo. La teología natural nos enseña acerca de Dios el Creador, el Proveedor y el Juez (ciertamente Platón y Aristóteles llegan hasta aquí) pero la Escritura es necesaria para conocer a Dios en la faz de Jesucristo. De esta forma Roma, que reclama para sí misma el apelativo de “Católica,” ha cambiado la catolicidad del Nuevo Testamento, que purifica y santifica el todo de la vida como su dominio propio, y ha colocado en su lugar un dualismo, que separa lo sobrenatural de lo natural. La salvación permanece siempre al lado de o por encima de lo natural, pero no entra en ello para transformarlo; la creación y la re-creación permanecen como dos entidades sepa-

radas. De esta forma se alcanza un compromiso entre lo natural y lo sobrenatural, entre el cuerpo y el alma, el mundo y la iglesia, el saber y el creer, la mortalidad y la religión. El Catolicismo Romano es el gran sistema de complementación, que provee el marco para este compromiso. La imagen de Dios complementa a una naturaleza neutral (algo como la idea pagana del *anima rationale*, el alma racional); las exhortaciones evangélicas complementan los preceptos morales comunes a toda la humanidad; la tradición complementa a la Escritura. La iglesia es la esfera de la religión, el mundo es el área de lo profano. Puesto que los miembros de la iglesia no pueden vivir en este mundo sin moverse en la esfera secular, se hace un intento para traer todo lo secular bajo el paraguas de la gracia manejado por la iglesia, para asegurar la salvación de sus miembros desde el vientre hasta la tumba, por el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, las órdenes, el matrimonio y la extremaunción.

La Reforma Protestante no buscó meramente limpiar la iglesia y liberarla de los errores doctrinales, sino que también buscó la restauración del todo de la vida. Esto conllevaba liberar la vida natural del hombre y las varias esferas en la sociedad del señorío de la iglesia. Mientras el Humanismo era un intento por proclamar la libertad del hombre de Dios y de toda autoridad, enfatizando la autonomía versus la heteronomía, los Reformadores estaban unidos en su pasión por la libertad para el hombre Cristiano, lo que significaba servicio sujeto a la Palabra del Señor. Solamente Cristo era considerado Señor de la conciencia. Para los Reformadores lo natural era santo lo mismo que lo espiritual, y la obra

del Padre en la creación era considerada de igual significado como la del Hijo en la redención. Cristo era para ellos un Redentor cósmico, aquel a través de quien todas las cosas son restauradas para con el Padre. Pues Dios amó tanto al *mundo*, este cosmos creado, que dio a su único Hijo (Juan 3:16). Los Reformadores eran partidarios de un Cristianismo sensato, saludable y robusto; no eran ellos ni excéntricos ni seres extraños, ni les era extraña alguna cosa humana. En realidad, tomaban el pecado más seriamente que la iglesia medieval, creyendo que todo el hombre había sido corrompido por la Caída y que el mundo estaba bajo maldición por causa del pecado. Sin embargo, no cometieron el error de condenar las cosas naturales como si fuesen impuras; creían en la restauración, la purificación y la consagración de lo natural, no en su negación o castigo. Por medio de la Reforma la relación mecánica de la naturaleza y la gracia fue suplantada por una relación ética, de manera que la restauración de la ley de Dios en todas las esferas de la vida se convirtió en el punto de interés del creyente.

Trágicamente, la Reforma no estaba unida en todos estos asuntos relacionados con la cultura, sino que se hizo aparente una grave inconexión. Por un lado, los Anabaptistas, en su búsqueda de salvación personal y de inmunización contra el mal se mostraron apasionados por erigir un reino de Dios sobre la tierra totalmente separado del mundo. Por otro lado, Lutero les dijo a sus discípulos que Cristo no había venido a cambiar alguna cosa externamente sino solamente a cambiar los corazones de los hombres. Para él, el Evangelio no tenía nada que ver con asuntos mundanos y el creyente no necesita el Espíritu Santo para cosas tan naturales como los negocios.³ De

esta forma Lutero pone límites al poder del Evangelio y minimizó la gracia de Dios. La re-creación permanece al lado de la creación, puesto que solamente la vida interior del hombre es cambiada por el Evangelio. Este típico dualismo Luterano ha continuado en Alemania hasta el día actual, siendo Barth y Brunner sus más elocuentes representantes.

Calvino, sin embargo, vio más claramente que la religión y la cultura no pueden ser separadas sin sufrir pérdida. Para Calvino, la gracia no era una complementación de la naturaleza como en el Catolicismo, no meramente un poder espiritual al lado de la naturaleza dejando a esta última intacta, sino que para él la salvación era la renovación del todo del hombre y la restauración de todas las obras de Dios. Al mismo tiempo, nadie podía acusar a Calvino de optimismo cultural, pues las virtudes negativas de llevar la cruz y la auto-negación reciben en verdad amplio énfasis en su exposición de la responsabilidad del Cristiano en este mundo.⁴ Pero mientras la Reforma Alemana fue principalmente una restauración de la verdadera adoración y del oficio del ministro, Calvino buscaba la restauración de toda la vida, en el hogar, la escuela, el estado y la sociedad. Para Lutero la Biblia era en verdad la fuente de la verdad de la salvación, pero para Calvino la

Escritura era la norma para toda la existencia.

No es necesario presentar una historia de la batalla del Cristianismo versus la cultura o de la relación entre el Cristianismo y la cultura tal y como es concebida por los grandes pensadores dentro de la iglesia.⁵ El objetivo de este libro está más bien restringido a la consideración de la crisis cultural contemporánea a la luz de la vocación del Cristiano de amar a Dios con todo su corazón, alma, mente y fuerzas. Las crisis culturales registradas en las Santas Escrituras fueron siempre el resultado de la apostasía. Vea el tiempo de los jueces, cuando no había rey en la tierra y cada hombre hacía lo que consideraba bueno en su propia opinión. Israel fue tan reducido que no tenía armas de guerra; no había espíritu para pelear por la libertad. Pero la verdadera causa de esta degradación cultural fue el alejamiento del servicio a Dios (cf. Jueces 17-21; I Sam. 2:12-36). Una referencia a la cautividad Babilónica en realidad está de más, y la decadencia cultural en los tiempos de Cristo estuvo asociada con el Fariseísmo y el legalismo. Que la nuestra es una religión de crisis, lo

3. H. Bavinck, *op. cit.*, p. 30, quien cita a Lutero, "Christus ist nicht gekommen, das er ausserlich etwas andere, sondern dass der Mensch inwendig in Herzen anderswerde. Mit weltlichen Sachen hats (das Evengelium) nichts zu thun... Christus will jederman bleiben lassen; allein wer vorhin dem Teufel gedienet hat, der soll forthin ihm dienen."

4. *La Institución de la Religión Cristiana*, III, Caps. 6-10.

5. Cf. Niebuhr, *op. cit.*, quien provee una excelente reseña de la relación del Cristianismo con la cultura en la historia de la iglesia. También el análisis filosófico de Emil Brunner de un gran número de aspectos culturales desde el punto de vista de su relación con el Cristianismo en su obra *Cristianismo y Civilización* (New York, 1948), 2 vols. También existe una magnífica obra en cinco volúmenes sobre la historia cultural del Cristianismo producida por los esfuerzos combinados de eruditos Holandeses, tanto Protestantes como Católicos: *Cultuur Geschiedenis van het Christendom* (Amsterdan & Bruselas, 1950).

mismo que una religión cultural, ha sido brillantemente presentado por Emil Brunner en las Conferencias Gifford de 1947 en la Universidad St. Andrews, publicadas bajo el título: *Cristianismo y Civilización*.

Es la presuposición del presente autor de que lo que fue bueno en la cultura Greco-Romana fue salvado por el Cristianismo en un punto cuando esto bueno estaba amenazado con la decadencia y la disolución en la plenitud del tiempo. Cristo salvó verdaderamente al mundo, incluyendo la cultura humana. Él inyectó nueva vida, nueva sangre, nueva vitalidad en la corriente de vida de la humanidad. Cristo hizo completo al hombre, redimió los agentes culturales, transformando también así la cultura. Es más, la Reforma Protestante fue la más grande revolución en la historia humana desde la introducción del Cristianismo. Este también llegó en un tiempo cuando la cultura estaba en crisis, y le dio a Europa un nuevo vigor. Y fue el Calvinismo el que salvó a la Reforma, el que la hizo efectiva en Europa Occidental y en América. El Calvinismo tuvo el coraje, en contraste con el Arminianismo y el Catolicismo, para mantener el consistente carácter sobrenatural de las Escrituras Cristianas, es decir, de confesar el Cristianismo en su forma más pura, sin compromiso.⁶ Al hablar de cultura, la forma adjetival del término “Calvinismo” se usa con el propósito de dirigir la atención del lector desde el principio a una formulación específica del Cristianismo, puesto que este

último término ha perdido bastante significado en nuestro día. Si el Neonaturalismo de la Escuela de Divinidad de Chicago pasa por Cristiano, o si el credo del Dr. Littlefair de la Iglesia Bautista de la Calle Fountain en Grand Rapids, Michigan, puede llamarse Cristiano, entonces el término ha perdido toda connotación histórica y uno tendrá, preferiblemente, que identificarse en el principio. De más está decir, además, que el adjetivo no es un genitivo, no indica la fuente de una cultura dada, sino que es cualitativo, indicando aquí la naturaleza de la cultura bajo discusión.

Es imposible en una obra como esta presentar una metafísica y una apologética completas del Calvinismo como sistema de pensamiento. Estas son asumidas como opciones vivas para la mente contemporánea Occidental: El postulado imposible del Positivismo, a decir, una neutralidad metafísica, es aquí rechazado, puesto que la neutralidad es en sí misma una “especie de metafísica escéptica” (cf. Brunner, *op. cit.*, Vol. II, p. 24). Ningún hombre, científico o cualquier otro, puede operar sin presuposiciones (*Es gibt Kein Voraussetzunglosigkeit*) y las presuposiciones del presente autor son expresadas en la cosmovisión Calvinista. Lo que se entiende por el término “Calvinismo” será presentado en la Parte Uno junto con una definición tentativa de cultura. La primera sección del libro cierra con una discusión de la relación entre la religión y la cultura y los efectos de la Caída.

La segunda parte de este libro presenta una orientación histórica de la concepción Calvinista de la cultura tal y como es presentada por Agustín, Calvino, Kuyper y Schilder, sobre la base de su entendimiento

6. B. B. Warfield, *El Plan de Salvación* (Grand Rapids, 1925); también, H. Bavinck, “Openbaring en Cultuur,” en *Wijsbegeerte der Openbaring* (Kampen, 1908), pp. 207-32.

de la Escritura. Los últimos dos son ambos representantes del Calvinismo Holandés, y por tanto tienen particular relevancia para la comunidad Reformada. Pero debido a su pensamiento germinal sobre el problema de la cultura, puede ser de verdadero valor una introducción de su pensamiento al estudiante promedio Americano y al laico interesado, puesto que la barrera del idioma es más bien desalentadora lo mismo que lamentable.

Finalmente, la tercera sección del libro busca alcanzar algunas conclusiones, sobre la base del estudio histórico y de la información de la Escritura, con respecto a la responsabilidad cultural de los creyentes sobre la base de su relación pactal con Dios en Jesucristo. El autor está grandemente preocupado por el surgimiento alarmante, incluso en círculos Reformados de hoy, de la retirada pietista del mundo y por la negación Anabaptista del llamado cultural Cristiano. Dada que el mandato misionero de la iglesia, dado en la gran comisión, debiese ser su principal interés, ¿cómo se muestra el creyente como un recluta de Jesucristo en su vocación diaria? ¿Tiene el discípulo del siglo veinte el derecho a descartar el mandato cultural, dado dos veces a la raza humana por Jehová mismo? ¿Estamos justificados de entregar el mundo y la cultura en las manos de los enemigos de Dios? ¿Qué es el mundo? ¿Cómo se ajusta la gracia común dentro del cuadro? ¿Cómo debemos pensar de la antítesis en conexión con la cultura? ¿Qué tan lejos se extiende el Reinado de Cristo? ¿Es el evangelio adverso a la cultura, o define éste el verdadero fin del hombre? Si es así, entonces el hombre completo debe buscar el bien, definido como tal por la voluntad de Dios. ¿No debiese la obligación del hombre convertirse en su gozo? ¿No ha

de ser asumida su tarea como un privilegio? ¿No cumple el amor la ley y libera así al hombre para disfrutar la libertad de los hijos de Dios?

Otro mal que está amenazando a la iglesia es simplemente una repetición de la gran tragedia histórica que siguió a la proclamación de Constantino (*vide supra*). Están aquellos que meterían el mundo dentro de la iglesia y otros que meterían la iglesia en el mundo. Por un lado, se derriban las barras y no se mantiene el reinado absoluto de Cristo. Las personas que no renunciarían con juramento a cualquier otra alianza son, sin embargo, recomendados para la membresía en la iglesia. Pero Juan el apóstol hace pública una severa advertencia contra aquellos que niegan que Jesucristo ha venido en la carne, como es el caso con los Masones y otros Modernistas, diciendo que pertenecen al anticristo. Hay una tendencia en boga por reducir los requerimientos para la membresía de la iglesia a aceptar a Cristo aparte de la cultura Cristiana. Por otro lado, el optimismo cultural resulta en pretensiones extravagantes por las bendiciones de la gracia común que se supone han de ser disfrutadas promiscuamente y sin diferencia con el mundo. En esta escuela de pensamiento es ensalzada la virtud de la razón y su cualidad de producir cultura. Se nos dice que es la razón, lo que distingue al hombre del animal, la que produce cultura, lo que vincula al hombre con lo divino.

La escuela Idealista pone su fe en la actividad espiritual del hombre. Cree que la razón como tal eleva al hombre y le da una afinidad divina con los hombres de mentalidad amplia quienes producen nuestro arte y nuestra ciencia. Es también culpable de la

ilusión de que la razón como tal producirá la verdad y la bondad y le dará al hombre dignidad y libertad. Olvida que la actividad espiritual como tal, y también la razón, pueden ser empleadas tanto para fines diabólicos como para fines piadosos. “El principio del humano verdaderamente bueno, de la bondad y la verdad es más alto que la razón. No yace dentro de la esfera de lo formal, no en un *aquello*, sino en un *qué*, no en la posesión y uso de poderes espirituales, sino en el uso correcto, en la relación correcta, en la decisión correcta, en aquella auto-determinación que es acorde con la voluntad de Dios.”⁷

La cultura, entonces, no es el criterio de nuestra humanidad, y los logros culturales no restauran al hombre a su verdadero fin, vea a los hijos de Lamec supliéndole a su padre de los instrumentos para la auto-glorificación. Los hombres han de volverse nuevas criaturas a través de Cristo (II Cor. 5:21) con el propósito de recobrar la verdadera perspectiva humana, de aquello que es verdadero, bueno y bello. La cultura, entonces, puede ser o impía o piadosa, dependiendo del espíritu que la anima. El pecado no ha destruido la relación que como criatura el hombre tiene con su Hacedor, quien le hizo una criatura cultural con el mandato de poblar y sojuzgar la tierra. El pecado no ha destruido el impulso cultural en el hombre para regir, puesto que el hombre es un portador de la imagen del Soberano de cielos y tierra. Tampoco el pecado ha destruido el cosmos, el cual es el taller y el patio de recreo del hombre. Así pues, la cultura es un deber para los portadores de la imagen de Dios, pero será o una demostración de fe o una de apostasía, o una que glo-

rifique a Dios o una cultura que le desafíe. La tesis de este libro es que si confesamos conocer a Dios en la faz de Jesucristo, si por gracia hemos dicho, “en tu luz veremos la luz,” entonces no podemos tener verdadera comunión con la cultura impía y apóstata de nuestro día, aunque debemos asociarnos con los hombres del mundo. Ciertamente, estamos en el mundo pero no somos del mundo.

7. E. Brunner, *op. cit.*, I, p. 69.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE CULTURA

La cultura es a menudo concebida con demasiada estrechez. De esta forma, a la definición resultante le falta tanto alcance como percepción, amplitud y profundidad. Hay gente, por ejemplo, que identifica la cultura con el refinamiento de los modales, la cortesía social y la urbanidad, con el barniz de la sociedad formal. Para otros, es sinónimo de buen gusto en el decorado interior, la pintura, la música y la literatura. Pero tal cultura individual no es concebible sin la cultura de la sociedad como un todo, pues la persona completamente culturizada es un fantasma, como nos lo recuerda T. S. Eliot.¹

Sin embargo, la idea de que el desarrollo del aspecto artístico, científico o social de la naturaleza del hombre constituye la cultura es totalmente demasiado estrecha. El hombre completo debe estar involucrado, y todos los aspectos de la vida humana tienen relación con el asunto. Por lo tanto, William T. Herridge está en lo correcto cuando dice que “Una persona totalmente culturizada es una quien se

halla completamente madura en todos los aspectos de su vida, de manera que es capaz de cumplir el propósito de su creación.”² Esto es en alguna manera reminiscencia de la famosa idea de Matthew Arnold de que la cultura es la “búsqueda de nuestra perfección total por medio de escudriñar para conocer, sobre todos los asuntos que más nos interesan, lo mejor que ha sido pensado y dicho al respecto en el mundo.”³ La cultura recomendada por Arnold es, por encima de todo, una operación interior, “buscando desinteresadamente en su meta hacia la perfección ver las cosas como realmente son” (*Ibid.*, p. 37). La cultura, para Arnold, es un estudio de la perfección, para hacer que prevalezcan la razón y la voluntad de Dios. Pero mientras la religión y la cultura dicen que la perfección humana es interna, la cultura va más allá de la religión al buscar el desarrollo armónico de todos los poderes que conforman la belleza y que es digno de la naturaleza humana

1. *Notas para una Definición de la Cultura* (New York, 1949), p. 21.

2. “Cultura,” *La Reseña Presbiteriana*, IX, p. 389, citado por H. H. Meeter en *Calvinismo* (Grand Rapids, 1939), p. 80.

3. “Un Ensayo sobre Cultura Política y Social” en *Cultura y Anarquía* (New York, 1897), p. XI.

(*Ibid.*, pp. 8-10).

Arnold, como incluso los liberales admitirán hoy, yerra en dos direcciones, a decir, concibe con demasiada estrechez tanto a la religión como a la cultura. Para él la idea dominante de religión es aquella de conquistar las faltas obvias de nuestra naturaleza animal y de la naturaleza humana sobre el lado moral (*Ibid.*, p. 19). Sin embargo, la religión, como se demostrará en el siguiente capítulo, es un asunto de mucha “mayor profundidad y un proceso más complejo” de lo que Arnold supone.

Con respecto a la cultura, la cual en verdad busca la perfección en el sentido de realización, Arnold es demasiado ingenuo cuando habla de ella como dulce y llena de luz. Pues la cultura no es lo opuesto a la depravación. Una sociedad caracterizada por la reflexión, sensibilidad a la belleza, inteligente y viva, no necesariamente llena el estándar divino (cf. Pablo, Romanos 1:21ss.; 3:10ss.). La fe de Arnold en la cultura Helénica como una cura para el anarquismo de la libertad por la libertad misma es patética. Lo que Arnold, como un Helenista e intelectual liberal no comprendió, es el hecho de que la contemplación intelectual y la razón no determinan el curso de la vida del hombre, que no son la fuente principal de la acción. Él fracasó en aceptar la doctrina bíblica de que los asuntos de la vida brotan del corazón (Prov. 4:23). En consecuencia, él es básicamente sub-Cristiano en su pensamiento.

Arnold falló en ver aquello que Emil Brunner vio y estableció con claridad, que la cultura como tal no puede salvarnos. La cultura como tal no humaniza al hombre, aunque es cierto que sin cultura un hombre

no puede ser humano. “Entonces, la civilización y la cultura, no son en sí mismas lo opuesto al mal y a la depravación. Se pueden convertir en los mismos instrumentos del mal y en fuerzas negativas, como en cierta medida siempre lo han sido... en sí mismas no garantizan el carácter verdaderamente humano de la vida.”⁴

Otro serio defecto en la concepción de Arnold es su restricción de la cultura al mejoramiento y perfección del hombre en sí. Es totalmente humanista, centrado en el hombre. No hay apreciación en esta concepción del llamado del hombre a sojuzgar el universo y a regir sobre él en el Nombre de Dios. Arnold deploraba el hecho que la universidad produjera ingenieros, mineros, arquitectos y fallara en producir dulzura y luz. Él es, en este respecto, de la misma opinión con Newman quien mira como la meta de una educación liberal la producción de caballeros, de eruditos y del refinamiento en general. Pero esto no alcanza la misma meta de la cual hablan estos eruditos en términos tan entusiastas, a decir, de ver la vida completa, de alcanzar la integración y la unidad del carácter. Pues la cultura concierne al ambiente del hombre lo mismo que al hombre mismo. No es meramente aquello que hace a la vida digna de vivirse, sino que incluye todas las actividades características de un pueblo.⁵

Lo que es más, la cultura, en el sentido de este libro, no es solo el logro de nuestro mundo Occidental contemporáneo. Los antropólogos culturales nos han enseñado que aún cuando la civilización Occidental no había penetrado en un área dada, todo

4. *Cristianismo y Civilización*, Vol. II (New York, 1949), p. 129.

5. T. S. Eliot, *op. cit.*, pp. 26, 30.

pueblo primitivo tiene su propia cultura peculiar.⁶ En la medida en que el hombre resuelve sus problemas nutricionales, reproductivos e higiénicos al producir un ambiente secundario y lo transmite a la siguiente generación, en esa medida tiene una cultura. También están la costumbre, la tradición, el orden y la ley – todas estas son formas de sancionar la conducta humana. Además, puesto que el sustrato material ha de ser mantenido, toda cultura tiene también algún tipo de organización económica.⁷ La cultura, entonces, no pertenece exclusivamente a las así llamadas naciones *civilizadas*, sino que es la actividad del hombre como portador de la imagen de su Creador al formar la naturaleza para sus propósitos. El hombre es una criatura cultural, y la civilización es meramente el lado externo de la cultura.

Sin embargo, nuestra delineación negativa todavía no está completa. La cultura no es algo neutral, sin connotación ética o religiosa. El logro humano no ocurre sin propósito sino que busca alcanzar ciertos fines, los cuales son buenos o malos. Puesto que el hombre es un ser moral, su cultura no puede ser amoral. Debido a que el hombre es un ser religioso, su cultura también debe ser orientada religiosamente. No hay cultura pura en el sentido de ser religiosamente neutral, o sin valor ético positivo o negativo. Aunque la realización de los valores en una cultura puede parecer, en la superficie, estar interesada meramente con lo temporal y lo material, esto es

solamente apariencia, pues el hombre es un ser espiritual destinado para la eternidad, exhaustivamente responsable para con su Creador-Señor. Todo lo que hace está involucrado en el todo de su naturaleza como hombre. Ciertamente esto parece como si la búsqueda de valor estuviese dominado por el geocentrismo del hombre, el cual es puramente antropocéntrico, sin embargo hay una dimensión más profunda del ser del hombre, la cual está vitalmente involucrada en su actividad como criatura cultural. Esta cuestión es digna de un tratamiento separado.⁸ Podría preguntarse, dice Eliot, si la cultura no es la encarnación de la religión de un pueblo (*Op. cit.*, p. 26).

La cultura, sin embargo, no incluye a la religión. La noción de que lo hace es el error básico de prácticamente todos nuestros antropólogos culturales, cuyo hecho puede ser averiguado estudiando cuidadosamente cualquier otro estándar de antropología por autores tales como Vander Leeuw, Malinowsky y otros.⁹ También, Matthew Arnold da la impresión que la cultura es más inclusiva que la religión. Pero la noción básica que subyace en esta posición niega el Cristianismo y es completamente naturalista. Pues la posición del antropólogo cultural es que la religión es simplemente una proyección del espíritu humano, un intento por manipular lo oculto por medio de la magia, o, en cual-

6. E. B. Tylor, *Cultura Primitiva* (Londres, 1891).

7. Bronislaw Malinowski, *Una Teoría Científica de la Cultura y Otros Ensayos* (Imprenta de la Universidad de Carolina del Norte, 1944), pp. 36-40.

8. Véase el siguiente capítulo y la tercera parte de este libro en el cual esta presuposición básica será más ampliamente explicada y motivada.

9. Cf. John A. Hutchinson, *Fe, Razón y Existencia* (New York, 1956), p. 207, donde el autor sostiene que la cultura puede ser “diseccionada en partes significativas – ley, gobierno, religión, tecnología...” “

quier caso, que el hombre crea a los dioses a su propia imagen, convirtiéndola así en un logro cultural. Esta es también la actitud general del religioso liberal, quien usa la religión para alcanzar las metas ideales del hombre tales como la paz del mundo, un mundo sin temor, un mundo sin necesidades, una sociedad bendecida de un tipo u otro en la cual todos los hombres son felices. “De esta manera la religión se ha convertido en una mera función de la comunidad o del estado... la religión está siendo considerada más y más como un mero medio hacia un fin más alto.”¹⁰

La razón por la cual la religión no puede ser resumida bajo la cultura es el hecho que mientras el hombre como un ser religioso trasciende todas sus actividades bajo el sol, la cultura no es sino un aspecto de la suma total de estas actividades y sus resultados al formar la historia. Aunque una cultura dada sí forma al hombre individual, no obstante el hombre, como ser cultural, precede a su cultura y es el creador de cultura. Pero la fe religiosa es necesaria para entender el destino humano. Y el hombre en su fe está pactalmente relacionado con un Ser que es trascendente, y, debido a esta relación pactal, la que constituye la verdadera religión, el hombre tiene un destino eterno, que trasciende la cultura. El significado de la vida no yace en la cultura como tal, sino que la cultura deriva su significado de la fe del hombre en Dios; nunca es un fin en sí misma, sino siempre un medio de expresar la fe religiosa de uno.¹¹ Por supuesto, debiese entenderse claramente que esta posición no niega la influencia de la cultura sobre la religión, la

cual es patente a cualquiera que esté al corriente con las variadas formas de adoración entre los Protestantes de diferentes países, y las muchas expresiones de religión en el paganismo. La religión ha desarrollado sus propias instituciones peculiares las cuales son formadas culturalmente, sus hábitos y costumbres, normas, dogmas de conducta, disciplina y lugares de adoración. Ha usado varias artes en la adoración como la música, la danza, la escultura y la arquitectura. Todo esto simplemente indica la relación cercana entre las dos, pero no da pie para clasificar la religión bajo la cultura.

Se torna ahora imperativo definir la cultura más positivamente. Brunner en sus conferencias Gifford usa los términos *cultura* y *civilización* de manera intercambiable, y en el lenguaje ordinario esta es una utilización aceptada. Sin embargo, *civilización* puede usarse en un sentido más estrecho cuando se utiliza para designar las “formas de vida social más avanzadas, quizás más urbanas, técnicas e incluso más antiguas.”¹² Sin embargo, es preferible hablar de cultura, distinguiéndola de civilización, la cual señala a un grado de

11. Emil Brunner, *op. cit.*, Vol. II, pp. 132, 133; cf. también B. E. Meland, *Fe y Cultura* (New York, 1953), p. 47.

Nota: El hecho que yo cite de las obras de estos teólogos, los cuales ambos, entre muchos otros a los que se refiere este libro, niegan la fe Cristiana ortodoxa, no implica mi aprobación de su teología, pero en esta materia formal del lugar de la cultura y la religión ellos están, a mi juicio, en lo correcto. Y hay muchas declaraciones de Brunner y Niebuhr *et al.*, con las cuales uno puede estar de acuerdo, hasta cierto punto, aunque uno rechace sus presuposiciones filosóficas y sus sistemas teológicos.

10. J. Gresham Machen, *Cristianismo y Liberalismo* (Grand Rapids, 1946), pp. 150, 151.

desarrollo cultural, como el esfuerzo humano total por sojuzgar la tierra junto con sus logros totales en cumplir la voluntad creativa de Dios. Cuando el gran Creador al final de su semana de labores declaró buenas todas las cosas, no las había producido hasta el punto de su realización perfecta. Sino que hizo al hombre su colaborador y Dios le bendijo y dijo: “Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.” (Gén. 1:28) Además, Dios le dio al hombre el poder y uso de todas las plantas, árboles, animales y de toda cosa viviente. Y cuando Adán fue colocado en el Paraíso se le dio el mandamiento de arreglar (cultivar y labrar) y guardar el jardín de Edén. Después del diluvio, cuando Dios hizo su pacto con Noé y en él con toda la raza humana, leemos: “Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, y les dijo: Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra.” (Gén. 9:1) Además Dios hizo al mundo animal para que sirviera al hombre, y le dio la prerrogativa de usarlo todo para el bien, restringiéndole solo en el asunto de comer alimento animal con la sangre. Y, al mismo tiempo, Dios instituyó una autoridad central para ejecutar a los asesinos de entre los hombres (Gén. 9:6). La Biblia también nos cuenta sobre el desarrollo cultural temprano en la familia de Caín, a decir, la edificación de una ciudad, la invención de instrumentos musicales, la espada, la vivienda movable. Naturalmente, la capacidad del habla no es el resultado de la cultura, pues la Biblia presenta al hombre como portador de la

imagen de Dios, quien ha recibido el don del habla junto con su condición de criatura. Sin embargo, esto no significa que el lenguaje no esté sujeto a formar culturales o que no haya espacio para el mejoramiento o el desarrollo, por ejemplo, en el arte de la oratoria y la persuasión.

Originalmente el término “cultura” no tenía la connotación amplia que hoy conlleva. Es un término derivado del latín “colere,” el cual significa simplemente la labranza o cultivo del suelo. Esta es la idea de la Escritura cuando leemos que Dios colocó a Adán en el Huerto para que lo “labrara.” Denota la labor otorgada sobre la tierra para prepararla para la siembra (Gén. 2:15). El hombre iba a trabajar persistentemente la buena tierra de manera que bajo la bendición de Dios pudiera producir su fruto. A esto le llamamos *agricultura*. También hablamos del cuidado de abejas como *api-cultura*, el de las aves como *avi-cultura* y el de los caballos, *equi-cultura*. Esta lista podría extenderse indefinidamente, en la medida en que el hombre ha traído el mundo de las cosas creadas bajo el cultivo y la explotación. Hoy usamos la palabra “cultura” con respecto a cualquier labor humana realizada sobre la creación de Dios en su sentido más amplio, incluyendo al hombre mismo (la cultura de la voz, el físico culturismo, etc.), por lo cual recibe formas históricas y es refinada a un nivel superior de productividad para el disfrute del hombre. La cultura, pues, es cualquier y todo esfuerzo y labor humanas gastados sobre el cosmos, para desenterrar sus tesoros y sus riquezas y traerlas al servicio del hombre para el enriquecimiento de la existencia humana y para la gloria de Dios.

Como tal, la cultura es siempre una

12. H. Richard Niebuhr, *Cristo y Cultura* (New York, 1951), p. 32; también Christopher Dawson, *Religión y Cultura* (New York, 1947), p. 47.

empresa humana. El animal no es una criatura cultural. Los animales no viven por ninguna otra ley que aquella del instinto, y esos instintos producen los mismos resultados perennemente y por siempre. Una ciudad es el producto de la cultura, pero una colmena y un hormiguero no son producto de la cultura. “Cualesquiera que sean las sorprendentes analogías con la cultura humana que puedan encontrarse en la vida de los animales – el embalse de los castores, el estado de las hormigas, el así llamado lenguaje y juegos de los animales – ellas son meras analogías y no comienzos de cultura y de vida civilizada. Ellas están todas vinculadas a las necesidades biológicas, como el alimento, la procreación y el abrigo. Solo el hombre puede trascender estas necesidades por medio de su imaginación creativa, y por la idea de algo que todavía no es pero debiera ser: por las ideas del bien, de la justicia, la belleza, la perfección, la santidad y la infinitud.”¹³

Debiésemos ser muy claros sobre esta distinción entre el hombre y el animal, especialmente por el hecho que se está volviendo muy común hablar del hombre como si este perteneciese al reino animal. No hay justificación para esto desde el punto de vista Cristiano y bíblico. Es cierto, claro, que los Padres Latinos hablaron del *animal rationale* (alma racional) y que la Biblia habla del hombre como un *ser viviente* igual como se refiere a los animales como *seres vivientes*, pero esto dista mucho de la forma de pensar naturalista y evolucionista en el que el hombre es considerado como una especie separada en el mundo animal, sobre la base de su similitud anatómica, fisiológica y biológica. Ciertamente

esta no es una forma de pensamiento, o de expresión sobre uno mismo, escritural, y ninguna cantidad de presión científica debiese llevar al hijo de Dios a este punto de humillarse ante el mundo. Esto no es meramente un asunto de hechos y observación, sino de verdadera interpretación lo cual es un asunto de fe.

Más bien uno deberían comenzar desde el otro extremo. El hombre es un ser espiritual, tanto está él constituido de esta manera que vive en relación pactal con el Creador. Él fue creado a la imagen de Dios. Como tal, es moralmente responsable por sus acciones y obligado por responsabilidad a buscar el bien; él es también racionalmente capaz de comprender el significado de la vida y obligado por responsabilidad a funcionar en el ámbito de la verdad; es una criatura cultural, uno que es capaz y llamado a re-crear, a re-producir, a formar artísticamente y a moldear la creación a su voluntad, obligado con responsabilidad a funcionar en el ámbito del poder, a buscar la armonía y la belleza y a tener dominio sobre la tierra. Esta criatura magnífica es una réplica, un análogo de la bendita Trinidad que le hizo. Así, el hombre como criatura racional refleja al Hijo eterno, quien es la Verdad, la Sabiduría y el Revelador de Dios. Como criatura moral, funcionando en el ámbito de lo santo, el hombre es un reflejo del Espíritu de santidad y de santificación, por medio de quien todas las cosas son inspiradas y vigorizadas. Y como criatura cultural el hombre es análogo al Padre, quien es Rey para siempre, quien creó el mundo por medio de su poder. Sin embargo, el hombre funciona en estas varias esferas en la unidad de su oficio, como representante de Dios. Así, el hombre fue colocado en este mundo creado para

13. E. Brunner, *op. cit.*, II, p. 127.

tener dominio en el nombre de Dios, para traer a su realización y plenitud este glorioso cosmos, para regir sobre todo a favor de la causa de Dios. Este era su oficio, su depósito, su obligación. Este oficio tiene tres facetas: profeta, sacerdote y rey, las que nunca pueden funcionar separadamente sino solo en unidad y concierto. Pues es el hombre como profeta quien conoce la verdad y como sacerdote quien ama a su Dios, quien es llamado como rey a sojuzgar el universo y a tener dominio sobre él.

Científicamente cuán patéticamente inadecuado, y religiosamente irresponsable, es llamar a esta gloriosa criatura, quien es un poco inferior a Dios (Sal. 8:5), y para quien los ángeles son espíritus ministradores (Heb. 1:14), un animal. Y simplemente es una defensa poco convincente decir, “bueno, hablando en términos de la zoología el hombre es un animal.” Esto es pura redundancia y, de cualquier forma, no tiene significado definitorio. El hombre puede tener un cuerpo similar al de un animal, puede tener funciones como las de los animales, pero hay un gran abismo entre el hombre y el animal y no puede trazarse un puente entre ellos. Brunner nos recuerda que “incluso donde el hombre está vinculado a las necesidades biológicas actúa en una manera que trasciende la mera utilidad y le otorga a su accionar un sello humano. Él no se “alimenta” como los animales, él come; ornamenta sus vasijas, sus instrumentos, su casa, establece y observa costumbres, explora la verdad indistintamente de la utilidad, crea cosas hermosas por el puro gozo de la belleza” (*Ibid.*, Vol. II, pp. 127, 128). El hombre vive por ideas e ideales; es una criatura de fe. Su espíritu trasciende lo físico y la necesidad biológica, y este espíritu es la fuerza formativa que crea

cultura.

Uno debiese también observar la diferencia entre los actos instintivos de un animal y los actos culturales del hombre. El primero permanece sin cambios de generación en generación, pero el hombre como criatura, haciendo historia, desarrolla su obra y a sí mismo en esa obra. Aunque puede haber alguna similitud externa entre el hombre y el animal, entre el esfuerzo cultural de uno y las labores instintivas del otro, son básicamente totalmente diferentes. El hombre es libre. El animal está limitado, está restringido por la ley del instinto. Una avispa, por ejemplo, ha estado picando a sus víctimas las orugas a lo largo de los siglos de la misma manera, pero un cirujano mejora sus métodos y sus herramientas con el tiempo; además él tiene la opción de ser aquel cirujano o un granjero, o cualquier cosa que él escoja. Las aves construyen sus nidos de acuerdo a un patrón que es instintivo, pero el hombre ha desarrollado sus métodos de construcción desde el refugio primitivo hasta las maravillas de la arquitectura que se encuentran a través del mundo. Y, como fue explicado arriba, los animales no tienen otra meta reconocible que satisfacer la necesidad biológica; pero el hombre tiene un propósito espiritual, él tiene un ideal cultural trascendente, y su misma cultura le revela como un ser que trasciende la naturaleza y lo temporal. Por lo tanto, es inconcebible que alguna parte de su cultura, a decir la ciencia en este caso, pueda definir al hombre en su esencia o su totalidad; pues la misma ciencia es una expresión del hombre, un aspecto de la transformación cultural que realiza a la naturaleza. El hombre como ser cultural crea la ciencia, pero la ciencia, en una de sus facetas, en este caso la biología, no

puede definir al hombre.

La cultura, debería observarse, es una empresa social; no es realizada en aislamiento, sino a través de la interacción y cooperación de los hombres en comunión. Claro, es posible para algunos Robinson Crusoes solitarios formar cosas y tener una forma de vida civilizada, pero fue capaz de erigir una tienda debido a su pasado entrenamiento cultural y a los muchos objetos culturales rescatados del naufragio. La familia es la unidad más pequeña y simple de la sociedad, y la fuente real de cultura. Si esta fuente permanece pura, la cultura del hombre es prometedora; pero si se contamina, todo el resto se volverá polvo y cenizas, puesto que el hogar es el fundamento de la estructura social entera. “Por lo tanto, no es la actividad espiritual impersonal,” dice Brunner, “no es la creación espiritual como tal, sino que es la formación de verdaderas relaciones sociales personales, lo que es la base de la verdadera cultura. Hay más cultura real en una vida familiar verdaderamente humana sin arte ni ciencia que en los logros más altos del arte y de la ciencia sobre la base de la vida familiar abandonada y las relaciones sexuales degeneradas” (*Ibid.*, II, p. 133).¹⁴ La cultura, entonces, abarca a todo el hombre, no meramente como un individuo, sino como miembro del organismo humano, y por tanto, en sus varias relaciones para con otros hombres, y en las diferentes instituciones que son así creadas, la institución del hogar, de la sociedad, con sus relaciones entre empleador y empleado, el capital y el trabajo, el comercio y la industria, la educación y la ciencia, la política y el

gobierno.

La cultura ha sido definida como humana y social. Un río es naturaleza, pero un canal es cultura; la capacidad del habla es naturaleza, pero un drama de Shakespeare es cultura; un caballo es naturaleza, pero un experto trotador es cultura; un cerdo es naturaleza, pero un berraco Duroc Jersey pura sangre que gana el listón azul en una feria es cultura; y así uno podría continuar. Sin embargo, como individuos que se encuentran a sí mismos dentro de la corriente cultural, somos formados por ella. La cultura es el ambiente secundario por el cual somos formados, y es ineludible. Esto está involucrado en el hecho que la cultura y la existencia social son inseparables. La cultura influencia al individuo a través de la costumbre, que es el aspecto social del hábito. Mientras más primitiva la cultura, más absoluta la autoridad de la costumbre. Sin embargo, ningún hombre es totalmente determinado por la costumbre en su cultura, puesto que él mismo es un agente moral, capaz de actuar y de formar cultura, de impregnarla con nuevas ideas e ideales, y de revigorizar su lánguido espíritu. Además, la variedad de patrones culturales no es meramente un reflejo de los variados tiempos y climas sino también un reflejo de la libertad del hombre como agente y como sujeto cultural.

Ya se ha mencionado, en nuestro esbozo negativo, que la cultura nunca es neutral, que debe ser patente a todos que la cultura está interesada en los fines. A la cultura le atañe el mundo de los valores y todas las “Culturas están irreductiblemente orientadas hacia los valores.”¹⁵ Pues no entendemos por cultura meramente la acción histórica del hombre y su poder

14. Cf. K. Schilder, *Christus en Cultuur* (Franeker, 1953), p. 73.

modelador al sojuzgar la tierra y traerla al punto de su fructificación plena, sino que la cultura también se llega a expresar en patrones definitivos de vida los cuales representan ciertos ideales. Claro, los Griegos nos proporcionan un excelente ejemplo de cultura en este sentido. Ellos hablaban del alma bella en el cuerpo bello como el propósito más alto de la cultura humana. Eran Humanistas y paganos, totalmente orientados a este mundo en sus aspiraciones culturales. Así también, el hombre moderno, ya sea consciente o inconscientemente, está buscando el hombre perfecto en la sociedad perfecta, y al final, esta sociedad debe tener como hábitat un mundo perfecto, el cual está siendo preparado por la ciencia moderna. Los fines que el hombre visiona en su esfuerzo cultural trascienden lo biológico, lo económico y lo puramente social, en vista del hecho que el hombre es un ser moral y espiritual.

En este sentido la cultura tiene una perspectiva que trasciende al hombre, una zona que se extiende hacia lo divino.¹⁵ Niebuhr dice que no solamente concebible sino también evidente que los hombres en su cultura laboran y producen por motivos que trascienden la existencia humana (*Op. cit.*, p. 35). Es especialmente cierto de los primitivos que la cultura para ellos es una actividad sagrada, un ejercicio en la esfera de la religión.

Hay en realidad una sensibilidad en el esfuerzo cultural del hombre natural, un sentido de deidad, incluso una añoranza

por las cosas del espíritu. Sin embargo, en su condición apóstata, las demandas de vida y la tendencia pragmática de hacer todo para su propio placer son tan grandes que la cultura tiende a convertirse en un asunto totalmente centrado en este mundo. De allí que podamos decir que la cultura apóstata en todas sus formas esté interesada con lo temporal y la realización material de valores. El hombre busca realizar en este mundo aquello que es bueno para sí mismo como un ser en el tiempo. Él transforma la naturaleza, usa los animales y los objetos culturales no meramente para satisfacer sus necesidades básicas, sino también para estampar su idea e ideales sobre la materia. Él tiene un anhelo por la verdad, la belleza y la bondad y expresa este deseo en la música, la poesía, la pintura, y da expresión a sus aspiraciones culturales edificando catedrales, mezquitas o pagodas. Tiene visiones de orden y justicia y las expresa en leyes escritas, gobiernos organizados y un vivir diario ordenado. Sin embargo, el impulso cultural en el hombre no se satisface con suplir de comodidades modernas a la existencia humana, de proporcionarle entretenimiento y diversión al hombre. Como se dio a entender arriba, el hombre se afana por ser el amo del mundo, el soberano de todo lo que examina, el rey del universo; él quisiera ser señor y soberano sobre todo lo que existe bajo el sol.

Ahora debería ser claro que la respuesta bíblica es la única que explica este impulso y este sentido de llamado en el hombre moderno. Pues la cultura es el cumplimiento del proceso de modelado con propósito de la naturaleza en ejecución de la voluntad creativa de Dios.¹⁷ El hombre como criatura cultural es un análogo del gran Arquitecto y Artista del universo. Por

15. John A. Hutchison, *Fe, Razón y Existencia* (New York, 1956), p. 209.

16. C. A. Van Peursem, *Cultuur en Christelyk Geloof* (Kampen, 1953), p. 48.

lo tanto, el hombre como criatura es un co-obrero con Dios en el proceso de traer la creación a su plena realización. Claro, él no es un cooperante, ni tampoco es un tonto ciego. El hombre es un instrumento quien es consciente de lo que está haciendo. Pero debido a la caída del hombre en el pecado, no está más dispuesto a admitir las demandas de su creador o a servir a Dios. Sin embargo, los resultados del pecado deben esperar para una posterior discusión, pero es debido a la caída del hombre que su cultura es apóstata y se halla en un estado de crisis continua. Pero, la cultura como tal, es un don de Dios al hombre lo mismo que una obligación. Los Alemanes tienen una frase para ello, *Gabe und Aufgabe*. Así, el hombre fue de una vez siervo e hijo. El hombre permaneció en esa relación para con su Hacedor, en la cual conocía a Dios como su amigo, y le amaba como su Padre. Al mismo tiempo había recibido dominio sobre todo el mundo creado de Dios, para ser señor y amo en nombre de su Dios. Para este fin él había de poblar la tierra con su especie y cultivarla. Este no era un asunto de preferencia sino de precepto divino y penetró en la misma constitución del hombre, de manera que el hombre es esencialmente un ser cultural. El impulso cultural, la voluntad de regir y de tener poder es increado. Este no es demoníaco, o satánico, sino divino en su origen. Ciertamente es que los hombres pueden hacer mal uso y abusar del poder después de la entrada del pecado en el mundo, pero decir con Lord Acton que todo el poder corrompe y que el poder absoluto corrompe absolutamente, lo cual se cita promiscuamente por hombres

que deberían conocer las Escrituras, no es sabiduría sino locura y confusión. Pues el poder pertenece al hombre en virtud de su creación como una criatura cultural. Él fue hecho para funcionar en el ámbito del poder y para desarrollar su poder a su más alto potencial – ¡para Dios, claro! ¡Y allí está la fricción! Los hombres olvidan continuamente el original divino en el Paraíso y dan por sentada la condición del Paraíso perdido como normativa.

Sin embargo, si uno va a apreciar verdaderamente el significado de la cultura y su importancia suprema para la raza humana, uno no debe olvidar que el instinto y llamado cultural del hombre no pueden nunca ser divorciados de su relación de pacto con el Creador. Pues en aquel pacto, el cual llamamos religión, el hombre fue llamado a amar al Señor con todo su corazón, alma, mente y fuerzas. Pues el hombre, la criatura cultural, es también el profeta de Dios, quien debe hablar la verdad concerniente a la realidad y proclamar la gloria de su Hacedor. Él también era un sacerdote para su Dios, llamado a vocalizar la alabanza de su creador y decir a toda la creación, inanimada y animada: “¡Mi Dios, cuán maravilloso eres Tú!” Es decir, el desarrollo del hombre, tanto de la naturaleza como de sí mismo, no era para él mismo sino para Dios, y para su gloria. “Porque de él, y por él, y para él, son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos.” (Rom. 11:36)

Sin anticipar un punto que ha de desarrollarse en el Capítulo Cinco, puede observarse que, cuando las obras del hombre pierden su meta final, ellas no pierden su carácter cultural, sino que pueden ser designadas como cultura apóstata, puesto

17. Leon G. Wencelius, “La Palabra de Dios y la Cultura” en *El Mundo de Dios y la Fe Reformada* (Grand Rapids, 1942), p. 160.

que se ha perdido la verdadera dirección de la labor del hombre bajo el sol. Entonces, en el estado de rectitud, el hombre tiene el impulso (voluntad), el llamado (deber), el privilegio (oportunidad), pero también el poder (capacidad) para ejecutar el mandato creativo de Dios. El hombre era motivado por el amor para ejecutar la voluntad creativa de Dios. Por el pecado él ha perdido esa motivación y en consecuencia la meta de su cultura se pervirtió. En lugar de servir a Dios ahora él se sirve a sí mismo. ¡Esto es idolatría y rebelión! En todo lo que hace él vive en pecado, de manera que hasta el trabajo de labranza del impío es pecado (*cf.* Prov. 21:4, Versión King James). Pues él vive en enemistad contra su Hacedor, es un rebelde en el ejército real, un furtivo en el bosque real; pues no está dispuesto a dar lo que es debido al Creador, por tanto la suya es una cultura apóstata. Pero en Cristo todas las cosas son reconciliadas con el Padre (Col. 1:14), incluyendo la cultura. Cristo es el gran renovador de la vida; él restaura la verdadera religión. La cultura, en palabras de T. S. Eliot (*Op. cit.*, p. 30), la cual “religión vivida” es también restaurada puesto que es la forma que la religión toma en las vidas de los hombres.¹⁸

18. Paul Tillich, *La Era Protestante* (Chicago, 1948), p. 57.

CAPÍTULO III

LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CULTURA

La religión es la ineludible relación de pacto entre Dios como Señor y el portador de su imagen, el hombre. Esta relación resulta de aquella otra relación básica entre Creador y criatura, y descansa sobre la fidelidad de Dios al pacto el cual ordenó para constituir la relación religiosa. Esta relación se extiende a toda la vida; lo penetra todo; irradia desde su centro en el corazón hacia toda área de la periferia de la existencia del hombre. Y la religión es un fenómeno universal; nunca se ha encontrado jamás un pueblo sin religión.¹ Por medio del pecado el hombre se alejó de Dios y su religión se tornó apóstata, pero a través de Cristo el hombre es restaurado a la verdadera religión.

Por lo tanto, es más correcto preguntar cuál es el rol de la cultura en la religión que hacer la pregunta totalmente al revés, cómo lo hace Hutchison, “¿Cuál es el rol de la religión en la cultura?”² Pues el hombre, en

lo más profundo de su ser, es religioso; él está determinado por su relación para con Dios. La religión, para parafrasear la frase expresiva del poeta, no es una cosa aparte de la vida, es toda la existencia del hombre. En realidad Hutchison llega a la misma conclusión cuando dice, “Pues la religión no es un aspecto o departamento de la vida al lado de las otras, como el moderno pensamiento secular gusta de creer; consiste más bien en la orientación de toda la vida humana a lo absoluto” (*Ibid.*, p. 211). Tillich ha captado la idea en una línea incisiva, “La religión es la sustancia de la cultura y la cultura, la forma de la religión.”³

El Catecismo Menor de Westminster sostiene al inicio que el fin principal del hombre es glorificar a Dios y disfrutar de Él para siempre. Sin embargo, a pesar de cuán de otro mundo esto podría sonarle a algunos, los Presbiterianos han interpretado esto bíblicamente como queriendo decir que el hombre ha de servir a Dios en su llamado diario, lo cual es el contenido de la religión. Este servicio no puede ser expre-

1. William Howells, *Los Paganos – El Hombre Primitivo y Sus Religiones* (Garden City, N. Y., 1948), p. 11.

2. John A. Hutchison, *Fe, Razón y Existencia* (New York, 1956), p. 210.

3. Paul Tillich, *La Era Protestante* (Chicago, 1948), p. 57.

sado excepto a través de la actividad cultural del hombre, la cual expresa su fe religiosa. Ahora, la fe es la función del corazón, y del corazón manan los asuntos vitales de la vida (Prov. 4:23). Este es el primer principio de una psicología bíblicamente orientada.

Ningún hombre puede escapar de esta determinación religiosa de su vida, puesto que Dios es el *hecho* ineludible, siempre presente, de la existencia del hombre. Dios puede ser amado u odiado, adorado o degradado, pero no puede ser ignorado. El sentido de Dios (*sensus deitatis*) es aún la semilla de la religión (*semen religionis*). El todo de las religiones primitivas es una corroboración del clamor del Salmista, “¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia?” (Salmo 139:7).

Desde el punto de vista secularista, el interés religioso del hombre, aunque se concede que es importante, es meramente uno de los intereses en la vida. Por lo tanto, desde este punto de vista, es arbitrario definir al hombre en términos de esta relación. Pues, aunque el hombre está innegablemente interesado en Dios (la esfera de lo sobrenatural), también está relacionado con la naturaleza y con el mundo total del espíritu. La respuesta a esta perspectiva es que el hombre en todas sus otras relaciones está engranado dentro del cosmos; para usar la reveladora frase de Salomón, el hombre está ocupado en su cultura *debajo del sol* (Ecl. 1:4). Pero la relación del hombre con Dios, según la Escritura, es transcósmica y supra-temporal. Pues Dios no es solamente inmanente al mundo, Él también trasciende a la creación y al tiempo, dándole al hombre la promesa de compañerismo con él por la eternidad. La relación

religiosa no es terminada por la muerte, como en la relación marital, en la que los cónyuges prometen su fidelidad “hasta que la muerte nos separe.” En su presencia hay plenitud de gozo; esta es la bendita promesa del Cristianismo. Mientras que la muerte pone fin a todas nuestras obras y relaciones *debajo el sol*, es al mismo tiempo la transición hacia el estado de comunión realizada del cual David testifica, “En cuanto a mí, veré tu rostro en justicia; estaré satisfecho cuando despierte a tu semejanza.” (Sal. 17:15), “Y en la casa de Jehová moraré por largos días.” (Sal. 23:6). Pablo testifica que para él el vivir es Cristo, y el morir es ganancia. (Fil. 1:21).

Claro, es bastante cierto que uno puede abstraer un aspecto del hombre como un *Gegenstand* (objeto) para propósitos científicos y hablar de las funciones biológicas, psicológicas, sociales, históricas, jurídicas, económicas, estéticas, morales o písticas (del Griego *pistis* – fe) del hombre. Sin embargo, ninguna de éstas define apropiadamente al hombre. Él es más que cualquiera de ellas y más que todas ellas combinadas, pues por debajo y dentro de estos aspectos está el principio de unidad que integra todo el ser como personal. Ese núcleo del ser del hombre, ese centro irreducible, ese punto de concentración de todas las funciones del hombre, el cual trasciende el tiempo, es llamado el “corazón” según la Escritura (Prov. 4:23; 23:26). El corazón, en esta usanza bíblica, es la raíz religiosa de la existencia del hombre, es la plenitud de la personalidad de uno. El pensar es meramente una de las muchas expresiones de la naturaleza humana; es uno de los asuntos de la vida, de los que la Escritura dice que manan del corazón; de allí que el corazón ha de ser guardado por

encima de todas las cosas que han de guardarse. El Dr. Kuyper llama al corazón la raíz mística de nuestra existencia, aquel punto de conciencia en el que la vida permanece aún de una pieza.⁴

El testimonio de la Escritura sobre este punto es abundante. Cuando el Señor, a través del profeta Joel, llama a su pueblo al arrepentimiento, él dice, “Rasgad vuestro corazón, y no vuestros vestidos, y convertíos a Jehová vuestro Dios” (2:13); cuando David ora por la renovación de todo su ser, para que sea removida la grave herida del pecado, él clama en angustia de alma, “Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí.” (Sal. 51:10). En el Nuevo Testamento, cuando nuestro Señor quiso indicar la plenitud de la corrupción del hombre, les dice a sus discípulos que los males de la fornicación, el asesinato, robos, etc., salen del corazón (Mar. 7:20-23). Pablo nos asegura que un hombre cree con el corazón para justicia (Rom. 10:10). El escritor de la carta a los Hebreos nos advierte contra el mal de la apostasía, el cual es, una vez más, un problema del corazón, “Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo.” (Heb. 3:12). Se puede dar por sentado, sin mucha argumentación, que la Biblia usa el corazón de muchas maneras,

pero el punto de esta discusión es que cuando la Escritura habla con respecto a la relación religiosa básica del hombre con Dios, tanto en el pecado como en la salvación, enfatiza que la unidad no dividida, el centro de la existencia del hombre, puede hallarse solamente en su corazón.

Puesto que la religión está enraizada en el corazón, es por lo tanto totalitaria por naturaleza. No es tanto que lleve la cultura a su consumación sino que da a la cultura su fundamento, y sirve como la presuposición de toda cultura. Aún cuando la fe y su raíz religiosa sean abiertamente negadas, sin embargo se encuentra tácitamente operativas como en el Comunismo ateo. Nunca se ha encontrado una cultura verdaderamente secular y es dudoso que el Materialismo Americano pueda ser llamado secular. Incluso el Comunismo, como el Nazismo, tiene sus dioses y demonios, su pecado y salvación, sus sacerdotes y sus liturgias, su paraíso en la sociedad sin estado del futuro. Pues la fe religiosa siempre trasciende la cultura y es el principio y poder integrador del esfuerzo cultural del hombre. Krones enfatiza el lado subjetivo de la religión cuando dice, “Puesto que la fe es el poder último y todo abarcador en el alma humana, nada en absoluto puede permanecer ileso a su contacto. El todo de la personalidad es, por así decir, informado por la fe de uno.”⁵ Por lo tanto, la religión tiene el poder de integrar la cultura del hombre a través de su fe, porque se levanta por encima de toda cultura, no siendo parte de la cultura como tal, sino la experiencia mística de percibir a Dios en la relación del pacto.⁶

4. K. J. Popma, “Het Uitgangspunt van de Wijsbegeerte der Wetsidee” en *De Reformatie in Het Calvinistisch Denken* (S’Gravenhage, 1939), p. 21; J. M. Spier, *Una Introducción a la Filosofía Cristiana* (Filadelfia, 1954), pp. 54, 55; F. H. Van Meyenfeldt, *Het Hart (Leb, Lebab) In Het Oude Testament* (Con Sumario en Inglés-Leiden, 1950). La disertación completa trata con el significado del término “Corazón” en la Escritura.

5. Richard Kroner, *Cultura y Fe* (Chicago, 1951), pp. 209, 210.

Entonces, la religión ha de ser distinguida de la cultura, pero no separada de ella. Es así también con el culto, en el que las aspiraciones religiosas del hombre se expresan en actos de adoración, oración y alabanza. La cultura y el culto son dos corrientes que proceden de la experiencia religiosa del hombre; juntas constituyen su actividad debajo del sol. La designación común de nuestros actos de devoción es llamada adoración, pero los antropólogos usualmente emplean el término más técnico, “culto.” Para propósitos de paralelismo y simetría se emplea aquí el término como la contraparte de cultura. Nuestros Padres Reformados, quienes emplearon el Latín, convirtieron en su slogan la frase, *ora et labora* (ora y trabaja), mientras que nosotros usualmente hablamos de adoración y trabajo, para dividir las actividades de la vida. El domingo es apartado para la adoración, tanto individual como colectivamente; pero “¡en seis días trabajarás y harás toda tu obra!” Los Liberales del pasado profirieron bastantes disparates superficiales cuando, sobre la base de la idea de Carlyle, “el trabajo es adoración,” concluyeron en que la adoración es superflua en la verdadera religión, que era simplemente una imposición del legalismo sacerdotal. Claro, nadie negaría que la manera en que uno trabaja revela su religión, quizás más verdaderamente que la manera en que habla sobre ella. Pero la Escritura no da pie a la idea de que la adoración no sea agradable al Señor. Está de más citar la Biblia sobre ese punto. Recuerde el lector los Salmos de David, las devociones de Jesús y sus apóstoles, y por último, la adoración de los redimidos en el

cielo. Decir que Dios, el Señor, no demanda adoración de parte de sus criaturas, sino solamente servicio es del todo contrario a las Escrituras y al espíritu de la religión. Entonces, la religión tiene en realidad estos dos aspectos no en exclusión mutua en tanto que uno bien puede orar y cantar mientras trabaja con sus manos. Sin embargo, hay dos actividades distinguibles enraizadas en la religión: el culto y la cultura, la adoración y el trabajo, *ora et labora*, aspiración y transpiración. Y no solamente nuestra aspiración ha de estar bajo la inspiración del Espíritu, sino también nuestra transpiración; cada onza de energía gastada, ya sea física o mental, debe ser en el servicio de Dios, y por tanto, inspirada. Esta es la esencia de la verdadera religión; la fe debe informar a todo el ser de uno. Restringir la adoración ya sea a actos de adoración, o a hechos de servicio, es separar lo que Dios ha unido; pues Dios, el Señor, demanda ambas: adoración y trabajo; la religión consiste de culto y cultura.

La relación religiosa, que es trans-cósmica y trasciende así el tiempo, mientras incluye toda la existencia histórica del hombre, se halla más allá del análisis lógico. Es la presuposición fundamental de todo el razonamiento del hombre, pero se halla, en sí misma, más allá de la comprensión lógica puesto que nuestra existencia en el pacto con Dios es insondable como tal y es un asunto del ser, no de función. Por lo tanto, el fundamento religioso de la vida hace posible la filosofía y no es, en sí mismo, una cuestión filosófica, pues se halla más allá de la frontera de la investigación filosófica. Es solamente en su religión, por medio de la fe, que el hombre se conoce a sí mismo y a su llamado en relación con Dios. La autoconciencia presupone la conciencia de

6. Cf. el capítulo once para una discusión más amplia sobre el rol de la fe en la cultura.

Dios.

La religión apóstata es el resultado del temor (ansiedad), el que caracteriza la vida del hombre apóstata. Esto se ve claramente en el caso de Caín después que hubo asesinado a su hermano Abel. La humanidad apóstata, con su pseudo-religión, trata de desviar el mal y salvaguardar la vida por medio de muchas ceremonias sagradas. De esta forma, todo el ámbito de lo sagrado llega a ser funcional y es traído bajo la categoría de lo relativo al culto, bajo la jurisdicción sacerdotal. De esta forma, se eclipsa la distinción entre religión y cultura, puesto que toda actividad de la vida asume proporciones y significado cultural.⁷ De allí la presencia del médico brujo, y las supersticiosas ceremonias de un Católico contemporáneo realizando un cierto ritual para bendecir el nuevo Hotel Riviera de doce millones de dólares (en La Habana, Cuba) en su noche de inauguración, con un centenar de visitantes, quienes han sido identificados por la policía como conocidos gánsteres y apostadores, procedentes de grandes ciudades Americanas.⁸

Puesto que la iglesia, o alguna forma de religión organizada, usualmente está a cargo de todas las prácticas cúlticas, el resultado calamitoso en la historia ha sido que la vida completa queda bajo la tutela jerárquica. Cuando, en la providencia de Dios, el Evangelio es predicado en una cultura primitiva en la que predomina este totalitarismo cultural, es aún más difícil liberar a tal cultura de las influencias sacerdo-

tales y enseñar la distinción entre la relación espiritual la cual es la verdadera religión y la práctica cultural, la cual es una manifestación externa de la religión. La iglesia medieval ejerció tal control sobre la vida completa de sus miembros a través del sacerdocio, y le correspondió a la Reforma Protestante quebrar el dominio completo de la jerarquía en el mundo Occidental.

Por otro lado, el peligro del secularismo, la negación de que la religión es significativa para la vida total, separando ciertas áreas a las cuales la religión no tiene acceso, es igualmente falso y nocivo. Constituye una amenaza a la cultura moderna y es esencialmente una religión falsa. Este es el defecto de aquellos que rasgan la toda sagrada de la vida dividiéndola en sagrada y profana, y luego proceden a excluir a Dios y sus demandas de la última división. Este es el pecado de Esaú, de quién leemos que era una persona profana (Heb. 12:16), puesto que vendió su primogenitura por una porción de sopa; no consideró a Dios en todos sus caminos. El Calvinismo siempre ha sostenido que Dios tiene el derecho sobre todo el ser del hombre. La religión, para el Calvinista, es una empresa radical puesto que controla la raíz de la existencia del hombre y desde allí satura todo su mundo funcional. La religión como tal es pre-funcional, y el culto del hombre no es sino una función de aquella religión, bajo la administración de la iglesia.

El carácter radical y totalitario de la religión es tal, que determina tanto el culto como la cultura del hombre. Es decir, la relación consciente o inconsciente con Dios en el corazón del hombre determina sus actividades completas, sean estas teóricas o prácticas. Esto es cierto con respecto a la filosofía, la cual se basa en una

7. K. J. Popma, *Inleiding in de Wijsbegeerte* (Kampen, 1956), p. 96.

8. Citado del *Washington Star* (Dic. 11, 1957) en *Christian Heritage* (Abril, 1958).

presuposición religiosa no teórica. Así, la moralidad y el aspecto económico del hombre, su jurisprudencia y estética, son todas orientadas y determinadas religiosamente. Esta es la razón por la cual la apostasía produce, no solo una falsa religión, sino también una falsa cultura, es decir, una cultura que no busca a Dios ni le sirve como el bien más alto. Esta cultura apóstata tuvo su florecimiento en los días de los hijos de Lamec, quienes inventaron instrumentos musicales, tiendas móviles e instrumentos de guerra. Escuche la canción de combate de la cultura apóstata, el hombre glorificándose a sí mismo y buscando su propia gratificación y venganza (Gén. 4:16-24). Este espíritu también motivó a los constructores de la torre de Babel, cuando los hombres rehusaron cumplir el mandato cultural de propagar la raza y sojuzgar la tierra. Esta cultura apóstata alcanzó su apoteosis en los tiempos antiguos con Nabucodonosor, quien orgullosamente hizo alarde con la magnífica Babilonia que había edificado y desafió al Dios del cielo. Por esto fue arrojado de su alta posición para aprender humildad, alimentándose de hierba con los animales por siete largos años hasta que aprendió a bendecir al Altísimo, y a alabar y honrar al que vive para siempre, hasta reconocer que “todas sus obras son verdaderas, y sus caminos justos; y él puede humillar a los que andan con soberbia.” (Dan. 4:37).

No puede haber duda que el antagonismo histórico del Cristianismo con la cultura pagana fue debido, en gran medida, por el carácter apóstata de esta última. Los Cristianos no solo rechazaron la idolatría con sus prácticas cúlticas, sino que también los Cristianos rechazaron el teatro, el servicio militar (debido al impacto de la religión apóstata que requería la adoración al emperador) y muchas prácticas sociales que eran pecaminosas. Los creyentes no solo se opusieron a la adoración de Venus y Baco como

idolatría, sino también a la acompañante promiscuidad sexual, la fornicación, la juerga y la borrachera. Rechazaron todos los deportes populares de la arena, evidencia de la decadente cultura Romana. Sorprende poco que la cultura erótica del paganismo, en la cual la prostitución y la homosexualidad eran representadas con encanto por poetas y filósofos (*cf.* Ovidio, Platón), fue identificada con el paganismo mismo. La preocupación pagana con el ritual cultural había contaminado también ciertas formas y costumbres culturales, de manera que los Cristianos se abstendían completamente, como en la carne sacrificada a los ídolos. Incluso A. Kuyper, aquel genial partidario de la cultura, admite, “De manera que, en tanto que la batalla con el Paganismo siguiera siendo una batalla de vida o muerte, la relación del Cristianismo con el arte no podía ser sino una batalla hostil.”⁹

Sin embargo, existe una tensión con la cultura no-Cristiana, no solo sobre la base de su decadencia y degradación moral, sino también en sus más exaltadas expresiones, como en ciertas formas de arte, donde el sujeto es cautivado y gradualmente separado del dominio de Cristo a alguna forma de esteticismo. Aunque la Biblia llama al hombre un rebelde en su estado de apostasía, esta rebelión puede ser camuflada en formas elevadas, pensamiento profundo, el éxtasis artístico o alguna proyección idealista de la mente. T. S. Eliot sostiene que la diferencia entre una sociedad neutral y una sociedad pagana es de menor importancia puesto que ambas niegan al Cristianismo.¹⁰

9. *Calvinismo* (Grand Rapids, 1943), p. 157.

10. *La Idea de una Sociedad Cristiana* (New York, 1940), pp. 4, 5.

Sin embargo, la negativa neutral científica de un Liberalismo estéril que propone medicina de curanderos para la sanidad de las naciones no hace juego con el estridente paganismo de nuestro día. El problema de vivir una vida Cristiana en una sociedad no-Cristiana es crítico, puesto que la mayoría de nuestras instituciones sociales son no-Cristianas, advirtiendo además que se hallan en manos paganas. La familia permanece como el único transmisor confiable de la cultura Cristiana (*Ibid.*, pp. 20, 22). Eliot le pega al punto cuando dice, “No importa cuán intolerante pueda sonar el anuncio, el Cristiano no puede satisfacerse con nada menos que una organización Cristiana de la sociedad... lo cual no equivale a una sociedad que consista exclusivamente de Cristianos devotos” (*Ibid.*, p. 33). Pero los Cristianos deberían insistir en un código social religioso unificado de conducta y la educación sería Cristiana en el sentido que “tiene como propósito el ser dirigida por una filosofía Cristiana de la vida” (*Ibid.*, p. 37).

Entonces, este es el problema para el pueblo de Dios en nuestro día. Toda religión pagana tiene su propia expresión cultural; el Cristianismo medieval desarrolló su propia cultura, aunque controlada por la iglesia bajo la tutela sacerdotal. Desde el advenimiento del pensamiento de Copérnico, del Darwinismo y las revoluciones Kantianas, el Humanismo ha introducido un nuevo paganismo, de manera que el Cristianismo ya no controla los medios de la cultura, y no es más el poder motivador en el impulso cultural de Occidente. Hoy Occidente enfrenta una crisis cultural de primera magnitud. Y los dioses que los hombres han hecho para sí mismos (como

los ídolos de Micaía en Jueces 17 – 18) han fracasado, ¿y qué más es lo que queda? Este es el clamor trágico no solo de los filósofos, poetas y dramaturgos Existencialistas, sino también del hombre común de nuestros días.

Ciertamente es locura que el pueblo de Dios piense que puede vivir en dos mundos separados, uno para su vida religiosa y sus ejercicios devocionales, y el otro usurpando todo el resto del tiempo, la energía y el dinero – un área a la que aspiran los sacerdotes del Secularismo. Uno no puede mantenerse evangelizando al mundo sin interferir con la cultura del mundo. Por lo tanto, le corresponde al pueblo de Dios el batallar por una “condición de la sociedad que nos de el máximo de oportunidades para llevar *vidas totalmente Cristianas* [itálicas añadidas] y el máximo de oportunidades para que otros se vuelvan Cristianos” (*Ibid.*, p. 97). Dividir la vida en áreas sagrada y secular, dejando que nuestras devociones se hagan cargo de la primera mientras nos volvemos reformadores seculares durante la semana, es fallar en entender el verdadero fin del hombre.

Aquellos que notan el gran peligro de una religión diluida en la apariencia externa de una sociedad Cristiana señalan un punto crítico. Tal sociedad constituye un obstáculo a la conversión, como más de un predicador puede testificar, “tendiendo así a inmunizar a los hombres con una forma ligera de religiosidad Cristiana, otorgándoles inmunidad contra la gran infección.”¹¹ El si un Cristianismo difuso es una desventaja o una ventaja es, en verdad, un

11. John Baillie, *Qué es una Civilización Cristiana* (Londres, 1948), p. 37.

punto discutible.

En consecuencia, están aquellos que se vuelven a alguna forma de separatismo Anabaptista, con las palabras de Pablo como slogan, “Por lo cual, salid de en medio de ellos, y apartaos, dice el Señor” (II Cor. 6:17), mientras otros sostienen que el concepto de una cultura Cristiana ha sido siempre una trampa y una ilusión, un sueño irrealizable bajo condiciones terrestres. Los Barthianos han repudiado especialmente la idea de una cultura Cristiana en nuestro día. Para ellos no hay una forma social, política y económica que esté más en el espíritu del Evangelio que otra (*Op. cit.*, p. 86). Barth mismo se ha mofado de la idea de un partido político Cristiano o sindicatos Cristianos.¹² Sin embargo, la miseria de esta escatología parcial de Barth, aparte de cualquier crítica teológica adversa que uno pudiera tener, es que no deja espacio para que el poder de la gracia cambie a los hombres y a la sociedad aquí y ahora. Para Barth no es el hombre como pecador quien yace bajo el juicio de Dios, sino el hombre como “criatura”, con toda su cultura, es quien se encuentra bajo juicio. Esta falsa

antítesis entre Dios y el hombre, entre la eternidad y el tiempo, no es escritural sino que pertenece al marco de referencia existencialista de Kierkegaard.

Para concluir, religión y cultura son inseparables. Toda cultura es animada por la religión. Una religión restringida al claustro de oración es, a la luz de la definición anterior, una monstruosidad e históricamente ha probado ser infructuosa. La verdadera religión cubre todo el rango de la existencia del hombre. La relación pactal básica en la cual el hombre permanece para con Dios llega a expresarse tanto en su culto como en su cultura. De allí que la cultura nunca sea algo casual, el color añadido como en el caso de las naranjas y la oleomargarina, para satisfacer al ojo. La sugerencia de Kroner que la historia de la caída pertenece a una categoría igual a la de Prometeo, quien robó el fuego divino y comenzó así los logros culturales del hombre, por lo cual fue castigado, es errónea. Esto haría de los esfuerzos culturales del hombre una adición dudosa a la intención divina (*Op. cit.*, p. 67). Esta es, con seguridad, una mala interpretación flagrante de la narrativa bíblica, la cual presenta al hombre como criatura y como colaborador con Dios para cumplir su voluntad creativa desde el principio. El primer pecado del hombre consistió en un acto de deslealtad al aceptar la interpretación de Satanás con respecto al cosmos y al lugar del hombre en él, en lugar de vivir por la palabra de revelación de Dios. Kroner está en lo correcto al sostener que el hombre nunca recobra el paraíso por sus propios esfuerzos, pero está con toda certeza errado al sostener que se le debe echar la culpa a la cultura como tal por el fiasco trágico del hombre. En el análisis final Kroner no puede alcanzar una inte-

12. El autor participó de una mesa redonda en una conferencia de estudiantes en Ámsterdam en 1939, junto con otros de la Universidad Libre y de la Universidad de la Ciudad, en la cual Barth expresó sus opiniones relativas a los esfuerzos culturales Cristianos. Véase Brunner, *El Imperativo Divino* (Filadelfia, 1947), p. 432ss. También K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (München, 1920), S. 36, y la obra de Barth, *Römerbrief*, 2 Aufl. S. XIII, “Christentum das nicht ganz untergar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nicht zu tun.” ¡Esta es la más radical forma de doctrina Anabaptista que la iglesia contemporánea ha visto!

gración de cultura y fe porque mira la antítesis entre Dios y Satanás como una tensión inmanente en la “creación” desde el principio (*Ibid.*, p. 255). Esto no es solo teológicamente censurable, puesto que cambia la reconciliación de una transacción ética centrada en la expiación vicaria de Cristo en el Calvario a una de carácter ontológico (aquello que está relacionado con el ser), trastocando de ese modo el mensaje central del Evangelio a la “encarnación.”¹³ Pero sobre esta base, no es posible ninguna cultura Cristiana, puesto que entonces todas las obras del hombre están bajo el juicio de Dios sobre la base de su condición de ser criatura. Sin embargo, en Cristo el hombre es restaurado para con Dios como criatura cultural para servir a su Hacedor en el mundo y como gobernante sobre el mundo en nombre de Dios.

13. He puesto las palabras “creación” y “encarnación” entre comillas en esta última sección para indicar que ni Barth ni Kroner las usan en su sentido Cristiano histórico aceptado.

CAPÍTULO IV

EL CALVINISMO DEFINIDO

Este libro no está escrito para hablar en términos generales sobre la religión y la cultura, sino que busca definir un concepto específico de cultura usando el adjetivo “Calvinista.” Entre las muchas variedades de Protestantismo, el Calvinismo se destaca por tener un significado determinado, bien definido, en la historia. Kuyper y Warfield, dos de los intérpretes modernos de Calvino, presentan al Calvinismo como la forma más pura del Cristianismo bíblico. Para ellos simplemente es la interpretación más auténtica, y más amplia de la Palabra de Dios puesta por escrito, la Biblia. A esto le da un cordial asentimiento el creyente en la Biblia ordinario y subscriptor orientado históricamente de la Fe Reformada.

Sin embargo, es necesario un poco más de esclarecimiento, puesto que el término “Calvinista” no conlleva un significado unitario en las mentes de todos los que lo usan y no existe una connotación disponible que provea un solo significado. La mayoría de estudiosos estaría de acuerdo en que es imperativa una definición clara para un entendimiento apropiado en una situación dada.

Genéticamente, y en su sentido más estrecho, el Calvinismo es aplicado simplemente a las enseñanzas del Genio de Ginebra. Sin embargo, el término ha sido usado históricamente para designar aquellas denominaciones del Protestantismo que han suscrito los Credos Reformados haciendo una distinción con las interpretaciones Luteranas, Anabaptistas o Socinianas. Algunas veces, en realidad, todos aquellos que se han suscrito a la doctrina bíblica de la predestinación han sido llamados “Calvinistas.” A. Kuyper nos recuerda que el término era usado por la mayoría Católica en países como Francia y Hungría para difamar a la minoría Protestante.¹

Sin embargo, ninguna de estas designaciones servirá plenamente a nuestro propósito en este estudio. Kuyper habla todavía de otro sentido en el que uno puede emplear el término “Calvinismo” como un nombre científico, que tiene tonos históricos, filosóficos y políticos (*Ibid.*, p. 14). Warfield en su estilo inimitable habla del Calvinismo como “el cuerpo completo de

1. *Calvinismo* (Grand Rapids, 1943), pp. 12, 13.

concepciones teológicas, éticas, filosóficas, sociales y políticas, que, bajo la influencia de la mente maestra de Juan Calvino, se elevaron a sí mismas al grado de alcanzar dominio en las tierras Protestantes en la era de la Post-Reforma, y que ha dejado una marca permanente no solo sobre el pensamiento de la humanidad, sino sobre la vida de la historia de los hombres, el orden social de los pueblos civilizados, e incluso las organizaciones políticas de los estados.”²

En realidad el núcleo del Calvinismo como sistema teológico, como entendimiento de la revelación especial de Dios en Cristo, se remonta a Agustín. Las ideas, claro, son las de Pablo y Cristo, de Isaías y Moisés, que es otra forma de decir que el Calvinismo está orientado a la Escritura. Sin embargo, Calvino es reconocido por sus seguidores como el más grande exponente y organizador sistemático de este complejo de pensamiento.

Pero, detrás del sistema teológico hay una profunda conciencia religiosa, que permanece en temor reverencial ante la majestad de Dios. A través de todo el sistema Calvino es caracterizado por la conmovedora comprensión de Agar, quien clamó, “Tú eres Dios que ve,” y el temor santo de un Isaías quien clamó, “¡Ay de mí! Que soy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios... han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos.” (Isa. 6:5). Un Calvinista es un hombre que ha visto a Dios en su santidad y está listo para clamar junto Job, desde la antigüedad,

“De oídas te había oído;
mas ahora mis ojos te ven.
Por tanto me aborrezco,
y me arrepiento en polvo y ceniza.”
(Job 42:5-6).

El Calvinismo, como sistema bíblico de pensamiento, no difiere en género de otras formas de interpretación teísta y evangélica de la revelación especial de Dios, sino que la diferencia es una de grado y de énfasis. El Calvinismo profesa estar más orientado, minuciosa y consistentemente, a la revelación especial de Dios. También toma con mayor seriedad los efectos noéticos del pecado; tiene serias dudas acerca de la razón del hombre como un instrumento válido y efectivo para alcanzar la verdad aparte de la iluminación del espíritu y de la revelación en Jesucristo.

El Calvinismo no solamente desea, con Agustín, pensar a la manera de Dios, sino que también busca traer cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo (II Cor. 10:5). Esto da especificidad a la concepción de uno con respecto al Cristianismo y su relación con la cultura. Al mismo tiempo nos separa de aquellos que retendrían el nombre de “Calvinismo” y algunas de sus mayores ideas pero que harían a un lado la doctrina de una Escritura inerrante, la doble predestinación, y cualquier tratamiento específico de los decretos divinos tal y como fueron propuestos por John T. McNeill.³

Está más allá del foco de esta obra el reproducir las ideas teológicas, o el sistema de doctrina, que se conoce como Calvinismo. Este sistema es el mismo que nosotros llamamos la Fe Reformada y puede ser estudiado en la *Institución de la Religión*

2. B. B. Warfield, *Calvino y el Calvinismo* (New York, 1931), p. 353.

Cristiana de Calvino, o en cualquiera de sus mejores expositores modernos. Entre ellos se puede mencionar a A. Kuyper, H. Bavinck y K. Schilder en los Países Bajos, y, en los Estados Unidos, los Hodges del antiguo Princeton, B. B. Warfield, G. Vos, J. Gresham Machen, John Murray, *et al.* En un solo volumen, la obra *Dogmática Reformada* de L. Berkhof prestará un excelente servicio, pero la reciente traducción de la obra de Herman Bavinck, *Magnalia Dei*, bajo el título de *Nuestra Fe Razonable*, es quizás la más brillante expresión compendiada para el lector ordinario. Lo que aquí sigue es un intento por subrayar algunas de las perspectivas de Calvino y los Calvinistas que le han dado su distintivo característico a esta particular interpretación Protestante.

El primer principio del Calvinismo es el reconocimiento de la Escritura como la Palabra de Dios. Este fue el principio formal de la Reforma Protestante establecida en todos los credos Calvinistas y el fin de toda contradicción en todos los escritos propios de Calvino. La Escritura no era solamente la guía autoritativa para el camino de la salvación, sino que dotaba al hombre con una interpretación autoritativa de la realidad como un todo, y, más particularmente, de la existencia del hombre *debajo del sol*. Pues el Calvinista busca mirar todas las cosas a la luz de la eternidad (*sub species aeternitatis*) puesto que confiesa

con el Salmista, “En tu luz veremos la luz” (Sal. 36:9). Algunas de las implicaciones de este principio Calvinista de la relevancia de la Escritura para la cultura serán más ampliamente desarrolladas en el capítulo diez.

Hoy están aquellos que niegan que la Escritura presenta un sistema de doctrina o verdad sino que sostienen que consiste meramente de las palabras de Dios en situaciones existenciales. Según esta opinión, nunca le podemos colocar a la verdad una camisa de fuerza; nunca podemos conformar la revelación a nuestra lógica y a nuestra sed de sistematización y orden. Sin embargo, Calvino no estaba afligido con esta fobia moderna. La mente lógica de Calvino vio un orden y una unidad hermosas en la auto-revelación de Dios, aunque aborrecía toda especulación. Fue su noble ambición y más serio deseo el ver la verdad de Dios como un todo, no en pedacitos fragmentados y aislados. Miró en ella una grandiosa revelación de la voluntad preceptiva de Dios para la instrucción del hombre en su peregrinaje terrenal. Al mismo tiempo, la voluntad de Dios – con fuerza de decreto – era para Calvino la fuente de toda la existencia; no reduce su interés a la iglesia y a la salvación del alma, sino con el todo de la vida, la esfera social, política, científica, jurídica, estética y moral, lo mismo que la espiritual. Por esta razón, el Calvinismo ha sido designado como una cosmovisión (*Weltanschauung*), puesto que habla significativamente de la relación del hombre para con Dios, con el hombre y con el cosmos. A. Kuyper en sus *Conferencias Stone* coloca al Calvinismo al lado de el Paganismo, el Islamismo, el Romanismo y el Modernismo como uno de los cinco sistemas principales de pensamiento en la historia de la civiliza-

3. *La Historia y Carácter del Calvinismo* (New York, 1954), p. 433; cf. M. Eugene Osterhaven, quien coloca a McNeill en la categoría de Calvinistas amplios, quien busca un avivamiento del espíritu Calvinista, que para él es una combinación de conciencia de Dios y un urgente sentido de misión. En *Calvinismo Americano*, ed. por J. Hoogstra (Grand Rapids, 1957), p. 125.

ción (*Ibid.*, p. 32). Y H. C. Minton nos recuerda que el nombre de Calvino “no está vinculado, como el de Lutero, con alguna gran rama de la Iglesia Cristiana; está asociado más apropiadamente con un gran sistema de pensamiento, y ese sistema es tan extenso, tan penetrante, y tan poligonal que, desde un punto de vista, es un cuerpo sólido de doctrina abarcando todas las grandes verdades de la religión y la vida.”⁴

El Calvinismo, entonces, no es meramente una colección de ideas desconectadas, como la tumba de Absalón a la cual todo Israelita traía una piedra, sino que se presenta como una unidad, un organismo vital de pensamiento que emerge de una concepción dominante de Dios y sus demandas sobre el hombre. Así irrumpe un principio formativo, un concepto germinal con el cual está relacionado todo lo demás y por el cual todo es dominado.

Sin embargo, la formulación exacta de ese principio formativo no ha sido un asunto fácil. El Dr. Warfield asegura que ha puesto a prueba la perspicacia de una larga serie de pensadores en los últimos cien años (*Op. cit.*, p. 353, 369). En su monografía, *Los Principios Fundamentales del Calvinismo*, publicada en 1930, el Dr. H. H. Meeter presenta una reseña de la historia de esta búsqueda, pero un reporte detallado de la materia no serviría al propósito de este estudio. Baste decir que F. W. Kampschulte, un Católico Romano, quien escribió una obra sobre la vida de Calvino en dos volúmenes, sostuvo que doctrina de la predestinación era el pensamiento central de Calvino, mientras A. Schweitzer vio la glo-

ria de Dios como el principal elemento en el pensamiento Calvinista.

Debiese darse por hecho, del cual no puede haber duda razonable, que la doctrina de la predestinación fue una de las causas móviles de la Reforma Protestante. Esta no fue meramente una doctrina afirmada por los teólogos, aunque sí recibió especial atención en el Sínodo ecuménico Reformado de Dort y fue confesada fervientemente por los teólogos Calvinistas que redactaron la Confesión de Fe de Westminster. Pero incluso la gente común entendió y fue movida por la consideración de que su salvación había sido determinada por Dios desde antes de la fundación del mundo. Y sin embargo, esta doctrina no puede ser llamada el principio formativo del Calvinismo. No es la idea raíz, sino más bien una de las consecuencias lógicas de su elevado teísmo. Tampoco la doctrina de la predestinación es peculiar al Calvinismo, sino que fue parte de aquel gran avivamiento del Agustínianismo que caracterizó a la Reforma completa en todas sus ramas. No había disputa entre los Reformadores sobre este punto, todos ellos se suscribieron a esta doctrina escritural cordialmente (*ex animo*). Warfield testifica que, “Lutero y Melanchton, e incluso Butzer – quien llegaba a hacer concesiones poco honorables – no eran menos celosos de la predestinación absoluta que Zwinglio y Calvino. Incluso Zwinglio no pudo superar a Lutero en la aguda e incondicional afirmación que hacía de ella; y no fue Calvino sino Melanchton quien le dio su lugar formal en su declaración científica primaria de los elementos de la fe Protestante” (*Op. cit.*, pp. 357, 358). Por otro lado, debería afirmarse en conexión con esto, que la doctrina de la justificación por la fe no es posesión exclusiva

4. *Calvin Memorial Addresses* (Savannah, 1909), p. 37.

de los Luteranos. Desde el mismo principio formó parte substancial de la fe Reformada, y, en realidad, ha sido conservada en el Calvinismo en su pureza original, de manera que la fe no se convierte en sí misma en el motivo de la justificación.⁵

Además es digno de notarse que Calvino no incluyó un tratamiento sobre la predestinación en su primera edición de *La Institución*, 1536. No fue sino hasta después, cuando herejes como Costellio, Bolesec, y otros negaron esta importante doctrina de la Escritura que Calvino comenzó a darle un lugar prominente. Pero aún así no se halla bajo la rúbrica de los decretos, sino más bien en el tercer libro que trata con la aplicación de la redención al corazón del hombre. Es solo después que Calvino ha tratado la justificación y su apéndice, la libertad Cristiana; después que ha discursado extensamente sobre “La Oración, el Principal Ejercicio de la Fe, y el Medio de nuestra Diaria Recepción de las Bendiciones Divinas,” que por fin considera la engorrosa cuestión de porqué el pacto de vida no es predicado igualmente a todos y porqué no encuentra la misma recepción entre aquellos a quienes les es predicado. La respuesta para Calvino se encuentra en la consideración de la doctrina de la elección eterna, o la predestinación de Dios de algunos para salvación y de otros para destrucción. Por lo tanto, debiese ser claro que no importa cuán importante pueda ser esta doctrina y cuán frecuente y extensamente se muestre en las confesiones Calvinistas, no podría ser elevada al rango de principio formativo, o de punto de partida del pensamiento Calvinista. Entraría en conflicto con el espíritu del Calvinismo,

que no coloca al hombre o su salvación en el centro sino que busca en todas las cosas ver la realidad a la luz del ser y de la gloria de Dios.

Ahora, el consenso de los modernos estudiosos Calvinistas como Doumergue, Kuyper, Bavinck, Warfield, Fabius y otros, es que el principio primario del sistema de pensamiento Calvinista es la soberanía directa y absoluta de Dios sobre todas las cosas. Sin embargo, tal soberanía no es uno entre los muchos atributos de Dios, sino que llega a expresarse en todos sus atributos. Él es soberano en su poder pero también en su amor; en su justicia, pero también en su gracia. Entonces, la soberanía no es una propiedad de la naturaleza divina, sino una prerrogativa del ser divino que surge de sus perfecciones.⁶

Por *soberanía* el Calvinista entiende el absoluto derecho de Dios en gobernar el mundo y a hacer lo que le plazca puesto que Él es el creador, “Pues de Él y por medio de Él y para Él son todas las cosas.”⁷ Sin embargo, no hay injusticia o arbitrariedad en la soberanía de Dios, pues es definida y predicada basada en su sabiduría, justicia y santidad.⁸ La voluntad soberana de Dios es la causa final de toda la realidad creada, y el hombre no puede inquirir más allá o detrás de esa voluntad. Tal investigación sería impía, pues “¿quién eres tú, para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que lo formó: ¿Por qué me has hecho

5. B. B. Warfield, *op. cit.*, p. 358.

6. Cf. H. H. Meeter, *op. cit.*, pp. 71ss.

7. Juan Calvino, *Institución* (Libro I, Cap. 16, párr. 1-9; Libro III, Cap. 21, 22, 23).

8. A. Lecerf, “La Soberanía de Dios tal y como era entendida por Calvino,” en *La Segunda Conferencia de los Calvinistas* (‘S Gravenhage, 1935), p. 31.

así?” (Rom. 9:20). El Calvinista cree que la voluntad soberana de Dios es última sobre la base de la Escritura, que da su testimonio unánime a este efecto: “Señor, digno eres de recibir la gloria y la honra y el poder; porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas.” (Apoc. 4:11).

Dios es soberano en su ser, en el sentido que solo Él tiene existencia en sí mismo, lo cual implica un repudio de todo panteísmo evolucionista y monista. Dios es soberano en su conocimiento, de manera que decimos, junto con Agustín, que las cosas son como son porque Dios las conoció y las determinó en su consejo. Dios soberanamente también determina lo que es bueno, y lo bueno depende de la voluntad soberana de Dios. Dios no se encuentra bajo ninguna ley, sino que es el dador de la ley y el sustentador de la verdad y la justicia.⁹ Para ponerlo aún de otra manera, podemos decir que la soberanía de Dios se halla enraizada en su auto-suficiencia, pues “él es antes que todas las cosas...,” “en él todas las cosas fueron creadas...,” “y todas las cosas en Él subsisten” (Col. 1:16, 17).¹⁰

La religión basada en la soberanía de Dios es la religión cuyo propósito e interés se centra en Dios.¹¹ Tal religión es directa, coloca al hombre en una relación inmediata con Dios. Es todo abarcadora, que se extiende a todas las facetas de la vida humana, no meramente a la adoración externa y a la piedad personal.

Ha habido aquellos que han sostenido que el principio de la soberanía de Dios es el fundamento lógico del cual todo lo demás se deduce.¹² Pero esto reduciría el Calvinismo a un sistema especulativo de pensamiento, lo cual no es. Pues una cosa que distinguió a Calvino y a aquellos que buscaron seguirle es su fidelidad a la Palabra de Dios. Calvino era el enemigo declarado de toda construcción filosófica con respecto a la naturaleza de Dios y sus relaciones para con los hombres. No se le ocurrió a Calvino sacrificar algún elemento de la verdad en aras de otro.

Esta puede ser la razón por la cual algunos estudiosos modernos, como testifica P. Barth, niegan que alguna doctrina sea básica en la teología de Calvino, pues Calvino no vacila en dejar paradojas sin resolver, como por ejemplo, la doctrina de la predestinación divina y la responsabilidad humana, o la de una creación buena y el origen del mal. John T. McNeill, quien ha escrito una muy excelente obra sobre la historia del Calvinismo, pero que tiende a interpretar el carácter del Calvinismo conforme a sus nociones modernistas, habla del “carácter dialéctico” del pensamiento de Calvino. Claro, él está repitiendo la interpretación de P. Barth, Niesel, etc., toda una escuela de intérpretes modernos de Calvino (*Op. cit.*, p. 202). Sin embargo, debemos tener cuidado con el término “dialéctico.” Para Calvino no había paradoja última; la

9. Le Cerf, *ibid.*, p. 32.

10. C. Breed, “La Soberanía Divina y la Vida Religiosa” en la *Segunda Conferencia Internacional de Calvinistas*, p. 143.

11. Cf. A. Kuyper, “El Calvinismo y la Religión” en *Calvinismo*, pp. 41-77.

12. E. G. A. Schweitzer en Alemania y Scholten en Holanda. Meeter también cita a Bavinck a este efecto, que del principio raíz de la soberanía “puede derivarse y explicarse todo lo que es específicamente Reformado” *op. cit.*, p. 82.

verdad era una en Dios, en quien están resueltas todas las aparentes contradicciones lógicas. Calvino reconocía que la mente finita no es capaz de comprender los caminos de Dios, puesto que están más allá de todo escrutinio, y sus juicios son insondables. Esto dista mucho de la paradoja Barthiana, la cual es constitutiva de la realidad como tal. Además, la objeción de McNeill de que el principio de soberanía crea antinomias insolubles con respecto al pecado y al mal, la predestinación y la condenación, no se sustenta. Por el contrario, para Calvino la soberanía de Dios era la única respuesta a estas paradojas. Por otra parte, el que el principio de soberanía mismo no obvie todos los problemas no es razón para rechazarlo como constitutivo en la teología de Calvino. Sin embargo, la irresistible y repetida impresión que la Palabra hizo sobre el alma sensible de Calvino fue aquella de que Dios era el alfa y la omega, de quién y por quién y para quién existían todas las cosas. Así pues, este principio de soberanía no es tanto el fundamento lógico de un sistema de pensamiento, sino una convicción religiosa de primera magnitud espiritual, el factor fundamental en la conciencia religiosa del cual habló Warfield (*Op. cit.*, p. 354).

La soberanía de Dios es la atmósfera en la que el Calvinista vive, el entorno en el cual actúa como un ser cultural. Esto significa que la religión no es una cosa separada de la vida, sino la parte central e importante de la vida del hombre bajo el sol. La religión es para Dios, por quien existen todas las cosas. Mientras que todas las formas de Cristianismo Arminiano convierten al hombre en el árbitro final de su propia salvación, en el Calvinismo Dios salva soberanamente, inmediatamente a quien sea su

voluntad.¹³ La salvación es del Señor, y por lo tanto, ¡gloria a su nombre!

Debido a su profunda convicción de la soberanía de Dios, la Palabra de Dios era tomada muy seriamente por los Calvinistas. Se convirtió en la norma incondicional para la fe y la vida del creyente. La divina interdicción de no añadir o quitar ha sido escrupulosamente observada por el Calvinismo. De esta forma se desarrolló una ética Calvinista, con sus altos requerimientos morales que se corresponden al elevado teísmo del Calvinismo. Debido a que se sostenía que Dios era el soberano absoluto para la vida del hombre, se convirtió en un asunto de determinar la voluntad de Dios a partir de su Palabra. John Knox testificó que nunca había visto algún otro lugar donde la voluntad de Dios fuese obedecida tan fielmente como en Ginebra.¹⁴

James Froude, historiador Inglés y en algún momento Rector de Saint Andrews, llega hasta a decir que “el Calvinismo, tal y como existió en Ginebra, y como procuró ser donde quiera que echó raíces por un siglo y medio después de él, no era un sistema de opinión, sino el intento por hacer de la voluntad de Dios, tal y como era revelada en la Biblia, la guía autoritativa para la dirección social lo mismo que en lo personal” (*Op. cit.*, p. 43). Y al hablar de la conciencia de Dios de los Calvinistas, lo que les hizo sufrir el reproche, y que añadió a sus

13. B. B. Warfield, *El Plan de Salvación* (Grand Rapids, 1935), quien protesta fuertemente contra toda forma de autosoterismo, sacerdotismo y universalismo, porque privan a Dios de su soberanía y porque son algo menos que un sobrenaturalismo consistente.

14. Citado por J. A. Froude, *El Calvinismo* (New York, 1871), p. 43.

filas en la Europa Occidental casi a todo hombre que aborrecía la mentira, añade, “Cualquier rastro de conciencia de temor de hacer el mal que exista en este momento en Inglaterra y Escocia, es el remanente de las convicciones que fueron impresas de manera indeleble por los Calvinistas en los corazones de la gente” (*Ibid.*, p. 44). Claro, uno no necesita aprobar el idealismo panteísta de Froude al citarle, pero la evidencia de pureza moral y energía espiritual a la cual alude es inconfundiblemente un subproducto del sentido de la soberanía divina del Calvinismo, por el cual es derrocada la maldad espiritual en los lugares altos y los reyes son arrojados de sus tronos.

Esto nos trae naturalmente a la cuestión de la soberanía de Dios y el impacto del Calvinismo sobre la política. Aquí también probó ser un potente principio. Por un lado, la conciencia de que Dios es soberano es la muerte de todo absolutismo, sea de reyes o estados; pero, por otro lado, los hombres son súbditos dispuestos a la autoridad legítima porque están obligados a obedecer por causa de la conciencia, puesto que toda autoridad es dada por Dios (*cf.* Rom. 13:1-6; I Ped. 2:13, 14; Tito 3:1; etc.).

No hay necesidad de rastrear las implicaciones totales del principio de la soberanía de Dios en este momento, puesto que esto se hará con más detalle en la parte tres. Sin embargo, se debe mencionar en este punto que algunos hombres, también de persuasión Reformada, de quienes el Dr. V. Hepp puede ser tomado como representante, se ofenden ante la idea de que la soberanía de Dios exprese en alguna manera la esencia o que sea el principio básico del Calvinismo. A su parecer esto

degradaría al Calvinismo a un tipo de teología relacional, lo cual condena tanto en Schleiermacher y en aquellos que en repudio a Schleiermacher hablan de la distancia infinita entre Dios y el hombre. Para Hepp la implicación de una teología estrictamente centrada en Dios es que no preguntamos quién es Dios en relación con el mundo, sino “quién es Él en sí mismo.”¹⁵ Hepp es de la opinión que la existencia ontológica (quien es Dios en sí mismo) debería ocupar el lugar más importante en cualquier teología. Según Hepp, puesto que la soberanía presupone la elevación por encima de algo o de alguien, esta doctrina no yace en el centro del Calvinismo (*Op. cit.*, p. 20). Sin embargo, reconocer sobre la base de los textos citados por el Dr. Hepp que Dios existe antes del mundo y que es trascendente en su ser no requiere hacer de este el principio primario de la teología de uno. Todos los Calvinistas se opondrían aquí al énfasis Barthiano de que Dios es lo que él es en Jesucristo en relación con el mundo. Tal concepto activista de la revelación es inaceptable para el heredero espiritual de Calvino.¹⁶ Sin embargo, no resulta que debiésemos darle a la existencia de Dios en sí mismo un lugar más importante como el principio determinante en el Calvinismo que las obras de Dios en el tiempo y su relación para con el hombre caído en y por medio de Jesucristo. Tal especulación ontológica pura fue condenada como poco provechosa y nuestro “conocimiento de Dios debiese más bien tender, primero, a enseñarnos temor y reverencia; y, en segundo lugar, a

15. V. Hepp, “La Soberanía de Dios,” en la *Segunda Conferencia Internacional de Calvinistas.*, p. 20.

16. C. Van Til, *El Nuevo Modernismo* (Filadelfia, 1947), Prefacio, VIII, IX.

instruirnos para implorar todo bien de su mano, y a rendirle la alabanza por todo lo que recibimos. Pues, ¿cómo podemos abrigar un pensamiento de Dios sin reflexionar inmediatamente en que, siendo criaturas formadas por Él, deberíamos, por derecho de creación, estar sujetos a su autoridad? ¿Que estamos en deuda con Él por nuestra vida, y que todas nuestras acciones deberían ser hechas con referencia a Él?” (*Institución*, Libro I, Cap. 2, par. 2). Este párrafo no solamente refuta completamente el esquema ontológico especulativo de Hepp, c.s., sino que al mismo tiempo es la mejor ilustración posible del argumento de que la doctrina de la soberanía de Dios era una especie de aura, o atmósfera, que envolvía todo el pensamiento de Calvino. No fue nunca interpretada por él o por sus seguidores meramente como un principio abstracto o dogma, sino que era la fe viviente de corazones encendidos con el sentido de la ineludible presencia de Dios y una profunda conciencia de sus santas demandas sobre ellos.

La confesión de la directa y absoluta soberanía de Dios le da al Calvinismo tanto profundidad como amplitud, profundidad en que todas las cosas son de, por medio de y para Dios, amplitud en que este Dios omnipotente y trascendente tiene demandas universales, que Él es el legislador para *toda* la realidad creada, y que su dominio es totalitario.

Debe observarse que, aunque este término *totalitario* ha caído en descrédito debido a la usurpación del poder por parte de meros hombres, quien reclaman para sí mismos el poder de regir la totalidad del mundo del hombre, básicamente el término

tiene su uso apropiado. Bela Vasady ha hablado de la *Creencia Totalitaria del Calvinismo* y dirige nuestra atención “a través del espejo de la teología de Calvino, al hecho de que el elemento totalitario es un rasgo distintivo de una fe Cristiana genuina. Lo que queremos decir es que... en todo lo que hacemos, debemos hacer plenamente evidente, en todas las direcciones, la total dependencia del todo del hombre y de todo el mundo en el todo Dios, y que en esta total dependencia toda la existencia del hombre es resuelta en el ser ‘de Dios, por medio de Dios y para Dios.’”¹⁷

En esta fe en la que el todo del hombre con todo el cosmos deben ser traídos bajo el dominio de Dios, los Calvinistas han producido recientemente una filosofía que reconoce a la revelación de Dios como la autoridad última y suprema en lugar de la mente autónoma del hombre.¹⁸ Una filosofía bíblicamente orientada no solamente produce su propia metafísica, sino que debe producir también su propia metodología.¹⁹ Este es simplemente un reconocimiento del hecho de que el pensamiento del hombre forma una unidad, es decir, que es todo de una sola pieza. La lógica de Aristóteles pertenece a su metafísica; las dos no

17. Bela Vasady, *Los Rasgos Principales de la Teología de Calvino* (Grand Rapids, 1951), pp. 23, 24.

18. Cf. H. Dooyeweerd, *Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico* (Filadelfia, 1953), 4 vols; también, D. H. Th. Vollenhoven, *Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte* (Ámsterdam, 1933).

19. Cf. D. H. Th. Vollenhoven, *De Noodzakelykheid Ener Christelijke Logica* (Amsterdam, 1932); también C. Van Til, “Arminianisme in de Logica,” en *De Reformatie Van Het Calvinistisch Denken*, (‘S Gravenhage, 1939), pp. 82-120.

pueden ser divorciadas. Así también los Positivistas Lógicos tienen una lógica que involucra una metafísica de su propia invención. Que nadie interponga aquí la idea de que los filósofos Calvinistas niegan que la estructura de la mente y las leyes del pensamiento son comunes para todos. Pues la ley de la contradicción es algo completamente diferente en sus implicaciones últimas para un Cristiano que para un filósofo pagano. Las leyes, según la auto-revelación de Dios, son entidades creadas, que sirven al Creador y traen orden a la realidad creada. Estas leyes nunca son impersonales, pues detrás de la ley está el legislador.

Ellos han subido a bordo de la nave de su vida a un nuevo Piloto, a Jesucristo como Señor, quien está conduciendo su curso por la Estrella del Norte de la Palabra de Dios, para la alabanza de la gloria de su gracia. Esto hace toda la diferencia en el mundo para la situación cultural. En la tercera parte de este libro se hará un intento por explicar explícitamente las implicaciones del principio de soberanía.

Esta filosofía Calvinista contemporánea es el fruto de un clamor de Calvino por una Filosofía Cristiana y los esfuerzos de Kuyper y Bavinck en el siglo diecinueve por establecerla.²⁰ Estos hombres señalaron las implicaciones de la presuposición de la fe y la resultante antítesis radical en el campo de la ciencia, el arte, la política, y de hecho, en todas las esferas de la existencia del hombre. En resumen, una metafísica bíblica implica una teoría bíblica del conocimiento y una ética bíblica.²¹ Pero uno no se puede detener allí, como lo señaló Kuyper en sus Conferencias Stone.²² La demanda que Dios coloca sobre su pueblo le hace peculiar a la vista del mundo, pues la soberanía de Dios es el gobierno de su voluntad en sus corazones, de manera que son motivados por un poder invisible y radicalmente reorientado en su ser total.

20. A. Kuyper, *Principio de Sagrada Teología* (Grand Rapids, 1954); *Calvinismo* (Grand Rapids, 1943), pp. 131ss.

21. Cf. C. Van Til, *La Defensa de la Fe* (Fila-delfia, 1955), pp. 1-81.

22. *Calvinismo*.

CAPÍTULO V

LA CONCEPCIÓN CALVINISTA DEL PECADO Y SUS EFECTOS EN LA CULTURA

Para una evaluación apropiada de la cultura moderna, es de suprema importancia la cuestión del pecado y sus efectos sobre el hombre y su mundo. Sería totalmente irreal decir que todo eso está bien como lo hacen los Normalistas de quienes A. Kuyper hace mención. Pues como están comprometidos con un naturalismo evolucionista, se rehúsan a considerar cualquier otro dato que no sea natural.¹ Por otro lado, debido a su caída en el pecado, el hombre no se transformó en algo menos que hombre; no, él no perdió su humanidad. El hombre no se convirtió en un animal o en un demonio cuando transgredió el pacto de su Dios. Ciertamente, sí se volvió éticamente alienado y moralmente depravado, pero retuvo su naturaleza religiosa y su *sensus deitatis* (conciencia de Dios). Esencialmente, en la estructura de su condición de criatura, el hombre permaneció igual, pero funcionalmente se alejó de su rectitud original. Se cambió la dirección de su vida; se descarriló de su verdadera meta en la vida; ya no continuó buscando a Dios como su máximo gozo. Se

torció su relación con Dios y, de hecho, se convirtió en una relación de enemistad, y en consecuencia, el hombre se convirtió en un extraño para sí mismo, para sus semejantes y en un vagabundo en la tierra, puesto que fue exiliado de su verdadero hogar, el paraíso de Dios.

Con esto como una declaración preliminar, consideremos ahora con más detalle, tanto negativa como positivamente, cuáles han sido los resultados del pecado.

Debe ser inequívocamente claro que el pecado no invalidó el mandato cultural ni excusa al hombre de cumplir su tarea cultural. El hecho que el hombre ha quebrantado (transgredido) la ley de Dios no implica que la ley de Dios ha sido abolida, que ha perdido su fuerza para la vida del hombre como criatura de Dios. Esa ley es inalterable, puesto que es una expresión del ser de Dios, quien es inmutable. El hombre no ha hecho naufragar los planes de Dios, pues, dice Isaías, su consejo permanecerá y hará lo que le plazca (46:10; cf. Prov. 19:21 y Sal. 33:11); todas las cosas ocurren según el consejo de su voluntad (Efe. 1:11). El hom-

1. A. Kuyper, *Calvinismo* (Grand Rapids, 1943), p. 132.

bre realmente se convirtió en un quebrantador del pacto, pero no obstante Dios le tiene por responsable, igual como tenemos al hombre como responsable de sus obligaciones para con la ley. La idea Pelagiana de que la responsabilidad es meramente coincidente con la habilidad no halla respaldo en la Escritura. En lugar de ello, se le dice a Adán que continúe de allí en adelante en su labor con el sudor de su frente, y a su esposa se le dice que dé a luz hijos (*multiplicaos y fructificad*) con pena y dolor. Aunque el hombre rehúse funcionar como titular y vice-regente de Dios, Dios no suprime, por esa causa, ni el pacto ni las demandas de su mandato cultural. Tampoco el pecado destruye completamente la imagen de Dios en el hombre, pues el hombre todavía funciona en este mundo como una criatura racional, moral y cultural. En verdad, la naturaleza del hombre es ahora una deformación (malformación),² pues ya no tiene conocimiento de la verdad, ya no ama aquello que es santo, y ha perdido la verdadera meta de sus esfuerzos culturales.

Pero el hombre no ha perdido su impulso cultural, su instinto de gobernar, su amor por el poder, su habilidad para formar y moldear la materia según su voluntad. Continúa multiplicándose, llenando la tierra con su especie; ama el trabajar y el ejercer dominio sobre las obras de Dios. Usa la luz de la razón para descubrir las leyes del universo con el propósito de capturar el poder de los rayos del sol y la luz para su uso, y trabaja persistentemente la tierra con la maquinaria que su ingeniosidad técnica ha forjado. Edifica casas, compone música, labra y cosecha la tierra, y

desarrolla varios especímenes de animales domesticados para su servicio; alimenta a sus descendientes, vuela a través del espacio y mide las estrellas, y sondea las profundidades de los mares, y asombra a sus semejantes con los descubrimientos de la ciencia moderna, con la promesa de que el mañana será como hoy, solo que mucho más abundante. Todas estas son producciones culturales: ellas constituyen el ambiente secundario del hombre, hacen fructificar la naturaleza, establecen el dominio del hombre sobre el universo. Como tales no han de ser desaprobadas ni ha de negárseles su posición cultural. No hay antítesis entre la naturaleza y la gracia, y no hay razón para negarle a estas obras del hombre un status cultural. En este sentido parecería que la única y apropiada forma de proceder es seguir la terminología y la usanza bíblicas, que no niega el conocimiento al hombre natural, sino que distingue el conocimiento correcto y la santidad de la verdad por medio de la regeneración del conocimiento carnal y de la sabiduría del mundo.³ Pablo no vacila en hablar de la sabiduría de este mundo, aún cuando la designa como necedad a la vista de Dios. De la misma manera, es válido denominar a los esfuerzos que la humanidad hace en la naturaleza, por los cuales esta última da sus frutos para el sostenimiento y disfrute del hombre, como cultura. No resulta, que, como el verdadero fin del hombre, conocer a Dios y disfrutar de Él para siempre, no se alcanza por el esfuerzo cultural del hombre, por lo tanto no podamos y no debemos hablar de los esfuerzos terrenales del hombre como culturales. Es mejor decir que ahora el hombre está produciendo una cul-

2. L. Van Der Zanden, *De Mens Als Beeld Gods* (Kampen, n.d.), pp. 81-103.

3. C. Van Til, *La Defensa de la Fe* (Filadelfia, 1955), pp. 92, 93.

tura impía, que ha apostatado en su empeño cultural. Decir que ahora la cultura es imposible en un mundo enfermo por el pecado es tratar deshonestamente a Dios, quien como Gobernante de cielos y tierra y como el Determinante del destino del hombre está haciendo que sus propósitos sean cumplidos incluso por medio de la rebelión del hombre, de manera que la ira del hombre está alabando a Dios (Sal. 76:10). Claro, es cierto que el hombre en su empeño cultural no alcanzará la meta del hombre perfecto en un mundo perfecto mientras exista en el estado del pecado. Esto sería utopismo, de lo cual el hombre ha sido culpable en repetidas ocasiones. La historia nos brinda un largo registro de esto, como podemos ver por la *República* de Platón, la *Utopía* de More, la *Nueva Atlantis* de Bacon, el retorno de Rousseau a la naturaleza, el Cristianismo social de Saint Simon, la sociedad de clases de Marx, y, para no mencionar más, el *Nuevo Mundo Valiente* de Huxley y *1984* de Orwell.⁴ El hombre no puede reconstruir el mundo perfecto del Paraíso, en el que no se conocía el pecado. Y el reino de Dios no se establece por el esfuerzo cultural del hombre, simplemente por sojuzgar la tierra y liberar a la humanidad de la pobreza, puesto que la cultura no es lo opuesto de la depravación (cf. Cap. III).

No solo el pecado no abolió la responsabilidad ni destruyó el impulso de la actividad cultural, sino que también permanece el entorno cultural. La buena tierra a la cual el hombre se adapta por diseño creativo, es aún la habitación y el taller del hombre. No solo la tierra física, sino tam-

bién el tiempo como la atmósfera envolvente en la que se hace la historia, permanece para el hombre como criatura. Ciertamente es que la naturaleza tiene ahora enrojecidas sus dientes y sus garras y se ha convertido en una enemiga del hombre, de manera que el huracán le destruye y la serpiente le envenena. Dios ha maldecido la tierra por causa del hombre de manera que produce espinas y cardos y le es necesario trabajar con el sudor de la frente para producir una existencia hasta que vuelva al polvo de donde fue tomado. Sin embargo, la tierra todavía produce sus frutos y produce lo que el hombre necesita para sostenerle como una criatura del tiempo y del espacio. La estratagema de Satanás no destruyó el plan de Dios; no cambió la estructura básica de la realidad. La tierra permanece como el material bruto para el empeño cultural del hombre; el hombre también continúa siendo el portador de la imagen de Dios y la estructura de su ser, racional, moral, y como criatura cultural, no fue destruida por el pecado. Y la ley para el ser del hombre, a decir, el ser fructífero, de sojuzgar y cultivar la tierra con el propósito de tener dominio sobre la tierra, esa ley no fue revocada ni abrogada. Pero la creación completa fue sujeta a vanidad y ahora está esperando el ser liberada de la esclavitud de la corrupción (cf. Rom. 8:18ss).

Sin embargo, el hombre como pecador fue éticamente alienado de su creador, quien es su Señor. Es aún cierto que en Él vivimos y nos movemos y somos (Hch. 17:28) y aunque “en el Seol hiciere mi estrado” Dios estará allí para sustentar mi ser (relación metafísica) (Sal. 139:8); pero, no obstante, es cierto que la relación ética básica del hombre con Dios fue fundamentalmente alterada. Por la desobediencia el

4. H. Van Riesen, *La Sociedad del Futuro*, Tr. D. H. Freeman, (Filadelfia, 1957), pp. 38-64.

hombre se convirtió en el objeto de la ira de Dios, de manera que murió la muerte de la separación espiritual de la fuente de su ser (Gén. 17; Rom. 5:12ss.; I Cor. 15:22). Como resultado, la luz de la existencia del hombre se extinguió y ahora vaga en la oscuridad; su existencia perdió su principio unificador y se tornó quebrantada y desintegrada, y la cultura perdió su verdadero fin, el amor y el servicio al Dios de los cielos. Así pues la religión y la cultura fueron divorciadas, o más bien, la cultura se convirtió en el fin en lugar de ser medio, y el hombre buscó encontrar su principal delicia en sus propias creaciones, las obras de sus manos. Pero el hombre era un rebelde y su orgulloso corazón se endureció. Se convirtió en un enemigo de Dios, y su santidad se transformó en impureza, infectando así todas sus obras con el pecado. En su separación de Dios, en cuya única luz el hombre puede ver la verdad, el hombre perdió su espíritu universal – ya no fue capaz de ver la vida con significado y de forma total, sino que su cultura se fragmentó. Por su especialización el hombre ve solo parte de la realidad, pero no ve su relación con el todo, ni tampoco asciende desde su condición de criatura hasta el creador. En su apostasía el hombre se ha enamorado del cosmos o de algún aspecto de la realidad, y adora a la criatura en lugar de al creador. El pecador ya no ve a Dios en su divina auto-revelación, pero toma la apariencia de la realidad haciendo de este mundo lo central y más importante de todo. “Lo que una vez fue el espejo de la belleza divina ha sido hecho añicos por el pecado y convertido en muchos fragmentos, y el hombre, tomando uno de ellos, podía ahora ver solamente su propio reflejo en el cristal.”⁵ Wencelius continúa diciendo que, “El pecador ya no es capaz de distinguir entre la belleza falsa y la

belleza verdadera. El diablo distorsiona nuestra visión e incita a los pecadores a deformarla de tal manera que ya no podamos ver la belleza como una realidad sensible” (*Ibid.*, p. 164). Así pues, la cultura, en el estado de pecado, puede compararse a la rama de un árbol floreciente que ha sido arrancada de su tronco. Hay aún mucha belleza y exquisitez en el mundo, pero no tiene vitalidad perdurable; está separada de la fuente de su vida y se marchitará y decaerá como lo hicieron todas las culturas de la civilización antigua. El Espíritu del Señor sopló sobre ella, toda carne es hierba y la impiedad de ella como la flor del campo (Is. 40:6-8).

Como resultado de esta perversión del verdadero fin del hombre, encontramos en el campo de las artes clichés impíos como “arte por amor al arte.” El amor por la belleza se transforma en lo central y más importante de todo para los esfuerzos del artista, si es que en realidad no se degenera en aquella glorificación del cuerpo en el cual un ideal pervertido del sexo, el cual provee para la gratificación de la carne por motivo de ganancia, se transforma en la característica dominante.⁶ El hecho triste es que los hombres ya no ven la función apropiada del arte como “una elevación imaginaria de la vida en dirección de lo per-

5. Leon G. Wencelius, “El Mundo de Dios y la Cultura,” en *La Palabra de Dios y la Fe Reformada* (Grand Rapids, 1943), pp. 163, 164).

6. A. Kuyper, *Pro Rege* (Kampen, 1912), Vol. III, pp. 526ss., donde Kuyper profesa su gran aprecio por el arte, pero advierte contra tres grandes peligros: la idolatría del arte, el orgullo pecaminoso en el artista y la adoración de sus talentos; y, el abuso del arte por la ganancia económica al complacer los más bajos instintos de las masas.

fecto,”⁷ sino que se considera al arte como aquella cosa en la vida que le da a los hombres gozo verdadero y provee un medio de separación de la miseria. Sin embargo, esto es una ilusión. No puede cambiar la realidad del pecado y la miseria, el dolor del trabajo y la pena; no es sino imaginario. Y el peligro consiste en confundir la perfección imaginaria con la perfección real, de confundir las creaciones irreales del arte con el mundo real en el cual vivimos. Solo Dios crea la realidad, solo Él tiene el poder de hacer algo nuevo de la nada; pero somos imitadores de Dios, podemos crear una especie de cosmos en la arquitectura; podemos embellecer con formas de la naturaleza nuestra escultura y crear la ilusión de vida real por medio de líneas y tintes en nuestras pinturas, y sondear el misterio del sonido y el sentimiento en la música y la poesía. Pero cuando sustituimos este mundo imaginario con la perfección real que solo Dios revela y requiere de nosotros en nuestra relación con él, entonces caemos en el esteticismo. Esta es la sustitución del arte por la religión (*Op. cit.*, pp. 75, 76).

En el campo de la ciencia los estragos del pecado son también aparentes, pues el hombre desarrolla su poder sobre la naturaleza y hace al mundo sujeto de cultivo, no por causa de Dios y de su servicio, sino para su propia gratificación, para satisfacer su codicia. En todos sus empeños o el hombre se busca a sí mismo, como lo hicieron los titanes pre-diluvianos, los constructores de la Torre de Babel, y Nabucodonosor, o por otro lado, el producto cultural en sí mismo se puede convertir en el fin princi-

pal, como en el caso de mucho de la invención y producción modernas. En el último caso la cultura en sí misma se transforma en el fin del empeño del hombre. El Profesor Schilder dice que el hombre se ha enamorado de las herramientas y ha perdido el ideal de hacer el trabajo que está a la mano – a decir, finalizar la tarea de ser colaboradores de Dios para la gloria de Dios.⁸

Además, la verdadera cultura es constructiva, pero el pecado es destructivo. El pecado crea caos mientras que la verdadera cultura busca la armonía. Piense, por ejemplo, en los estragos que fueron producidos en el mundo antiguo por el orgulloso Nabucodonosor, quien también era, conscientemente, un edificador de cultura, y por su réplica moderna, Hitler, quien destruyó la vida y los valores humanos a gran escala con el propósito de alcanzar un falso ideal de supremacía Aria. Millones fueron liquidados, otros millones sirvieron como esclavos, y los pocos favorecidos que ejercieron el poder usaron aquel privilegio para la auto-glorificación y la auto-gratificación. Pero el juicio de Dios ha sido revelado desde el cielo contra el todo de tal cultura apóstata, de manera que Babilonia se convirtió en una habitación para los chacales y el hombre moderno vive en temor y temblor no vaya a ser que su poder actual para desatar la energía reprimida del átomo se vuelva contra sí mismo como un Frankenstein. Podría esto ser un cumplimiento de las palabras de nuestro Señor, al decir, que en los últimos días los corazones de los hombres desfallecerían por el temor. Mientras tanto, toda la plática valentona de nuestros líderes seculares (e.g. Roosevelt y Chur-

7. E. Brunner, *Cristianismo y Civilización*, Vol. II (New York, 1949), p. 75.

8. K. Schilder, *Christuus en Kultuur* (Franeker, 1953), p. 83.

chill) sobre hacer del mundo un sitio libre del temor no es sino un silbido en la oscuridad, o peor aún, una desafiante rebelión contra el Hijo (cf. Sal. 2).

El hombre en el estado de pecado no es solamente impío, en el sentido antes mencionado del término de ignorar a Dios y glorificarse a sí mismo; sino que se halla también lleno de odio e impurezas, se encuentra éticamente corrupto. No solamente ha perdido el verdadero conocimiento de Dios, sino que ya no conoce la verdad acerca de la realidad creada excepto en un sentido muy atenuado y aproximado, como señala Calvino. Él no solamente es un falso profeta proclamando las mentiras del diablo, sino que también es un sacerdote falsificado, quien adora a la criatura y ama la mentira. Wencelius (*Op. cit.*, p. 165) nos recuerda que el hombre también perdió la verdadera justicia, su sentido de armonía, de la proporción y de la belleza. El hombre ha sido cegado a la belleza, y su sentido de llamado como rey sobre el universo de Dios ha sido entorpecido. El pecado ha separado al hombre de su Dios, quien es la fuente de la belleza creada y quien determina la verdad por medio de su ley y de su interpretación, y, por lo tanto, el hombre en pecado no puede alcanzar la armonía del paraíso perfecto en sus creaciones de arte; solamente puede reflejar aquello que es mediado por su conciencia corrompida por el pecado.

Pero, más que eso, el hombre no solo se halla fuera de contacto con Dios y con su mundo, él también es un extraño para la humanidad; es decir, hay un abismo de malos entendidos y odios que separaron al hombre de su prójimo. Culturalmente esto tiene un efecto perjudicial. Babel es el ejem-

plo principal del fracaso cultural del hombre debido a los malos entendidos, pero la labor constructiva a la cual el hombre fue llamado por su creador en el mandato cultural ha sido estorbado por guerras y rumores de guerras a lo largo de toda la historia humana. Más de la mitad del presupuesto de las naciones modernas está siendo gastado en guerras, pasadas, presentes y futuras, inmovilizando así a la mitad del poder humano de las naciones que debería estar esforzándose en alcanzar logros constructivos. Añada a esto el costo del crimen en países como los Estados Unidos, el costo de la industria del licor y la degradación social y la depravación cultural del alcoholismo, la adicción a narcóticos, las enfermedades venéreas, el dinero gastado en apuestas, pornografía, y otras formas de degradación y nihilismo cultural. Además, la cultura Americana es materialista, mammonista. Es una cultura de desarrollar, producir y usar las cosas técnicas. Es una civilización de apretar botones en la que los poetas y profetas lamentan la falta de discernimiento y aprecio espiritual. De hecho, la literatura y el drama abundan con obras en las que representan la falta de significado de la vida, como Tillich nos lo recuerda vez tras vez.⁹ Vanidad de vanidades, dijo el Predicador, todo es vanidad y un perseguir al viento (Ecl. 1:2). El hombre como criatura cultural en el estado de pecado es como un caballo en una banda rotatoria; nunca llega al fin del camino, nunca termina. Los hombres de visión entienden que el progreso es también un ideal vano, y un perseguir al viento. El hombre ya no aguanta más. Necesita un rejuvenecimiento espiritual. Vive condenado a muerte, pero

9. Paul Tillich, *El Valor de Ser* (New Haven, 1955), p. 143.

incluso un indulto no puede darle esperanza, porque está sin Cristo, y por tanto, sin esperanza en el mundo. Su principal deleite se encuentra en los deseos de los ojos, los deseos de la carne y la vanagloria de la vida (I Juan 2:16), pero estas pasarán con las modas de este mundo. El hombre moderno se destruye a sí mismo, no solamente con guerras, crímenes y alcohol, sino que destruye la familia, aquella unidad perfecta de la bondad creativa de Dios, y trastorna así a la sociedad toda, desarraigando estados y naciones con el solvente del pecado. El hombre perfecto es aún un frívolo sueño y la sociedad perfecta es una ilusión utópica del hombre en su alienación de la fuente del gozo y la paz verdaderos. Y la parte triste de esto es que el moderno religioso liberal niega la realidad del pecado y su potencia destructiva mientras parlotea piadosamente sobre el establecimiento del reino de Dios por medio de los esfuerzos culturales del hombre. Esto es peor que la ceguera espiritual: ¡es blasfemia!

Como resultado del pecado en este mundo hay ahora una división en la raza, lo que conduce a una antítesis cultural, basada en la bifurcación espiritual establecida por el Dios de los cielos. Este hecho será discutido con más detalle en la parte tres.

Parte 2

Orientación Histórica

CAPÍTULO VI

AGUSTÍN: EL FILÓSOFO DE LA ANTÍTESIS ESPIRITUAL Y DE LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL

Aurelio Agustín (354 – 430 D.C.), Obispo de Hipona, quien por medio de la conversión fue cambiado de un maestro Romano de la retórica a un presbítero y predicador Cristiano, es en sí mismo el ejemplo clásico de transformación cultural a través del poder del Evangelio de Cristo.¹ Dios dotó a este santo y le colocó de tal forma en el curso de la historia que debido a él podemos hablar con buena razón de una regeneración de la sociedad, una transformación de la cultura centrada en el César de la Roma imperial a la cultura centrada en la iglesia de la Edad Media.² Para

Agustín Cristo es ciertamente el transformador de la cultura, lo mismo que de la vida total, pero su transformación no desvía el juicio de Dios contra las culturas corruptas y apóstatas de este mundo presente. Agustín no niega la antítesis espiritual que Dios mismo creó al poner enemistad entre la simiente de la serpiente y la simiente de la mujer. La historia no da lugar a un milenio sin pasar a través del fuego del juicio en el que las ovejas serán separadas de las cabras. Agustín no conoce de ninguna salvación universal, pero esa no es razón para negarle consistencia como un partidario de Cristo como el transformador de la cultura.³ Pues Agustín era un filósofo escritural, alguien cuya razón estaba sujeta a la autoridad de la revelación. Cristo transforma a los hombres y su cultura, pero en la historia la cultura Cristiana (*civitas dei*) existe siempre dentro del marco de este presente mundo malo, que yace en tinieblas.

En pocas palabras, Agustín no es un optimista cultural, quien cree que la cultura como tal redime al hombre y a la sociedad.

1. Debido a la naturaleza de este estudio no se hace aquí un intento por resumir la vida de Agustín o de presentar una visión de conjunto de todas sus obras en detalle. Tales sumarios están disponibles en cualquier biblioteca de alguna buena universidad. Para un tratamiento reciente tanto de la vida como de las obras de Agustín refiero al lector a *Un Manual para el Estudio de San Agustín*, ed. Roy W. Battenhouse, (N. Y.: Oxford University Press, 1955); y, *Augustine: Leven Werken* por el Dr. A. Sizoo, (J. H. Kok N. V.: Kampen, 1957).

2. W. Richard Niebuhr, "Cristo el Transformador de la Cultura," *Cristo y Cultura* (New York, 1951), p. 208.

3. *Idem.* pp. 216-17.

Tampoco es él un pesimista cultural en el sentido Tertuliano de condenar toda forma de cultura simplemente por causa de su origen y asociación paganos. Agustín cree que los logros del empeño cultural del hombre deben estar saturados y transformados por principios Cristianos para que desarrollemos una verdadera cultura, que tema y glorifique a Dios en lugar de la cultura del mundo, que es corrupta y desafía a Dios (*civitas terrena*).

El Impacto del Cristianismo antes del tiempo de Agustín

Inicialmente la diseminación del Cristianismo había sido como el de la levadura, llegando de manera imperceptible como el reino en la parábola, sin vigilancia (Lucas 17:20). Pero, durante el segundo siglo, el Cristianismo había confrontado abiertamente a la cultura pagana. La edad dorada de Augusto ha sido celebrada por poetas y retóricos. Sin embargo, los mensajeros de Cristo, como su maestro, vinieron no con pompa ni esplendor, sino en forma de siervos sin excelencia de palabras (cf. I Cor. 2:1-4). La cultura contemporánea de la Roma pagana era para la elite. Las masas eran excluidas de ella, y se odiaba al vulgar populacho.⁴ Esta oposición del hombre sabio al hombre de la masa indica cuán profundamente se hallaban engranadas las mentes de Platón y de Aristóteles en la cultura contemporánea.

El Cristianismo estaba destinado a destruir el abismo creado por el clasicismo, con su cultura para la elite, al predicar el evan-

gelio a todos los hombres.⁵ Pues todos han pecado y han sido destituidos de la gloria de Dios (Rom. 3:23). Pero el Evangelio no solamente hacía una apelación a todos, también demandaba el todo del hombre. Era totalitario en sus demandas. Tenía la audacia de reclamar, para su mensaje, el status de último. Desarrollaba una ofensiva contra el mundo en todos los frentes.

Para el Romano aristócrata la cuestión de la verdad no era tan importante como el cuido y la gloria del estado. Su vida total estaba concentrada con el culto y servicio de los dioses del estado. Debemos notar el hecho que la relación cercana entre culto y cultura era característica del paganismo lo mismo que del Cristianismo. A Sócrates se le hizo beber de la copa envenenada porque se rehusó a hacer reverencia a las deidades de la ciudad (se recordará que fue condenado como un ateo, y el ateísmo era el gran pecado de la cultura Greco-Romana) y Pablo en su día había observado que la gente de Atenas era muy religiosa. La devoción a los dioses continuó siendo la característica del imperio en su apogeo, tanto así que el saqueo de Roma por Alarico en el año 410 fue atribuido por los apologistas paganos al hecho que los antiguos sacrificios habían sido abolidos por los Cristianos.

El hecho que el culto y la cultura son aspectos inseparables de la existencia del hombre bajo el sol y enraizados en su religión fue también entendido claramente por

4. Cf. N. J. Hommes, *Cultuurgeschiedenis Van Het Christendom*, Vol. II, p. 5, quien cita la reveladora frase de Horacio, *Odi profanum vulgus et arceo*.

5. Cf. la exégesis de Agustín de I Tim. 2:1-4, donde "todos los hombres" no es entendido en el sentido universalista de la restauración de todos por medio de Cristo, sino que se refiere a todas las clases de hombres, reyes lo mismo que esclavos, gobernadores lo mismo que artesanos.

los Apologistas del tercer siglo, Cipriano y Tertuliano. Ellos pelearon una dura batalla para desarraigar las costumbres y tradiciones del paganismo por mucho tiempo aceptadas. Testificaron contra los pasatiempos mundanos tales como la arena y el teatro, el circo y los juegos. Fueron proscritas la divinización del emperador y las muchas formas de toma de juramentos y otras ceremonias conectadas con la religión del estado. Aunque se reconocía que sería imposible el eludir por siempre la terminología en boga de la idolatría, no obstante era considerado un pecado el jurar por dioses a quienes uno había repudiado. En su tratado *Sobre la Idolatría*, Tertuliano mantuvo que la seguridad podía hallarse solo si, “la Fe, con sus velas llenas del Espíritu de Dios, navega; segura si es cautelosa, firme si se está atento diligentemente.”⁶

En contra de la acusación que la abstinencia Cristiana reducía los ingresos del estado por impuestos al lujo, Tertuliano contestó que el estado no sufría pérdida puesto que los Cristianos eran mucho más honestos en pagar lo que debían que sus vecinos paganos, quienes declaraban falsos ingresos. Cuando los Cristianos fueron considerados inútiles a la sociedad, Tertuliano contestó con pasión que ellos no estaban ajenos a la sociedad y que hacían uso del foro, el mercado, los baños, las tiendas, los talleres de arte, las casas de huéspedes y se ocupaban de los negocios. “Nosotros, junto con vosotros, apoyamos el embarque, el servicio militar y la agricultura...” (*Ibid.*, p. 48).

Cualesquiera que hayan sido las faltas

6. *Los Padres Ante-Nicenos*, Vol. III, (Grand Rapids, 1957), Capítulo XXIV, p. 59.

de Tertuliano, y ciertamente que él fue culpable de herejías Montanistas, aquí le vemos como un caballero en su armadura, como el campeón de la causa de Cristo en un mundo hostil. Pues, en el enfrentamiento del Cristianismo con la cultura antigua, dos mundos estaban en oposición, entre los cuales no era posible ningún tipo de arreglo intermedio. Este arreglo estaba excluido simplemente porque estos mundos estaban condicionados religiosamente. En el análisis final, este era un conflicto entre la religión verdadera y la religión falsa, en la que no se daba cuartel. Era un asunto de vida o muerte, de vencer o ser vencido. De allí el odio y el vituperio en contra de los confesores de Cristo. Fueron acusados de traición al estado. El Cristianismo era considerado una amenaza a la comunidad cultural Greco-Romana. Introdujo un nuevo tipo de vida entre sus miembros. Eran impelidos por el amor de Dios y no por el amor a sí mismos (*Ibid.*, p. 46).

El Conflicto entre el Cristianismo y el Paganismo

Aún antes que Agustín apareciera en escena, el conflicto no estaba restringido a cuestiones de moralidad y a la adoración, sino que había habido una intensa batalla de intelectos entre el Cristianismo y el paganismo. Todas las armas que la dialéctica y la filosofía fueron capaces de ordenar fueron reunidas, y todas las habilidades del arte literario fueron utilizadas contra el intruso que reclamaba rendir homenaje universal a la verdad de Dios.

Celso (ca. 180 D.C.) estaba, con razón, preocupado por la decadencia del estado Romano. Él era una mezcla curiosa de sabiduría Platónica y Estoica con una pizca de

Agnosticismo.⁷ Aunque Celso era cínico con respecto a la religión, la consideraba un arma adecuada para mantener al pueblo en la opinión correcta; de allí que se volviera con tanta furia contra los confesores de Cristo. No entendía su manía por la segregación y censuraba el temor insano de la adoración al emperador. Sin embargo, permitiría a los Cristianos el derecho a sostener sus propias opiniones, pero suplicaría por la unidad con el propósito de resistir la amenaza de los bárbaros de Occidente. Puesto que es un político y la verdad no es de su incumbencia, ofrece la palma de la paz después de fieras denuncias y brutales amenazas.⁸

Casi un siglo más tarde, Porfirio, un Neoplatonista, quien también influyó en Agustín, continuó con el ataque. Harnack llama a su obra contra los Cristianos *El Testamento del Helenismo*. Aquí la gran contienda entre el Clasicismo y el Cristianismo se presenta como la oposición entre revelación y razón.⁹ Porfirio ha sido llamado el primer crítico racionalista de la Biblia. Él quería defender a los dioses del Olimpo y restaurar la sabiduría y la cultura antiguas. Pero la reacción en su contra fue tan fiera que todas sus obras fueron destruidas, y lo que sabemos de él lo debemos a fragmentos de Eusebio y Jerónimo. A partir de ellos queda claro que no aceptaba los Evangelios como historia sino como mitos y mentiras. Para él Cristo era una figura patética puesto que no le probó a Satanás – ni a Herodes, ni

a Pilatos, ni al Senado Romano – que era el Hijo de Dios. Las ideas de la encarnación y la resurrección eran absurdas. El Cristianismo era censurable tanto intelectual como moralmente y como tal constituía una amenaza bárbarica a la cultura y a la civilización Griega.

Juliano, el Apóstata, el último defensor apasionado del paganismo, no tenía nada nuevo que ofrecer. Pero estaba grandemente impresionado por la preocupación de la iglesia por los enfermos, los pobres, y aquellos en la miseria, y abogaba por una imitación de estas virtudes en un intento por restaurar la adoración de las deidades del Olimpo. Felizmente el reinado de Juliano fue interrumpido en su tercer año y sus esfuerzos fueron reducidos a la nada. Incluso sus obras fueron destruidas, excepto por los fragmentos rescatados en las réplicas de los apologistas Cristianos, y sus delirios fueron simplemente los estertores de muerte de la decadente cultura Greco-Romana.

El Impacto de la Cultura Pagana en el Cristianismo

A pesar de esta antítesis religiosa e intelectual, la cultura pagana hizo un impacto positivo sobre su oponente. Esto simplemente demuestra el bien conocido hecho de que uno es influenciado por aquello a lo que se opone. Tertuliano mismo era un ejemplo de los muchos Cristianos que habían sido formados y entrenados por retóricos paganos, quienes les capacitaron para defender la fe. Tertuliano, de hecho, había desarrollado el Latín como un idioma teológico y sobrepasó a Agustín en el poder de expresión. Pero mientras los Padres Latinos, Cipriano y Tertuliano, eran extre-

7. Dr. Hommes, *op. cit.*, p. 33.

8. *Ibid.*

9. Dr. Hommes, *op. cit.*, p. 32. Cf. también Charles Norris Cochrane, *El Cristianismo y la Cultura Clásica: Un Estudio del Pensamiento y la Acción desde Augusto hasta Agustín* (New York, 1944), pp. 399, 412, 419, etc.

madamente críticos de la cultura clásica y concederían solamente un valor formal al aprendizaje pagano – algo en lo que Agustín siguió su ejemplo – los Padres Griegos, Orígenes y Clemente de Alejandría, fueron influenciados e impulsados por su entusiasmo por la cultura clásica. El primero sentía una piedad filial por Platón, a quien exaltaba por haber visto el verdadero *summum, bonum* desde lejos, mientras el segundo vio en Platón a un profeta del reino de Cristo.

Además de esta influencia en Retórica y Filosofía, encontramos que el arte pagano hizo un impacto sobre la primera iglesia. De la práctica de honrar a los muertos con festividades anuales se desarrolló el arte de decorar las tumbas, lo cual a su vez dio un estímulo a la pintura y a la producción de mosaicos. Hay una mezcla de motivos paganos y Cristianos discernibles en estas producciones, aunque los dioses paganos y las escenas eróticas fueron proscritas como inaceptables. Muchos de los frescos representan el amor por lo bello unido con la verdadera piedad. Hablan de fe, esperanza y amor en anticipación del gozo del Paraíso. Ellos crearon en las catacumbas, debajo de la *ciudad eterna* de Roma, un testimonio de los cielos. La figura de Cristo también es presentada, como el más glorioso de los hijos de los hombres, el primogénito del Padre, el resplandor de su gloria. La figura del Siervo Sufriente, sin forma o atractivo, no es representada. Esto es debido parcialmente, sin duda, al desprecio y al ridículo vertidos por Celso y Juliano contra tal Salvador, y a la ofensa Griega de la locura de la cruz. La influencia de la cultura antigua es también muy prominente en la arquitectura. La basílica, con su espacioso recinto e imponentes pilares, fue adaptada del foro a

la iglesia. Y después que Constantino hizo oficial la nueva religión en el reino, gran cantidad de personas se colocaron bajo su protección. Ocurrió un tremendo desarrollo de la construcción, en el que Constantino jugó una parte destacada con el propósito de darle a la iglesia permanencia y honor en el reino.

Así, se hace obvio que la antítesis entre el Clasicismo y el Cristianismo, que es absoluta en la esfera religiosa, fue gradualmente aminorada en el campo de las artes y la filosofía, de manera que surgió una síntesis. A partir de la cultura Romana, en la que el estado era supremo y la religión servía al estado, hubo un cambio gradual a la cultura medieval, en la que la iglesia era suprema y el estado se convirtió en sirviente.

Agustín: Designado por Dios como Defensor de la Fe

Dios en su providencia llamó a Agustín del paganismo para defender la fe en esta coyuntura crítica de la historia. El mundo antiguo se estaba rasgando por las costuras, el orden antiguo estaba pasando, pero el nuevo estaba esperando por el corazón consagrado y espíritu genial de este gigante intelectual.

La estructura política se estaba desmoronando bajo los golpes de martillo de los bárbaros, mientras la desintegración moral le seguía con prisa. En la filosofía los grandes sistemas habían pasado sus días de apogeo, y el eclecticismo y el escepticismo estaban en boga. Aunque Agustín había sido entrenado como retórico y dialéctico, inició como aficionado del Maniqueísmo, del Escepticismo, y finalmente desembarcó en el Neoplatonismo del cual se convirtió

en el año 386 a la edad de treinta y tres años. A diferencia completamente de Calvino, quien testifica que fue convertido de repente de la espiral de la superstición Romana, le llevó un largo tiempo a Agustín el ver los errores de la superstición, del paganismo y la herejía. De hecho, nunca escapó completamente de las espirales de la filosofía pagana, y le llevó un largo tiempo mirar las plenas implicaciones de su fe en la gracia de Dios. En consecuencia, muchos movimientos en la Edad Media y en tiempos modernos han buscado su respaldo en los escritos de Agustín y confesar alguna afinidad de espíritu con él. Harnack le ve como el profeta de la interioridad. Otros dicen que Agustín fue el primero en descubrir la personalidad. Los Católicos, por su parte, toman su posición en la doctrina de la iglesia de Agustín, los Protestantes mantienen su doctrina de la predestinación, mientras que a los Racionalistas en la religión les gusta verlo como el precursor de la perspectiva de Descartes, *cogito, ergo sum* (Pienso, luego existo).

No se halla dentro del foco de este libro el evaluar esta variedad de afirmaciones o de entrar en ellas en detalle. Esta no es una monografía sobre Agustín, pero es seguro decir que Agustín era un filósofo cultural de primera categoría. Él busca brindar un informe, a sí mismo y a sus contemporáneos, de la relación de la iglesia para con el mundo de la cultura. No era un *snoob* cultural, despreciando a sus compañeros creyentes que no tenían la misma apreciación de los poderosos productos del espíritu humano; ni tampoco era un Cristiano con mentalidad de *ghetto*, buscando la segregación física del mundo.

Agustín se hallaba en el punto crítico

de dos mundos, como lo ha expresado Warfield. Era el mediador por el cual la cultura de uno era transferida al otro. Sin embargo, en y a través de él fue transformada de la cultura clásica a una cultura Cristiana. Y aquí yace la urgencia de su empresa intelectual. Alguien ha dicho que toda su vida fue una búsqueda de la verdad. Pero esto debe restringirse. Después que Agustín hubo encontrado la Verdad, a decir, el Hijo de Dios quien es la Verdad, el Camino y la Vida, su búsqueda en el sentido primario terminó. Pero todo el resto de su vida buscó la implicación más profunda de la Verdad, y fue especialmente su fe en que el Cristianismo era intelectual y moralmente respetable y responsable lo que le mantuvo ocupado.

Agustín como Pensador y Filósofo

Este estudio no se concentra en las disertaciones filosóficas elaboradas por Agustín y sus amigos inmediatamente después de su conversión. Esto es de interés solo en su pensamiento más maduro tal y como se reflexiona en ello en obras tales como: *Sobre la Doctrina Cristiana* (396 y 426 D.C.), *Sobre la Trinidad* (400-428 D.C.), *La Ciudad de Dios* (413-426 D.C.), los tratados morales y las *Retractaciones*, que fue terminada cuatro años antes de su muerte. Debe observarse que las *Retractaciones* deben ser tomadas paralelas a las *Confesiones*, pues son una especie de reconsideración con respecto a sus primeras posiciones. Pues en ellas Agustín examina su propia emancipación progresiva del pensamiento pagano y sus ocasionales deslices en los esquemas del pensamiento clásico con desinteresado desafecto. Warfield incluso sugiere que, con suficiente tiempo, Agustín hubiera erradicado todos los elementos que

eran ajenos a la doctrina de la gracia, que fue la piedra angular de su sistema.¹⁰

Agustín repudió la noción de que el Neoplatonismo y el Cristianismo son compatibles, y urgió a este último a defenderse en contra del primero. Aunque Agustín en sus primeros escritos sostiene que hay dos maneras de encontrar la verdad, a saber a través de la razón y a través de la revelación, llegó más y más a la convicción que la razón natural del hombre está corrupta por el pecado y la rechazó como una fuente de conocimiento o un camino para encontrar la verdad. Él no sujetó la revelación a la razón puesto que “Las mentes de los hombres están enceguecidas por las contaminaciones del pecado y la lujuria de la carne.”¹¹ De allí que considerara a la filosofía pagana como una mezcla de disparates.¹² Claro, es verdad que en su evaluación de los Neoplatonistas los encontró muy superiores a todos los otros buscadores de la verdad, no obstante les halló inadecuados y despistados; en consecuencia repudió de manera concluyente el Platonismo.¹³

Sin embargo, hay aquellos que sostienen que “en general [Agustín] se identificó a sí mismo con su humor y perspectiva [neo-Platónica]. En la mano de Agustín el Cristianismo asumió una *Forma* neo-Platónica, cuando el Cristianismo es considerado con razón como *Platonismo Cristiano*.”¹⁴

La cuestión no es si pueden usarse elementos extraviados de la verdad que se encuentran en los Platonistas. Agustín creía que la verdad pertenecía a los santos y que los paganos son nada más poseedores ilegítimos, quienes habían de ser desposeídos, de la misma forma como a los Egipcios se les quitó el oro y la plata. Tampoco es cuestión de si Agustín fue capaz de liberarse a sí mismo de las espirales de la mente Clásica, pues encontramos una buena cantidad de síntesis. Pero cuando usamos el término, *Platonismo Cristiano*, estamos colocando al Cristianismo en una posición adjetivada. Según esta opinión, Agustín en ocasiones subordinó “el principio distintivo Cristiano de la fe al de una filosofía extraña.”¹⁵ Esto se apoya por la acusación de que su filosofía es abierta, idealista y personalista.

Desde el principio recordémonos a nosotros mismos que Agustín resolvió nunca desviarse en absoluto de la autoridad de Cristo (*Contra Academicos*, III, 20, 43). Consideraba erróneo colocar la razón por encima de la Escritura como fuente de autoridad; de hecho, para Agustín las Escrituras canónicas eran “la venerada pluma de Su Espíritu” (*Confesiones*, VII, 27). Agustín creía en la inspiración verbal y aceptaba como corolario la inerrancia, la autoridad y la incomprensibilidad [en el sentido de no ser limitadas ni capaces de ser limitadas] de la Escritura. De allí su famosa frase, “cree para que puedas entender” (*crede ut intellegas*).¹⁶

10. B. B. Warfield, *Estudios en Tertuliano y Agustín* (New York, 1930), pp. 275-85.

11. “Epístolas” 118 (a Dióscoro), 5, 32-33 tal como es citada por Warfield, p. 168, *op. cit.*

12. *De Civita Dei*, XVIII-41. Cf. Warfield, *op. cit.*, p. 160. Cf. *Civ. Dei*, Libro VIII, Cap. 1-13.

13. *Ibid.*, Libro VIII, Cap. 1-13; Libro X, Cap. 1-4; *Retract.* 1.

14. Henry Stob, *Conferencia sobre el Pensamiento Augustiniano* (reporte mimeografiado), p. 34.

15. *Ibid.*, citado por H. Stob de Alan Richardson, *Apologética Cristiana*, p. 37.

16. David Kerr, *Inspiración e Interpretación*, ed. John W. Walvoord, (Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1957), pp. 72, 74.

El hombre y el universo pueden ser entendidos solo por fe, que para Agustín es la respuesta a la revelación divina. Era básico a su pensamiento la necesidad de autoridad con el propósito de obtener conocimiento. Entendió el error fatal de la autonomía humana en la razón, de convertir al yo contingente en una realidad independiente y en punto de referencia final en el proceso interpretativo. Se dio plenamente cuenta de la posición revolucionaria que proponía y la consideró la única filosofía verdadera. Así, dice Cochrane, escapó de los engaños del materialismo y del idealismo, porque miró que *forma* y *materia* no eran sino productos de la mente humana (*Op. cit.* pp. 394ss).

No hay antítesis entre la fe y la razón en Agustín, sino que la razón es el instrumento santificado y la sierva de la fe, nunca es una entidad autónoma usurpando la autoridad de la Escritura. Así Agustín desafió a la tradición clásica de que la razón es objetiva y capaz de captar la verdad separada de la fe. Agustín no aceptó la autonomía de la razón humana, sino que el motivo central y creativo de su pensamiento fue el motivo bíblico radical de la creación, caída y restauración por medio de Jesucristo.

Además, para Agustín el universo nunca es último como en Platón, y tampoco la mente del hombre es última en cuanto a alcanzar conocimiento. El hombre como criatura es derivado en su ser, y en su conocimiento. Ciertamente, en su respuesta a los escépticos, Agustín argumenta que la conciencia involucra la existencia, el conocimiento y la voluntad; pero también añade que la limitación está envuelta en esta conciencia de manera que la conciencia de

Dios entra al nivel de la conciencia del ser. El límite radical entre el creador y la criatura, que es el primer principio de una filosofía verdaderamente bíblica, no puede ser obviada por la razón. El hombre está sujeto, está bajo ley, y en esta sujeción radica su felicidad. Cochrane está en lo correcto al mantener que la sublevación de Agustín no fue contra la naturaleza (nunca se cansó de alabar la bondad de la creación de Dios) sino en que rechazó la interpretación clásica de la naturaleza, su cosmología y antropología, construidas en términos de forma y materia (*Op. cit.*, p. 410).

Platón había comenzado con la razón y, cuando aquella fracasó, se volvió a los mitos de los poetas, lo que es totalmente opuesto a Agustín, quien comenzó con la fe en la revelación y sobre su base desarrolla una filosofía Cristiana, un entendimiento inteligible del universo creado. Tertuliano realmente había entendido que el hombre, envuelto en el flujo del tiempo y del espacio, necesita una posición ventajosa desde la cual ganar influencia, desde la cual pueda tener una vista del todo; por esto debió haber esperado Platón hasta que muriera antes de filosofar (*nondum moru philosophabatur*, Cochrane, p. 414).

Decir que Agustín estaba en la tradición idealista de Platón es pasar por alto el hecho de que Agustín en realidad invirtió el *arche* de Platón, pues su principio de interpretación es abstracto pero personal, el Dios trino de la revelación. Así, no solo la razón del hombre es salvada, sino toda su personalidad.¹⁷ El punto es que el

17. Cochrane, *op. cit.*, p. 384 esp. pp. 412ss. para las implicaciones de la fórmula Trinitaria para la búsqueda del conocimiento.

conocimiento humano no era ni original ni no derivado, como para Platón, sino analógico y derivado puesto que el hombre es la criatura de Dios. “Nuestra confianza en Dios se vuelve el terreno último de nuestra certidumbre. En el análisis último, Dios es nuestro garante para la validez del conocimiento; y eso no meramente en forma remota, como el autor de nuestras facultades de conocimiento, sino también inmediatamente como el autor de nuestro acto mismo de saber, y de la verdad que es conocida” (Warfield, *Op. cit.*, p. 149). Para Agustín todo conocimiento, tanto el de los mundos sensibles como inteligentes, es por revelación por medio de Cristo, la Palabra. Y puesto que el alma es simple, el conocimiento no solamente involucra al intelecto sino al hombre total (*Idem*, p. 151). Agustín tomó muy en serio la doctrina de la creación. El hombre es finito y el misterio yace en el corazón del conocimiento. El hombre madura lentamente; por tanto su avance es limitado. El hombre es un pecador, cuya mente está entenebreceada. En este estado mortal la autoridad es la pedagoga necesaria, la revelación es un paliativo, pero la gracia es la cura. Pero, puesto que la fe no es un sustituto de la razón, no sustituimos a la ciencia por la superstición cuando aceptamos la solución Cristiana, sino que escogemos una fe saludable en lugar de una destructiva. Esto indica que Agustín sabía en su día que la orientación de la mente del hombre está determinada por la alianza de su corazón. Se opuso al cientificismo del Clasicismo que reclamaba el derecho de legislar para toda la existencia del hombre bajo el sol.

No es despreciativo decir que el sistema de Agustín es abierto, si lo que quere-

mos decir es que no llegó a alcanzar la unidad y la integridad perfectas, y que hay contradicciones aquí y allá. Él hubiese sido el primero en admitir esto, puesto que nadie tiene la verdad completa. Pero su sistema no era abierto en el sentido que le faltara determinación de estilo. La doctrina del consejo de Dios, de la trinidad, la creación, la caída y la redención determinan completamente su filosofía. De la misma forma no podemos llamar a Agustín un Idealista o un Personalista en el sentido corriente sin violentar sus presuposiciones básicas. El dios de Platón es finito, y en su sistema el hombre es el intérprete último de la realidad, la referencia final para la interpretación. Pero para Agustín el hombre es el portador de una imagen quien debe aprender a pensar los pensamientos de Dios a la manera de Él, pensamientos que Dios ha impreso sobre el mundo y para el cual el intelecto del hombre se halla apto. Pero, en el sistema de verdad de Agustín, la personalidad no participa en la divinidad.

Claro, nadie debiera preocuparse por sostener que hay elementos sin resolver en Agustín, o negar que hay una buena porción de síntesis con pensamientos paganos. Sin embargo, el asunto importante, es observar la gran antítesis que colocó entre el pensamiento pagano antiguo y el pensamiento Cristiano. Esta disyuntiva es señalada como una oposición entre revelación y razón, y entre gracia y el mérito humano.

La Religión como Decisiva para la Vida del Hombre como un todo

Como filósofo cultural Agustín hizo de la religión el elemento decisivo para toda la existencia del hombre, no como una cosa aparte. Él creía, junto con Pablo, que en

Cristo todas las cosas debían ser reconciliadas con el Padre.

La Verdadera Educación busca entender las Santas Escrituras

Entre las cosas más importantes en cualquier cultura está el entendimiento de los símbolos. Las palabras son señales de cosas (cf. *Con Respecto al Maestro*), pero uno debe asegurarse que lee correctamente las palabras. Agustín escribió su obra *Sobre la Enseñanza Cristiana* (cuatro libros) para mostrar cómo puede uno leer la Escritura correctamente y como lo que se ha leído puede ser comunicado de la mejor manera, haciendo así de éste un manual de exégesis y también sobre el arte de predicar.

La ciencia, en el libro recién mencionado, se refiere solamente al estudio y la proclamación de las Santas Escrituras. Sobre esa luz Agustín juzga las ciencias de su tiempo. ¿Contribuyen ellas al correcto entendimiento de la Palabra de Dios? Para esto debemos estudiar lenguaje y retórica, lenguaje figurado y lenguas extranjeras.

Agustín era más bien un crítico de la educación liberal de su día sobre la base de que no educaba, que no producía un conocimiento de la verdad, el cual se halla en Dios. Aunque tal educación anunciaba la admisión a la comunidad de la cultura, sin embargo multiplicaba el dolor y el trabajo duro a los hijos de Adán (*Confesiones*, I, 9, 14). Agustín censuraba la tendencia de estudiar temas muertos e ideas muertas, junto con la administración de la disciplina a la manera tradicional con la vara del maestro, con la que se sofocaba toda espontaneidad. Se quejaba de la irre realidad de los maestros de la antigüedad y deploraba las

representaciones escénicas debido a su falsedad básica. Por otro lado, en los espectáculos de gladiadores la tragedia era lo suficientemente real, pero en lugar de la catarsis que se suponía que lograban, servían como un agente irritante para calentar las pasiones del populacho.

Agustín coincidía con Cicerón en que la sabiduría era el fundamento de la excelencia retórica. Sin embargo, la sabiduría de la cultura pagana, evidenciada alrededor de él en las cortes legales y en el Senado, donde el orador era un símbolo del orgullo y la vanagloria del hombre no regenerado, estaba intoxicada con el vino del error. Por medio de tal entrenamiento el estudiante absorbía los ideales falsos de la civilización clásica, en la que se consideraba un crimen mayor asesinar la palabra “ser humano” que asesinar a un ser humano (Cochrane, p. 393). Pero, al final, todo esto era una pérdida de preciosa energía, puesto que el movimiento separado de una meta inteligible y digna es vanidad. El conocimiento que se suponía produciría libertad de las cadenas de la sensación y de la concupiscencia de la carne era vanidad; “la educación secular era peor que inútil; en sí misma era como agua salada, que lejos de mitigar, agrava la sed” (Cochrane, p. 394). En su propio caso, dice Agustín, su educación le había enseñado a decir mentiras en las que era aplaudido por aquellos que sabían que estaba mintiendo.

Agustín no tiene la intención de sugerir con este juicio adverso que su entrenamiento estaba totalmente desprovisto de mérito, puesto que había adquirido hábitos de obediencia y aplicación con la ayuda de la vara del maestro. La ventaja en general fue intelectual, puesto que desarrolló en él

una actitud de conciencia crítica hacia mucho del sin sentido pretencioso de su tiempo y particularmente contra las falacias de la superstición Maniqueísta. Más que todo, le equipó con un “sólido fundamento lingüístico indispensable para un estudio inteligente de la verdad en donde ésta pudiera ser realmente encontrada” (*Idem*, p. 394).

El conocimiento de las ciencias de la historia, la zoología y la astronomía, y de los campos de la industria, la agricultura, la navegación y la medicina, aunque incidental, es inútil, a menos, claro está, que uno tuviese su llamado en tales campos. La dialéctica y las matemáticas son materias útiles porque enseñan la conexión lógica de las proposiciones y las leyes incambiables de Dios, las que el hombre ha descubierto. Pero aquello que puede ser conocido y el conocedor se encuentran ambos sujetos a las leyes de Dios y su conexión provechosa es debida a la actividad creativa y providencial de Dios.

Con respecto a la filosofía, Agustín sostenía que hemos de desposeer a los paganos si estos han descubierto cualquier verdad, igual como los Israelitas les quitaron a los Egipcios el oro y la plata reivindicándolos para el servicio del tabernáculo. Lo que fue antes usado indignamente por los paganos debe ser reclamado para Cristo en la proclamación de la verdad.¹⁸

Con respecto a la aparente falta de forma cultural en la Biblia, Agustín afirma que aquellos que dicen que a la Biblia le

falta estilo y belleza han errado en gran manera. Puesto que el mensaje es de importancia primordial, la forma ha de ser la sirviente del profeta y del apóstol. Puesto que las palabras no son fines en sí mismas, no encontramos una prolijidad excesiva. De allí que miremos a la cultura Cristiana alejarse del estilo pesado e irrealista de los oradores paganos y dirigirse hacia la franqueza y simplicidad de expresión.

Agustín mismo buscó ejemplarizar esta simplicidad en sus sermones, y algunos de sus tratados más cortos dirigidos al hombre común. De esta manera se presentan los principios de nuestra batalla espiritual contra Satanás y las implicaciones del credo.¹⁹

La Ética de Agustín versus la Estética Pagana

Al considerar los tratados éticos de Agustín, se debiera señalar el juicio de H. Bavinck de que ningún otro Padre de la Iglesia permanece tan cercano a la tradición Reformada. Pues Agustín substituyó la *Weltanschauung* (cosmovisión) estética de los Griegos por la ética, lo Cristiano por lo Clásico. Por ejemplo, Agustín escribió dos tratados en su obra *Mentiras* (395, 420 D.C.) en los que discute ocho tipos de mentiras, los que son todos condenados. No encontramos ningún relativismo aquí, mucho menos las falsedades estudiadas de la vida pagana. Una vez más, Agustín se opone a la desaprobación Platónica-Aristotélica del trabajo, la porción de los esclavos, indigno de los hombres libres. *De la Obra de los Monjes* es su tratado especial dirigido con-

18. *Sobre la Doctrina Cristiana*, II, 40:60.
Sin embargo, esta idea no era original de Agustín puesto que Orígenes ya había propuesto esta misma solución.

19. Vide, *La Batalla del Cristo* (395 D.C.), y *El Espejo* (427 D.C.).

tra los excesos del movimiento monástico, señalando la doctrina escritural del trabajo y su énfasis en las “formas inferiores” de la cultura, tales como la agricultura y la labor manual. Puesto que ningún hombre puede orar todo el tiempo, dice Agustín, los monjes deberían orar y trabajar (*ora et labora*); uno puede cantar y orar mientras trabaja. El seguir el interdicto de Cristo: “No os afanéis por el mañana,” no invalida la prescripción Paulina de que ningún hombre debiera comer a menos que trabaje. Incluso Pablo, el apóstol, aunque tenía el derecho de vivir del evangelio, trabajaba con sus manos.²⁰

“El primer lazo natural de la sociedad humana es el del hombre y la mujer,” el que permanece intacto después que la procreación ha cesado. El matrimonio es un bien dado en la creación mediante el cual la incontinencia juvenil es puesta en buen uso en la procreación de hijos, “con el propósito de que del mal de la lujuria la unión matrimonial pueda llegar a producir algún bien.”²¹ El matrimonio es un medio hacia un fin, a decir, la propagación de los hijos, pero, si no es usada para este fin, la relación sexual se torna pecaminosa, aunque venial. En el 419 Agustín vuelve a tratar el mismo tema porque los Pelagianos habían dicho que su doctrina del pecado original condenaba el matrimonio. Su contestación es que “el matrimonio no es más denunciado por motivo del pecado original, el cual se deriva de él, de lo que es excusable el mal de la for-

nicación y el adulterio por motivo del bien natural que nace de ellos.”²²

Agustín repite su alabanza del matrimonio como un bien natural dado por Dios para procrear la simiente para regeneración. Se opone a la doctrina Maniquea de que la procreación corrompe la pureza del alma, pero mantiene que el pecado original se transmite por la lujuria de la concupiscencia en el acto de la procreación. Para él el deseo sexual natural (hambre) es lujuria; por lo tanto satisfacerlo, excepto para procrear la raza, es pecado. Esto explica, sin duda, la alabanza de Agustín de la virginidad, el celibato, la viudez y la castidad (continencia) en el matrimonio. Pero si tal castidad se encontrara entre los paganos, no es verdaderamente una virtud, pues “todo lo que no proviene de fe, es pecado.” (Rom. 14:23). El pecado de incontinencia, en este caso, es simplemente vencido por otro pecado como el orgullo o el egoísmo, así que la aparente virtud se convierte en un espléndido vicio (*Ibid.* I, 4). Sin embargo, la censura de la lujuria nunca debe ser interpretada como una condena del matrimonio (*Ibid.* I, 6). La concupiscencia vergonzosa vino con la caída; sin embargo, el mandamiento divino de llenar la tierra era válido desde la caída hasta Cristo con el propósito de levantar la Simiente prometida y un pueblo para Dios. Desde la venida de Cristo, aunque el matrimonio todavía está allí para aquellos que no pueden contenerse, la procreación ya no es un mandamiento divino, puesto que la iglesia es universal y Dios tiene muchos hijos a través de la predicación del Evangelio. De allí que el matrimonio se convierte en un bien menor en comparación con el celibato,

20. Cf. D. H. Th. Vollenhoven, *Het Calvinisme en de Reformatie Van de Vijsbegeerte* (Ámsterdam, 1933), p. 137; A. Zijlstra, *Tenzij-Scriptuurlijke Beginselen voor het Staatsleven*, (Ámsterdam, 1950), pp. 235, 239.

21. *Sobre el Buen Matrimonio*, (I, 1, 3).

22. *Sobre el Matrimonio y la Concupiscencia*, (I, 1).

la viudez y la virginidad.²³

La ética sexual de Agustín revela, en mi opinión, muchas influencias. Hay restos de Maniqueísmo con su depreciación del cuerpo y del matrimonio. No falta el misticismo del Neoplatonismo, según el cual el alma debe ser liberada de la contaminación del cuerpo. Además, puede haber aquí una reacción a la propia lucha de Agustín contra la carne. Por último, pero no lo menos, esto refleja la lucha de la iglesia contra la perversión del sexo en la sociedad Romana como un todo. Sin embargo, creo que podemos decir con confianza que Agustín no sacrificó su principio de autoridad escritural con sus doctrinas de la creación, la caída y la redención. Podemos no estar de acuerdo con su interpretación de la Escritura sobre el fin único del sexo en el matrimonio o incluso de la conveniencia de optar por el estado de soltería por la causa del servicio de Cristo, pero su objetivo de reemplazar el ideal Clásico con el ideal Cristiano es muy evidente. El peregrinaje de Agustín podría mostrar demasiado desprecio por el mundo (*contemptus mundi*) y puede ser demasiado ascético en su práctica; pero, cuando consideramos a este peregrino en comparación con el Griego mundano, “quién buscaba la religión en la adoración de Venus, o Bacus, y que se adulaba a sí mismo en la adoración al héroe, que degradaba su honor como hombre en la veneración a las prostitutas, y que por último se hundía más bajo que las bestias en la pederastia,”²⁴ agradecemos a Dios por

el poder del Evangelio que cambió al mismo Agustín y que inició la cultura medieval.

Dado lo anterior debiera ser claro que Agustín no simpatizaba con las afirmaciones anti-culturales de Cristianos exclusivistas quienes abogaban por una retirada completa del mundo, como hicieron los Donatistas. Tampoco podría secundar el extravagante lenguaje de Tertuliano: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la Academia y la Iglesia? ... ¡No queremos ninguna disputa curiosa después de poseer a Cristo Jesús, ni inquisición después de disfrutar del Evangelio!”²⁵ Sin embargo, no debiéramos, por ese motivo, colocar a Agustín en la clase de optimistas culturales, quienes buscan acomodar su fe a las demandas de las prevalecientes normas e ideales culturales. Más bien él buscó transformar la cultura contemporánea de pagana a Cristiana, de un empeño humano que niega a Dios a uno que le glorifica.

El Concepto Agustiniano de la Antítesis

Finalmente, demos una mirada a *La Ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*, 413-426 D.C.) la cual, junto con las *Confesiones*, es la más famosa de las obras de Agustín. Cuando Roma cayó en el año 410 los paganos dijeron que se debió al hecho que los antiguos sacrificios habían sido proscritos por los Cristianos. Esto despertó el celo de Agustín por la casa de Dios. Aunque el cuidado de todas las iglesias en su diócesis pesaba grandemente sobre él, y de tiempo en tiempo su atención era desviada por la necesidad de escribir tratados menos apolo-géticos, por fin terminó veintidós libros a la

23. *Sobre la Santa Virginidad, Sobre el Bien de la Viudez, Sobre el Matrimonio y la Concupiscencia.*

24. Abraham Kuyper, *Calvinismo: Seis Conferencias de la Fundación Stone*. (Grand Rapids, 1943), p. 117.

25. *Sobre la Prescripción contra los Herejes*. VII.

edad de setenta y dos años y los llamó *La Ciudad de Dios*. Tomó el nombre del Salmo 87:3: “¡Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios.”

En los primeros cinco libros Agustín refuta el argumento de que la felicidad humana depende de la adoración de deidades paganas y que descuidar este culto trae desastres. Segundo, se dirigen cinco libros contra aquellos que admiten que las adversidades han aparecido en la historia antes de esto, pero que la adoración es importante para la vida por venir. Con esta apologética negativa terminada Agustín presenta una defensa positiva del Cristianismo en los restantes doce libros. Cuatro tratan con el origen de los dos reinos, cuatro con sus respectivos desarrollos, y cuatro presentan el fin señalado de estos reinos.

En realidad las dos ciudades son dos entidades metafísicas; es decir, uno no puede encontrarlas en la tierra o en el mar en cosas concretas. Tienen una existencia espiritual, son fuerzas espirituales en oposición.

En su *Comentario sobre el Génesis* (394 D.C.), Agustín había presentado los dos amores (*amores*) los cuales son el origen de la oposición (XI, 20). Por lo tanto, los dos estados están basados en una antítesis, la cual es radical (que desciende hasta la raíz).

Pronto después de esto, en su tratado *Sobre Catequizar a los no Instruidos* (400 D.C.), Agustín nombra los dos reinos alegóricamente, Jerusalén y Babilonia. En el primero los ciudadanos son todas las personas santificadas que han sido, las que son ahora y las que serán, de las cuales nuestro Señor Jesús es Rey. Jerusalén significa la comu-

nión de los santos. Babilonia, por otra parte, significa la comunión de los impíos, pues Babilonia significa confusión. Estos dos reinos se encuentran en la raza humana desde su principio, entremezclándose mutuamente a través de los cambios del tiempo, hasta el juicio final (31, 36, 37).

Es claro como el cristal que el propósito principal de Agustín no es simplemente contestar el virulento ataque de los paganos en contra de la iglesia después del saqueo de Roma, sino que más bien es mostrar la naturaleza radical de la antítesis básica bajo la figura de dos ciudades. La naturaleza de estas ciudades es presentada de esta manera: “En consecuencia, dos ciudades han sido formadas por dos amores: la terrenal por el amor al yo, incluso sobre el desprecio a Dios; la celestial por el amor de Dios, incluso sobre el desprecio al yo. La primera, en una palabra, se gloría en sí misma, la última, en el Señor. Pues la una busca gloria de los hombres; pero Dios es la más grande gloria de la otra, el testimonio de la conciencia. La una levanta su cabeza en su propia gloria; la otra dice a su Dios, “Mas tú, Jehová, eres... mi gloria, y el que levanta mi cabeza” (Sal. 3:3) ... La una se deleita en su propia fuerza, representada en las personas de sus gobernantes; la otra dice a su Dios, “Te amo, oh Jehová, fortaleza mía.” (Sal. 18:1). Y por lo tanto, los hombres sabios de una ciudad, viviendo según el hombre, han buscado ganancia para sus propios cuerpos o almas, o ambos, y aquellos que han conocido a Dios ‘no le glorificaron como Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido; profesando ellos mismos ser sabios,’ – es decir, gloriándose en su propia sabiduría y siendo poseídos por el orgullo – ‘se hicieron

nechos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles'. Pues eran líderes o seguidores de la gente en adorar imágenes, 'honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos' (Rom. 1:21-25). Pero en la otra ciudad no hay sabiduría humana, sino solamente santidad, la cual ofrece la adoración debida al verdadero Dios, y busca su recompensa en la sociedad de los santos, la de los santos ángeles lo mismo que de los hombres santos, 'para que Dios sea todo en todos' (I Cor. 15:28)" (Libro XIC, Cap. 28).

Este es verdaderamente el cuadro del reino en el cual Cristo es soberano. Originalmente no había sino solo un reino donde Dios era reconocido y adorado en perfección sin pecado por los ángeles. Entonces vino la traición en los cielos, luego la traición del hombre sobre la tierra, de manera que ahora la simiente de la mujer y la simiente de la serpiente están viviendo en yuxtaposición en este mundo. Una busca caminar en el espíritu, la otra vive por la carne (XIV, 1, 4; XV, 1).

En el reino de este mundo (*civitas terrena*), el principio de orden se encuentra en el amor al yo (*amor sui*), que busca satisfacción de las necesidades físicas, la preservación del individuo y de la raza. La actitud y marca distintivas del reino mundano es la codicia de la posesión, la que en su desarrollo natural corrompe la personalidad, la familia y los estados. Sin embargo, la mente secular valora un cierto orden mecánico que llega a expresarse en la paz de la familia, de la ciudad y del estado (*pax domestica*, *pax civica*, *Pax Romana*). La familia, que depende de la unión del hombre y la mujer

es el semillero de la ciudad, la cual a su vez desarrolla al estado imperial. El común denominador entre estos tres es el hecho que dependen para su existencia de la voluntad del hombre, y de un interés común en algún bien, como por ejemplo, la justicia.

Es claro que Agustín no tiene la intención de implicar que el estado secular busca solo las cosas materiales; está más bien interesado con aquello que es temporal, lo que está relacionado con la vida mortal. La actitud de posesión en lugar de la de mayordomía presagia la explotación, la que lleva a luchas y guerras internas. Así el corazón gobierna los corazones de los hombres. Las naciones más grandes simplemente han sido bandoleras a gran escala (IV, 6). El conflicto es el acompañamiento inevitable de la sociedad secular organizada; de allí que los logros se vuelvan ilusorios y transitorios (XV, 4, 5). Desde el principio los edificadores de la ciudad mundana han sido fratricidas, como se puede ver en Caín, y, según la leyenda Romana, Rómulo, el fundador de Roma, también mató a su hermano.

La creación del Panteón, que representaba al politeísmo pagano, no fue sino un intento de racionalizar y justificar el orden de temor y explotación, presentando una especie de ideología del poder (cf. Cochrane, p. 497). Pero la seguridad era una ilusión; la superstición de hoy se transformó en el culto de mañana, mientras el uso de la religión como instrumento de la disciplina social fue su destrucción. Los dioses paganos eran incapaces de proporcionar normas válidas para la moralidad, puesto que sus ritos sagrados eran de lo más descarados (*De Civ. Dei*, II, 4, 5, 6, et

passim). Los dioses siempre son simplemente usados, puestos al servicio de un conocimiento que es carnal (*scientia*) el cual, en lugar de revelar la verdad (*sapientia*) simplemente disimula la ignorancia (*op. cit.* p. 500).

Por otro lado, el orden en la Ciudad de Dios es el orden del amor. Aquí el amor por el poder se convierte en el poder del amor. Este es un don de gracia y encuentra su expresión en pensar los pensamientos de Dios a la manera de Él, imitando la encarnación, como Warfield lo expresara una vez. La justificación por la fe significa la regeneración del individuo e implica la reforma social (*Idem*, p. 501).

Relación entre la Iglesia y el Estado

Aunque, como se señaló antes, los dos reinos no llegan a expresarse en realidades concretas en la historia, ellos sí tienen sus exponentes aquí en la tierra. La *Civitas Dei* es revelada en el Israel del Antiguo Testamento y en la iglesia del Nuevo Testamento, Cristo en promesa y cumplimiento. La *Civitas Terrena* halló su cristalización en Asiria en el Este y en Roma en el Oeste. Antes de Cristo no se hallaba ningún ciudadano del reino de Dios en el reino terrenal; ahora están mezclados, aunque los mundanos predominan en los estados políticos. Esto no ha impedido el bien en los estados terrenales, pues Dios ha manifestado en el glorioso imperio de Roma lo que puede alcanzarse como virtudes civiles incluso aparte de la verdadera religión para que, cuando ésta llegase, los hombres pudieran hacerse ciudadanos de aquel otro estado, cuyo Rey es la verdad, cuya ley es el amor, y cuya duración es para siempre.²⁶

Aunque Agustín no es siempre claro

en este tema, no obstante en el cuadro total podemos decir que la iglesia no puede ser identificada con el reino de Dios. La iglesia y el estado no pueden ser equivalentes porque hay muchos hipócritas en la primera, miembros de la *civita terrena*. Sin embargo, aunque los dos no pueden ser idénticos, en la iglesia está concentrada la apariencia del reino. De igual manera, el reino de este mundo (*civitas terrena*) se revela en los estados políticos, pero no puede ser identificado con ellos. Es incluso concebible que pudiese llegar a haber un estado conformado exclusivamente de ciudadanos de la *civitas dei*.

En resumen, la filosofía política de Agustín era un desarrollo natural de su conversión y de su penetrante visión mental obtenida de la revelación. Puesto que el hombre y su mundo son derivados y dependientes del creador sus significados también son definidos por Dios. La historia no es un ciclo o una rueda giratoria sin fin sino un orden de eventos que involucra progreso hacia su propósito señalado por Dios, a decir, la realización del reino de Dios. Esto se expresa en el reinado de Cristo sobre los ciudadanos de la *civitas dei*, pero también en su gobierno presente sobre todos los reinos de esta tierra, los que el Padre ha entregado al Hijo.

Un Concepto Cristiano del Estado

Aunque Agustín no negó formalmente a Platón y Cicerón, sin embargo podemos llamar al suyo un concepto Cristiano del estado. Rechaza la idea que el estado es un fenómeno puramente natural que surge de

26. *Ep.* 133; 3, 17 como se cita en Sizoo, p. 316.

los instintos gregarios del hombre, o una creación racional debido al temor. Él estará de acuerdo en que no hay nada más humano que la sociabilidad, pero por otro lado, que no hay nada tan universal como el pecado. El estado es la criatura de Dios para mantener restringido al pecado, para salvar a la sociedad del caos.

“La sociología Clásica, siguiendo su metodología científica, siempre ha concebido la sociedad como un principio fijo de la vida humana apoyado por la fuerza natural de la propagación humana o la fuerza racional de la satisfacción eficiente de las necesidades humanas tales como los medios para el sustento, el abrigo, la educación o la protección.”²⁷ Pero Agustín sostiene que estos temas son meramente externos y rechaza la idea de que el estado debiese abarcar la totalidad de la existencia del hombre y que éste provea la buena vida. El estado no hace al hombre, como en Aristóteles, sino que al hombre como criatura de Dios en su condición caída le fue dada protección bajo los ministros de Dios, quienes no llevan en vano la espada (*Civitas Dei*, V, 24).

Para Agustín tampoco la fuente de autoridad se halla por encima de Dios y de los hombres, sino que viene directamente de Dios, cuya ley moral es el fundamento eterno de todas las leyes temporales y del orden de justicia en el mundo. ¿Pero qué de la justicia de la que hicieron alarde Platón y Cicerón? La respuesta de Agustín es que la justicia nunca ha sido alcanzada en ningún

estado terrenal (*Ibid.* XIX, 21, 17, 24). Esto puede probarse basado en la misma definición pagana. Justicia es dar a cada uno lo que le es debido. Pero Dios nunca recibió lo que le es debido, a decir, la adoración de sus criaturas. De allí que no haya justicia. Además, el control adecuado sobre el cuerpo solo puede alcanzarse cuando el alma le sirve a Dios. Por lo tanto, solo los redimidos saben lo que es la justicia, y se halla solo en la república cuyo fundador y gobernante es Cristo. No obstante, aunque Agustín limita las pretensiones del estado al negarle sus prerrogativas totalitarias, él no dice que algo de justicia relativa no pueda alcanzarse. Es también posible alcanzar objetivos prácticos como la paz y la armonía en la vida civil. Estos objetivos limitados se hallan dentro de la competencia del estado como un instrumento ordenado por Dios; de allí que le debemos obediencia, honor y servicio. El estado también controla la propiedad y tiene el derecho de financiar la guerra (*Ibid.*, XIX, 15, 17). Pero esta obediencia que le debemos es obligatoria solo en tanto el estado persiga los fines relativos a nuestra sociedad temporal. El poder político encuentra su restricción en el derecho del ciudadano a adorar. Puesto que el poder del estado se halla limitado por la voluntad de Dios, este poder pierde su validez y legalidad cuando se hace caso omiso de la voluntad de Dios.

Agustín rechaza la idea de que una ley universal de la naturaleza, la que es obligatoria para todos los seres inteligentes, sea la base del gobierno constitucional. Puesto que el hombre es un pecador, la verdadera base del estado es el carácter de sus ciudadanos como hijos regenerados de Dios, quienes abrazan la soberanía de Dios sobre su ser, mediante la cual son hechos siervos

27. S. Richey Kamm, *Conferencia sobre el Pensamiento Agustiniiano*, Informe mimeografiado por el Departamento de Biblia y Filosofía, Wheaton College, p. 54.

dispuestos para la realización externa de su voluntad, al obedecer a los gobiernos. En consecuencia, los portadores de la autoridad deben verse ellos mismos como sujetos y limitados por la ley de Dios, y el ideal es que ellos mismos debiesen ser Cristianos piadosos. “Es aquí donde reside la seguridad de un estado admirable; pues una sociedad no puede estar fundamentada ni mantenida idealmente a menos que sea sobre la base y vínculo de la fe y la fuerte concordia, cuando el objeto del amor es el bien universal el cual, en su más alto y verdadero carácter, es Dios mismo, y cuando los hombres se aman los unos a los otros con completa sinceridad en Él, y el fundamento de su amor mutuo es el amor de Él de cuyos ojos no pueden ocultar el espíritu de su amor mutuo.”²⁸

Debe notarse que Agustín coloca a la iglesia paralela al estado, autónoma en su propia esfera, lo que constituye un cambio total comparado con Cicerón y Platón. El estado tiene un propósito temporal, pero la iglesia tiene uno eterno; por lo tanto es superior al estado. Sin embargo, en las cosas temporales la iglesia debe obedecer al estado, mientras que el estado está sujeto a la iglesia en las cosas eternas. Mientras la iglesia mantiene la autoridad del estado sobre sus asuntos, este último debe procurar el bienestar de la primera. Aunque inicialmente Agustín se había opuesto al uso del poder de la espada para el castigo de los herejes, cambió su opinión cuando vio los efectos prácticos al subyugar a los Donatistas. Racionalizó su opinión sobre la base de la admonición de Cristo de que debías obligarles a entrar al reino. Sin embargo, no estaba a favor de tomar ayuda financiera

del estado, debido a que temía la infiltración gradual de su poder. Mientras Ambrosio estaba feliz de hacer que la iglesia sirviera en casos de litigios, Agustín no lo aprobaba. Pero como un asunto de necesidad práctica a menudo fue llamado para decidir sobre casos y fue a corte para ver que sus miembros recibieran lo que les correspondía. Dado que el estado Romano estaba colapsando y reinaba la confusión, la iglesia a menudo se colocaba en la brecha para salvar a la sociedad del caos.

Evaluación Final

En esta crisis de la historia fue la iglesia la que salvó a la cultura, y fue en la providencia de Dios que Agustín se convirtió en el hombre de la hora. Sus prodigiosas obras estuvieron caracterizadas por su encendido corazón de amor, su lealtad a la Escritura, su brillantez de intelecto, y su celo consumidor por la casa de Dios. Estaba plenamente consciente del hecho que la batalla de la iglesia no es contra carne ni sangre, sino contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes (Efe. 6:12). Las armas de su milicia no eran carnales sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas (II Cor. 10:4).

En nuestra evaluación de Agustín como filósofo cultural *par excellence*, debemos recordar que luchó toda su vida para escapar de las espirales de la cultura pagana. No hay duda que miró, cada vez más y más, las implicaciones de la revelación de Dios en la Escritura. Sin embargo, indudablemente no venció el peligro de la síntesis con el pensamiento pagano. Hay una cierta cantidad de misticismo pagano en su idea de que el estado es el cuerpo y la iglesia es el alma. Hay también un dualismo

28. Ep. 137; 17 *ad Volusianum*.

antinatural en la idea de que el estado cuida de las necesidades naturales del hombre y que la iglesia vela por las necesidades espirituales. La minimización del cuerpo también se encuentra en la alabanza de Agustín de la virginidad, el celibato y la viudez en comparación con el matrimonio. Aunque Agustín alaba la creación como buena, no apreció plenamente la naturaleza cultural del matrimonio como un compañerismo de amor entre el hombre y su esposa, incluso aparte de la procreación de los hijos. Pues en la complementación de hombre y mujer, como Dios trajo a Eva frente a Adán estableciendo así el matrimonio, está involucrado el desarrollo de ambas personalidades en el cumplimiento de la más amplia tarea cultural. La inspiración del amor, dirigida hacia el logro cultural, y la subyugación de la naturaleza no necesitan estar en competencia ni restarle valor a la obediencia del mandato cultural. Agustín se dio cuenta de esto cuando habló de poseer las cosas de este mundo (las esposas incluidas) y no ser poseídos por ellas; no obstante, continuó estableciendo una falsa antítesis entre nuestro amor a Dios y el amor de nuestra vida sentimental en el matrimonio.

Segundo, hallamos una cierta incertidumbre en el concepto de Agustín de la iglesia. Algunas veces identifica a la iglesia con el reino de Dios, y ella consiste de los elegidos como una elite espiritual en la organización eterna, la cual a su vez sirve al estado. Por otro lado, el reino de Dios (*civitas Dei*) es algunas veces, para todos los propósitos prácticos, idéntico con la iglesia como organización jerárquica, que busca salvar al estado y traerlo al punto de su plena realización. Sin embargo, en su pensamiento más maduro el estado no es la entidad más alta en la sociedad sino la igle-

sia, y el estado Cristiano debe servir a la iglesia.

Un tercer ejemplo de esta tendencia hacia la síntesis puede encontrarse en su ética. Agustín no va a la ley moral a desarrollarla, cuando habla de la virtud Cristiana, sino que simplemente toma las virtudes clásicas de Aristóteles y de Platón y las reinterpreta sobre el principio del amor; “la temperancia es el amor guardándose a sí mismo entero e incorruptible para Dios; la fortaleza es soportar todo con gran disposición por la causa de Dios; justicia es servir solo a Dios, y por lo tanto gobernar bien todo lo demás como sujeto al hombre; la prudencia es el amor haciendo una distinción correcta entre lo que lleva hacia Dios y lo que podría ser un estorbo.”²⁹

Sin embargo, esta misma síntesis, la combinación de una cultura con otra, es, por un lado, también una evidencia del énfasis principal de Agustín, a decir, la transformación. Las virtudes paganas son transformadas por el amor Cristiano. La cultura perversa producida por la naturaleza corrupta del hombre en apostasía para con Dios debe ahora ser penetrada por el amor de Dios (*amor Dei*) para que la creación, que es buena, pueda una vez más servir al propósito del creador. Cuando la relación fundamental del alma con Dios ha sido restaurada, todas las otras relaciones son traídas de regreso a su enfoque. Agustín creía que la paz con Dios precede a la paz en el hogar, en la sociedad y en el estado. El estado terrenal también debe ser convertido, transformado en un estado Cristiano por la penetración del reino de Dios en él, puesto que la justicia verdadera

29. *Sobre la Moral de la Iglesia Católica*, XV.

solamente puede ocurrir bajo el reinado de Cristo.

No solo en el ámbito de la ética y de la política debe ocurrir la conversión, pues la verdadera amistad y todas las virtudes no son sino vicios espléndidos, viciados por el egoísmo y los fines idolátricos, y esto también es válido para el conocimiento y la ciencia. Separada de Cristo la sabiduría del hombre no es sino locura, porque comienza con fe en sí misma y proclama la autonomía del hombre. Por otro lado, el hombre redimido comienza con la fe y la razón en sujeción a las leyes colocadas en este universo por Dios: él aprende a pensar los pensamientos de Dios a la manera de Él. Toda la ciencia, el arte hermoso y la tecnología, las convenciones en el vestir y los rangos, el acuñamiento de monedas, las medidas y cosas parecidas, todas estas están al servicio del hombre redimido para transformarlas para el servicio de su Dios.

Por lo tanto, he denominado a Agustín el filósofo de la transformación cultural. Pero al mismo tiempo mantiene la antítesis. En mi opinión esto no expresa una contradicción como lo interpretaría H. Richard Niebuhr.³⁰ Niebuhr piensa en términos de un posmilenialismo liberal, en el que la salvación universal es homóloga del reinado universal de Cristo. Agustín es mucho más bíblico, cuando sostiene que un gran segmento de la raza humana no será convertido, de manera que prevé una antítesis extendiéndose hasta el juicio final. Lo que él quiere decir por conversión de la cultura no es la erradicación del mal y del pecado de esta tierra, sino la transformación radi-

cal del individuo por la redención de manera que su vida total es transformada, lo mismo como un ser cultural. No puedo estar de acuerdo en que Agustín renuncia a su “esperanza de la conversión de la cultura” cuando se dedica a defender la cultura Cristiana (*Idem*, p. 216). En Agustín nunca encontramos un antagonismo con la cultura como tal, pero toma la ofensiva cuando es confrontado por una cultura antagonista cuyo triunfo implica la liquidación del Cristianismo. Por lo tanto no estoy de acuerdo con Emile Cailliet al designar a Agustín como el Idealista de la “Sabiduría Enclaustrada”, quien abandona “la realidad de la experiencia sensual.”³¹ Para hacer posible esta interpretación del primer gran filósofo de la historia en la iglesia, Cailliet se limita a sí mismo a las cuatro obras escritas inmediatamente después de la conversión de Agustín y a la obra *Sobre la Inmortalidad del Alma*. Luego prosigue a contarnos que el obispo de Hipona, quien amaba la verdad y nos cuenta en detalle cómo buscó la verdad en todo, nos ha dado una falsa presentación de su conversión. Además, Agustín, quien fue uno de los más grandes observadores psicológicos y quien tuvo éxito en dar a la posteridad la visión más íntima de su experiencia espiritual, es ahora psicoanalizado y se nos dice que Agustín no fue convertido al Cristianismo sino al Neoplatonismo (*Idem*, p. 145). El Dr. Warfield se enfrentó con estos argumentos, que son ahora refritos tomándolos de Boissier y Harnack, en su día (*Op. cit.*, p. 235ss).

Para concluir, Agustín, el filósofo de la antítesis y la regeneración cultural creía en

30. *Cristo y la Cultura*, (New York, 1951), pp. 216, 217.

31. *La Evaluación Cristiana de la Cultura*, (New York, 1953), p. 144.

la restauración del hombre total en Cristo, a quien se le ha entregado todo el mundo bajo Cristo. Fue su meta solemne el traer todo pensamiento cautivo a la obediencia a Cristo, pues creía con pasión que, “todas las cosas son vuestras, ... y vosotros sois de Cristo; y Cristo de Dios” (I Cor. 3:21, 23).

CAPÍTULO VII

JUAN CALVINO: EL TEÓLOGO CULTURAL Y REFORMADOR DE LA VIDA TOTAL

Juan Calvino (1509–64) fue un Reformador de segunda generación, edificando sobre el fundamento establecido por Lutero y Zwinglio. Este hecho de ninguna manera significa que era meramente un reproducidor y copista.¹ Calvino no solamente hizo una contribución original a la teología, sino también al ámbito de la cultura. De hecho, podría ser llamado el teólogo de la cultura *par excellence*.

A la edad de veintidós años Calvino se estableció en París como un prometedor erudito humanista. Había hecho su debut en el mundo de las letras con su comentario sobre Séneca *Tratado sobre la clemencia* (1532). Un año después experimentó una súbita conversión. Según el propio testimonio de Calvino ya estaba “obstinadamente demasiado dedicado a las supersticiones del papado como para ser liberado fácilmente de ese abismo de fango tan profundo.” Sin embargo, “Dios, por medio de una conversión repentina, trajo mi mente a un marco de referencia enseñable, la que estaba más

endurecida en tales temas de lo que podría haberse esperado de alguien en mi temprano período de vida.”²

A través de esta experiencia, como Agustín antes que él, Calvino fue transformado en una nueva criatura (II Cor. 5:17). De un buscador de sí mismo se convirtió en un buscador del honor de Dios y de la edificación de la iglesia (*ibid.*, pp. XLI-XLIX). Pronto Calvino se volvió profundamente consciente de un llamado dual, a decir, al ministerio del Evangelio y al rol de reformador. Inmediatamente después de su conversión, nos cuenta él, muchos acudieron a él por instrucción y miraron a él en busca de liderazgo. Aunque era extremadamente tímido y esquivo por naturaleza, ahora se hallaba repentinamente lanzado al centro de atención. Verdaderamente que el liderazgo fue impulsado sobre él. Esto fue parcialmente logrado por las urgentes imprecaciones de Farel, quien en 1536 retuvo a Calvino en Ginebra para la obra de la Reforma. Posteriormente, los magníficos

1. Doumergue, “Calvino: ¿Imitador o Creador?”, *Calvino y la Reforma* (New York, 1909), pp. 1-55.

2. *Prefacio, Comentario sobre el Libro de los Salmos* (Grand Rapids, Michigan, 1949), p. XL.

talentos y el excelente entrenamiento de Calvino se impusieron de manera natural de manera que sus colegas le aceptaron como el *primus inter pares* y con mucho gusto aceptaron su liderazgo.³

Mientras estaba viviendo en el exilio bajo un nombre ficticio en Basilea, Calvino publicó la primera edición (1536) de la que iba a convertirse en la obra de su vida, y la más grande obra maestra teológica Protestante en un solo volumen de todos los tiempos, *La Institución de la Religión Cristiana*.⁴ En esta su primera gran aventura literaria para la Reforma, Calvino defendió a sus compatriotas en Francia de las calumnias de Francis I. Este astuto monarca, al tratar de conciliar a los príncipes Germanos, buscaba justificar sus persecuciones hacia los Protestantes Franceses llamándolos anarquistas. Calvino repudió esto mostrando que los ciudadanos Reformados de Francia dispuestos a sujetarse a la autoridad constituida por Dios, pero que ellos habían abjurado de su alianza con el papado. Pero Calvino produjo algo más que una apología. Su obra se convirtió en un manifiesto al mundo de la fe Protestante. Por un lado, sirvió también como una declaración doctrinal para unir a las iglesias Protestantes de Francia duramente presionadas y al continente en contra de Roma, y contra los Anabaptistas y Humanistas por el otro.

Está abundantemente atestiguado que

3. *Ibid.*, pp. XLI, XLII, XLIII; cf. *Carta a Sadoleto*; Phil. Fritz Büsser, *Calvins Urteil Ubre sich selbst* (Zurich, 1950), p. 93s.

4. En español se citará para referencia la *Institución* producida por la Fundación Editorial de Literatura Reformada, Felire, 1994.

Calvino rechazó la autoridad del papa y de la jerarquía en asuntos religiosos. Pero es igualmente claro su rechazo de la autonomía de la razón del hombre como el punto de referencia final en el conocimiento. Por tanto es un abuso de lenguaje, si no es que un error atroz, decir que Calvino permaneció siendo un Humanista toda su vida. Claro, nadie negaría que Calvino se había desarrollado en la atmósfera del saber Humanista en París y que había experimentado su fascinante influencia. El Humanismo era hijo del Renacimiento. Sustituyó la meta medieval de la visión de Dios por el ideal pagano del alma hermosa en un cuerpo hermoso, con su énfasis en la vida del hombre bajo el sol. Fue más un movimiento estético-filológico que uno filosófico. Sin embargo, el hombre era la medida de todas las cosas. La forma fue glorificada en contraste con la esencia o contenido. El Humanismo también carecía de seriedad ética. Esto se hizo evidente en su representante más grande, Erasmo de Róterdam, que fue irrevocablemente separado de la causa de la Reforma por el tratado de Lutero sobre la esclavitud del alma. Aunque todos admitirán que Calvino usó las herramientas de su aprendizaje y entrenamiento Humanistas y que apreciaba sus técnicas, fue igual de resuelto en rechazar el espíritu del Humanismo como Lutero lo había estado antes de él.⁵

Calvino como Teólogo de la Palabra

La Reforma Protestante, dice Warfield, “fue la revolución más grande del pensamiento que el espíritu humano haya forjado desde la introducción del

5. *Institución*, Libro III, Cap. 19, “Sobre la Libertad Cristiana”; Libro II, Cap. 2.

Cristianismo.”⁶ Los contemporáneos de Calvino le consideraban “El Teólogo” por vía de eminencia, y fue Melancthon, el amigo íntimo de Lutero, quien le dio este título. Aunque Lutero, el héroe de Wittenburg, creó el Protestantismo, fue Calvino, como el genio de Ginebra quien lo salvó.⁷ Calvino ha sido reconocido por la inmensa mayoría como el organizador sistemático de la teología Protestante. Sin embargo, no siempre se ha apreciado que era también un estudiante original de la Escritura, quien hizo algunas contribuciones como dogmático. El Dr. B. B. Warfield, quien ha hecho tanto como cualquiera en los tiempos modernos para entender la teología de Calvino y para darle prominencia, dice, “él marcó una época en la historia de la doctrina de la Trinidad por su insistencia en la auto-existencia como un atributo propio del Hijo y del Espíritu, lo mismo que del Padre, hizo a un lado los persistentes elementos del subordinacionismo, y aseguró para la Iglesia una conciencia más profunda de la co-igualdad de las Personas divinas. Introdujo la presentación de la obra de Cristo bajo la rúbrica del oficio triple como Profeta, Sacerdote y Rey. Creó la disciplina total de la ética Cristiana. Pero, por sobre todo, le dio a la Iglesia la doctrina completa de la Obra del Espíritu Santo, concebida profundamente y elaborada con todo detalle, con sus provechosas distinciones de gracia común y gracia eficaz, de los efectos noéticos, estéticos y telemáticos, un don, nos aventuramos a

pensar, tan grande, tan cargado de beneficio para la Iglesia como para asignarle con justicia un lugar al lado de Agustín y Anselmo, y Lutero, como el Teólogo del Espíritu Santo, siendo ellos respectivamente el Teólogo de la Gracia, de la Expiación y de la Justificación” (*Op. cit.*, p. 21).

Aunque este juicio es verdadero, no obstante uno no necesita negar que Calvino derivó la mayor parte de su teología de Lutero a través de Bucer, y que ésta no fue sino avivada doctrina Agustiniana de la gracia de Dios. Aunque Calvino es crítico de la prolijidad de Agustín, le cita con aprobación más a menudo que todos los otros Padres de la Iglesia juntos. Pero Calvino fue más allá que los otros Reformadores en su adherencia incondicional a la Palabra, en la claridad y lo incisivo de su pensamiento, en sus aplicaciones prácticas para la vida total y el fervor y afecto de sus admoniciones. Ha sido bien llamado el teólogo del corazón (Warfield, *Op. cit.*, p. 23).

Esta gran reverencia de Calvino a la Palabra de Dios como la autoridad final, inspirada e infalible para el pensamiento y la acción, llega a expresarse en sus sermones, comentarios y escritos controversiales. Puede citarse una ilustración notable de *La Institución* para ilustrar que Calvino no enseña la predestinación debido a las demandas de un sistema lógico de pensamiento. Pues Calvino sostiene que es la simple enseñanza de la Escritura. Y todavía no ha aparecido nadie para probar que Calvino estaba equivocado en esto.

Calvino le responde a aquellos que sepultarían toda mención de la predestinación que “la Escritura es la escuela del Espí-

6. B. B. Warfield, *Calvino y el Calvinismo* (New York, 1931), p. 10.

7. Doumergue, *op. cit.*, p. 31, donde reproduce la opinión de Max Weber en “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,” *Archiv für social Wissenschaft und social Politik*, Vol. XX, (1904), y Vol. XXI, (1905).

ritu Santo en la cual ni se ha dejado de poner cosa alguna necesaria y útil de conocer, ni tampoco se enseña más que lo que es preciso saber. Debemos, pues, guardarnos mucho de impedir que los fieles quieran saber todo cuanto en la Palabra de Dios está consignado referente a la predestinación, a fin de que no parezca que queremos defraudarlos o privarles del bien y del beneficio que Dios ha querido comunicarles, o acusar al Espíritu Santo de haber manifestado cosas que hubiera sido preferible mantener secretas. Permitamos, pues, al cristiano que abra sus oídos y su entendimiento a todo razonamiento y a las palabras que Dios ha querido decirle, con tal que el cristiano use tal templanza y sobriedad, que tan pronto como vea que el Señor ha cerrado su boca sagrada, cese él también y no lleve adelante su curiosidad haciendo nuevas preguntas. Tal es el límite de la sobriedad que hemos de guardar: que al aprender, sigamos a Dios, dejándole hablar primero; y si el Señor deja de hablar, tampoco nosotros queramos saber más, ni pasar más adelante.” (III, 21, 3). Esta cita contradice de una vez el argumento de que Calvino era un teólogo especulativo y comprueba su profundo interés en escuchar la voz de Dios hablando en las Escrituras.

El mismo pensamiento es poderosamente expresado por Calvino al advertir al demasiado curioso, quien no dejaría ninguno de los “secretos Divinos sin escudriñar o sin explorar.” A estos amonesta a no exceder los límites de la Palabra, no vaya a ser que por curiosidad humana vayan a entrar en un laberinto prohibido, del cual es imposible escapar. “Y no nos avergoncemos de ignorar algo, si en ello hay una ignorancia docta” (*Ibid.*, III, 21, 2).

Sin embargo, los peligros y temores involucrados de la sobre-cautela no debiesen hacer que “la Palabra de Dios fuese del todo sepultada y jamás se hablase de ella para no perturbar a los corazones tímidos” pues, “¿bajo qué pretexto, pregunto yo, pueden ocultar su arrogancia cuando indirectamente tachan a Dios de loca inconsideración, como si no hubiera visto antes el peligro, que ellos con su prudencia creen que van a evitar? (*Ibid.*, III, 21, 4).

Fue en sumisión a la sagrada Escritura que Calvino enseñó la justa voluntad de Dios como la causa de todas las cosas que llegan a suceder. Y aún cuando a veces nuestras mentes finitas se inquietan por el hecho de la condenación, constituiría extrema presunción por parte de la criatura el inquirir en las causas de la voluntad divina, que es la más alta regla de justicia. El Dios de Calvino no es un Dios que no se conforme a ley alguna (*ex lex*) y no le podemos atribuir capricho pues Él es ley en sí mismo. Y suponer que existe cualquier cosa antecedente a la voluntad divina es claramente impío, pues eso involucra una negación de la perfección e infinitud de Dios (cf. *Inst.* III, 23, 2).

Debido a que Calvino tenía un sentido tan profundo de Dios en su majestad y se entregó a sí mismo incondicionalmente a vivir ante la presencia de Dios, puede ser verdaderamente llamado un hombre intoxicado de Dios. Pues con Calvino la doctrina de la predestinación nunca permaneció sola, sino que junto con ella enfatizó la responsabilidad humana en toda su predicación. Creía firmemente que la fe de un hombre se hace evidente en sus obras. Calvino se regocijaba en la bendita seguridad de que Dios le había predestinado personal-

mente, y este conocimiento le apasionaba para hacer la voluntad de Dios.

Calvino estaba seguro que Dios le había llamado para la tarea de reformar la iglesia en aquellos oscuros días. Su primera respuesta a ese llamado fue dedicar a la obra su formidable saber y prodigiosa pluma. Más tarde miró claramente que Dios le quería en Ginebra, aunque su espíritu deseaba la soledad y el reposo. Después de su regreso del exilio en Estrasburgo, donde su alma se llenó de consternación frente a la posibilidad de asumir el yugo, que era su cruz, consintió con el juicio de sus amigos y concluyó, “¡Es la voluntad de Dios!”⁸ Como David en la antigüedad Calvino pudo decir, “A Jehová he puesto siempre delante de mí; porque está a mi diestra, no seré conmovido.” (Sal. 16:8) y, “Jehová es mi luz y mi salvación; ¿de quién temeré?” (Sal. 27:1). Como resultado Calvino fue capaz de vencer toda oposición como representante de Dios. ¡Qué podía hacerle la oposición, el tumulto o la revolución a un hombre tal! Sin duda esto explica el hecho que él, como Pablo y Silas antes de él, fue capaz de trastornar al mundo (Hch. 17:6). Este fue el secreto de su éxito y la motivación de su infatigable energía. Estaba seguro en su alma de que estaba haciendo la obra del Señor en Ginebra.

Calvino nunca fue un Reformador rígido, nacionalista o sectario; creía que debíamos acercar a todos los hombres a Dios para que todos pudieran adorarlo y servirle. Con este fin envió a dos misioneros Protestantes en 1556 a Brazil, con un

8. Doumergue, *Calvijn als Mensch en Hervormer*, Trad. Helena C. Pos, (Ámsterdam, 1931), pp. 10-15.

grupo de colonizadores. Tampoco restringió Calvino su ministración espiritual a los Ginebrinos y a los Franceses, sino que todo el mundo era su parroquia. Cuando sus enemigos se mofaron de Calvino y le echaron la muerte de su hijo en su cara, Calvino respondió, “Hijos, los tengo por toda la tierra, miríadas de ellos.” En 1552 Calvino escribió una carta a Cranmer en Inglaterra en la que dijo, “En lo que a mí respecta, si puedo brindar algún servicio no voy a dudar en cruzar diez mares, si fuese necesario, con tal motivo. Si el brindar una mano de ayuda al reino de Inglaterra fuese el único punto en discusión, ese sería un motivo suficiente en sí mismo para mí. Pero ahora, cuando lo que se busca es un acuerdo de hombres educados, considerado con mucha seriedad y bien estructurado de acuerdo al estándar de la Escritura, por el cual las iglesias que de otra manera estarían muy separadas las unas de las otras puedan unirse; no considero correcto para mí el evadir cualquier trabajo o dificultad.”⁹

Este no es sino uno de los más notables ejemplos de su espíritu ecuménico, pero hay muchas evidencias de que Calvino abominaba los cismas. Calvino también trabajaba con celo por la unidad de las iglesias Suizas y elaboró el *Consensus Tigurinus* (1549)¹⁰ con Bullinger, con el cual evitó una división en segmentos Zwingliano y Calvinista de la Reforma Suiza.

Pero Calvino fue más allá de eso.

9. “Cartas Originales” (1537-1558, II., p. 713), citado en *Retratos de la Vida de Juan Calvino; para Jóvenes y Adultos*, James Good y W. Richards, (Filadelfia, 1909), p. 32.

10. W. Stanford Reid, “Ecumenismo de Lutero,” *Westminster Theological Journal*, XI, 1 (Nov. 1948).

Buscó nada menos que la unificación de todas las iglesias evangélicas del Protestantismo. Las cartas de Calvino nos dan una rica percepción de esta celosa lucha por la unidad. Convoca a Melanchton y a Bullinger para disuadir la apasionada propaganda de Lutero en lo concerniente a la Cena del Señor, y pacientemente cargó con toda la amarga oposición que experimentó del lado de Lutero. Se regocijó como un niño al recibir un saludo de parte de Lutero y dijo, “Aún si me vilipendiase y me llamara un demonio no obstante le consideraría uno de los destacados siervos de Dios.” Calvino le escribió una carta a Lutero solicitándole una conferencia, pero Melanchton no tuvo el valor de entregarla. Después de la muerte de Lutero (1546), Calvino continuó sus esfuerzos por la unidad con Bucer y Melanchton, pero nada surgió de ello.¹¹ Pero hay una cosa con la que debemos tener cuidado, el confundir el celo de Calvino por la unidad de la Iglesia con el ecumenismo moderno, que no está basado en la Palabra. Sería difícil imaginarse a Calvino, como McNeill le representa, teniendo un rol destacado en el avivamiento ecuménico de nuestro día.¹² Para Calvino la unidad de la iglesia era una cuestión de obediencia a la verdad, pero él no quería una súper iglesia que estuviese doctrinalmente dividida (*Inst.* IV, 182). Con esta referencia a su fe personal y a su actividad eclesiástica debemos concluir nuestros comentarios sobre Calvino como teólogo de la Palabra. La prueba de su teología ha de encontrarse en su vida. Calvino era un fanático de Cristo, pero el suyo era un entusiasmo bien

dirigido y concentrado en el cual era consumido por la causa de Dios. Fue su doctrina y ejemplo inmortal lo que puso coraje en el corazón de los Hugonotes templando sus nervios hasta la muerte. Fue él quien inspiró a Knox en su resistencia a la tiranía y en su batalla por ganar Escocia para la Reforma. Y fue la teología y ejemplo de Calvino lo que produjo una cultura Calvinista en Holanda, Inglaterra, Escocia y aún, en alguna medida, en América, pues nuestros padres Peregrinos y Puritanos estaban inspirados con un sentido de misión y vocación, los cuales habían heredado de la tradición Calvinista.

El Impacto Político de Calvino

La Reforma, en su esencia, no era un asunto de lo periférico, sino del corazón, del cual brotan los asuntos de la vida. Se dirigía a la cuestión de la relación del hombre con Dios, la que es determinante para todas las otras relaciones de la vida. En este sentido era católica y universal en su impacto sobre la vida total de la sociedad. Aunque la restauración de la verdadera iglesia era la meta principal, la divina gloria de la obra de Dios en Cristo arrojó su luz con amplitud hacia toda esfera de la vida.

El impacto de las ideas de Calvino en la esfera política inauguró una nueva era, dándole un carácter y una dirección nuevas a la existencia nacional en muchas tierras. El estado Griego había sido totalitario, en el que la religión servía como un medio para un fin, a decir, la glorificación del estado. En la Edad Media los roles fueron revertidos de manera que nos encontramos con una iglesia-estado, con la suprema autoridad conferida al papa, quien prestaba el poder temporal al gobernante terrenal para

11. H. Koffijberg, *De Internationale Streek van het Calvinisme*, (Amsterdam, 1916), pp. 15-21.

12. John T. McNeill, *La Historia y Carácter de Calvino*, (New York, 1954), p. 234.

el servicio de la iglesia. Calvino miró a la iglesia y al estado como dos entidades interdependientes cada una habiendo recibido su propia autoridad del Dios soberano. En esta concepción el estado nunca es secular, ni están el estado y la iglesia separados en el sentido moderno de la palabra. La democracia atea y la soberanía popular no pueden decir que Calvino es su padre.

Según Calvino, la iglesia y el estado deben vivir en paz y deben cooperar juntos en sujeción a la Palabra de Dios. Cada una ha de tener su propia jurisdicción. El estado tiene autoridad en los asuntos puramente civiles y temporales; la iglesia, en los asuntos espirituales. Calvino abolió la cláusula de la ley canónica del *beneficio del clero*, colocándose a sí mismo y a sus asociados ministeriales en obediencia a los magistrados en todos los asuntos civiles. Los magistrados, por su parte, habían de estar bajo la jurisdicción del consistorio en las cosas espirituales. Es claro por esto que Calvino pensaba del estado como constituido por ciudadanos Cristianos, pues, así como no hubiera sido posible, la vida individual próspera sin moralidad basada en la verdadera religión, así también, sostenía Calvino, la vida social y política sin verdadera moralidad, la que a su vez está basada en la verdadera religión, a decir, la Cristiana, es imposible.

Según la iglesia medieval el estado era su sirviente. Los Anabaptistas consideraban al estado como un siervo de Satanás. Pero Calvino sostenía que el estado es siervo de Dios, puesto que la política civil hace posible la vida entre los hombres al restringir al malvado de manera que no puedan perpetrar sus crímenes con impunidad. De allí que el servicio del estado sea

santo, que ha de ejercerse en el nombre de Dios y para su gloria. Los magistrados son los representantes de Dios; si llamado no es solamente legítimo “sino en mucho el más sagrado y honorable de la vida humana” (*Inst.*, IV, 20, 1), y les debemos obediencia por causa de la conciencia. Así, la vida completa, para Calvino, es librada de la prohibición de la inferioridad profana. La libertad espiritual del Cristiano no suprime los tribunales, las leyes o los gobernadores, y es perfectamente consonante con el servicio civil (*Ibid.*, IV, 20, 1).

Los gobernantes no tienen derecho de hacer leyes con respecto a la adoración a Dios y a la religión; sin embargo, sus responsabilidades se extienden hacia ambas tablas de la ley. Esto es claro por las Escrituras y por la práctica de los paganos, entre quienes los filósofos hacían de la religión su primera preocupación. Por tanto, sería absurdo para los magistrados Cristianos abandonar las demandas de Dios por los intereses de los hombres (*Ibid.*, IV, 20, 9). Calvino deseaba que el gobierno mantuviera formas públicas de religión entre los Cristianos y de humanidad entre los hombres. Las autoridades civiles, siendo ellas mismas Cristianas, deben guardar la verdadera religión contenida en la ley de Dios de ser violada y contaminada por la blasfemia pública (*Ibid.*, IV, 20, 3).

En sus ideas acerca del orden político, es determinativo el principio básico de Calvino de la soberanía de Dios. Pues estaba fuertemente opuesto a toda forma de absolutismo estatal, autocracia y monarquía absoluta. Los reyes y los presidentes debían tener su poder limitado por legisladores y por la ley constitucional. Calvino cita en las Escrituras el caso concreto de Samuel quien

registra los derechos del pueblo en un libro para referencia futura entre ellos y el rey. Esto difiere *in toto* de la idea del contrato social de Rousseau, en el que la voluntad colectiva del pueblo es la norma más alta. Para Calvino el Dios soberano es legislador de las naciones hoy lo mismo que en los días de Samuel, y la soberanía popular es un producto de la imaginación engañada del hombre caído.

El estado es también electivo en el sentido que se requiere la aprobación del pueblo para la autoridad legal. Calvino señala al ejemplo de David, quien no asumió su prerrogativa de gobernar ya sea en Hebrón o en Jerusalén, aunque Dios le había escogido para el sagrado oficio, hasta que los ancianos del pueblo vinieran y le solicitaran gobernar sobre ellos. El votar, para Calvino, es un asunto serio y sagrado por el cual los magistrados son escogidos popularmente con el propósito de refrenar la tiranía de los reyes. Esto no es meramente su derecho en virtud de su oficio, sino también su sagrada responsabilidad. De esta manera el gobierno hereditario es eliminado. Los ciudadanos privados pueden, en verdad, rehusar obediencia al gobernante cuando manda cualquier cosa contraria a la Palabra de Dios, pues debemos obedecer a Dios antes que al hombre. Pero un ciudadano que no tiene oficio no puede rebelarse o levantarse contra la autoridad legalmente constituida.

Al gobierno los ciudadanos deben honor, obediencia, servicio militar y de otros servicios, pago de impuestos y oraciones por el bienestar de los gobernantes. Y mientras gobernantes injustos sean levantados por Dios para castigar las iniquidades del pueblo, deben ser obedecidos. El único

recurso en tales casos es la oración, para que Dios juzgue entre las naciones y de su retribución a aquellos que quitan el derecho de la viuda y del pobre (*Ibid.*, IV, 20, 17-32). Aquí se evidencia otra vez el pleno impacto de la idea de la soberanía de Dios. No solamente el gobernante está bajo restricción, sino también el ciudadano, quien está obligado a cumplir su responsabilidad y a cumplir su obligación divina, por causa de Dios. Es verdad que al fin Calvino concede que Dios también levanta individuos para poner fin a la tiranía, o puede enviar a otros gobernantes para vencer a los tiranos, pero esto implica un llamado especial del Señor. El procedimiento normal es que los magistrados inferiores (i.e., aquellos que representan al pueblo y que son elegidos por voto popular) debiesen remover a los gobernantes que tiranizan a su pueblo y violan la constitución. Esto ha sido llamado por los eruditos Calvinistas, “el santo derecho de la rebelión.”¹³

Albert Hyma afirma que fue especialmente la transferencia del sistema de elección usado en la escogencia de ancianos y diáconos en la iglesia Ginebrina hacia la arena política lo que hizo posible un impacto tan tremendo dondequiera que iba el Calvinismo (República Holandesa, Inglaterra y Escocia, y América).¹⁴ El fallecido Williston Walker de la Universidad de Yale

13. Sin embargo, cf. A. A. Van Schelven, *Het Heilig Recht Van Opstand*, (Kampen, cf. 1919), quien argumenta que la situación histórica ha cambiado tanto que los monarcas constitucionales no tienen oportunidad de tiranizar y que la división entre gobernante y magistrado inferior ya no logra nada. Sin embargo, este pequeño tratado es muy valioso, al ubicar las fuentes en una larga historia de una cuestión muy debatida.

escribió, “La influencia del Calvinismo, por más de un siglo después de la muerte del Reformador de Ginebra, fue la fuerza más potente en Europa en el desarrollo de la libertad civil. Lo que el mundo moderno le debe es casi incalculable.”¹⁵ Un reciente autor Inglés, al contar la historia de cuál es el logro del Calvinismo en América, dice, “Lo hemos visto modificando las constituciones y formas de vida de países antiguamente establecidos en Suiza, Holanda y Gran Bretaña, pero aquí lo tenemos operando como un factor principal en crear un nuevo estado. La influencia de los Estados Unidos en el mundo de hoy hace de sus orígenes un asunto de gran interés. Esos orígenes revelan uno de los triunfos más especiales del Calvinismo.”¹⁶ Esto también es enfatizado por el Sr. Davies (cf. pie de página 14) quien afirma que el estado mental de los colonizadores Americanos había sido formado antes que la influencia de Locke llegara a expresarse en nuestro lado del océano a través de Jefferson, mientras que Dakin estima que alrededor de dos de los tres millones de habitantes en América al momento de la guerra Revolucionaria pertenecían a las filas Calvinistas.¹⁷

14. *La Vida de Juan Calvino*, (Grand Rapids, Michigan, 1943). Cf. Cap. “Camino a la Democracia,” pp. 92-102; Véase también A. Mervyn Davies, *El Fundamento de la Libertad Americana*, (New York, 1955), quien sostiene que, “Al vencer a la ola emergente de absolutismo cuando ésta amenazaba devorar toda Europa, éste (i.e., el Calvinismo) hizo posible el surgimiento de una mancomunidad del hombre bajo la soberanía de Dios. Así pues, fue eso lo que colocó los fundamentos de nuestra libertad,” p. 24.

15. Citado por Hyma, sin ref. *op. cit.*, pp. 96, 97.

16. A. Dakin, *Calvinismo* (Filadelfia, 1946), p. 162.

Es discutible si alguien quisiese argumentar que Calvino habló la palabra liberadora, o la última palabra, sobre la relación entre la iglesia y el estado. Por ejemplo, creía que el estado debía proveer para las necesidades físicas de los ministros, que se requería que cuidara de los pobres y proveyera educación para los jóvenes ciudadanos. Aún cuando concedamos que Calvino preveía un gobierno Cristiano, no obstante colocó un arma aguda en las manos del gobierno, mediante la cual se vuelve bastante simple para un gobierno hostil forzar a la iglesia a obedecer sus mandatos.

Además, bien podemos cuestionar la posición de Hyma (Doumergue también tiene esta opinión) de que una iglesia democrática hizo surgir un estado democrático. En realidad, la iglesia que Calvino organizó no era democrática en este sentido moderno, pues el poder y la autoridad últimos estaban conferidos a los ancianos, siendo estos delegados a ellos por Cristo.

Sin embargo, aunque la separación de la iglesia y el estado no se realizó en Ginebra durante la vida de Calvino, podemos decir que se convirtió en una realidad histórica debido a sus labores al instituir la disciplina espiritual en la iglesia. La batalla por la jurisdicción espiritual del consistorio, con el derecho a excomulgar, era el punto focal de disputa en la larga batalla, dura y a veces amarga, que Calvino peleó con el concilio de Ginebra. Esto, dice Warfield, fue la cuña de entrada, “clavada entre la Iglesia y el Estado que tenía el propósito de separar al uno del otro” (*Op. cit.*, p. 18). Y aunque todos los hijos espirituales de Calvino no

17. *Op. cit.*, p. 159 donde Dakin acepta el estimado de L. S. Mudge, *Enc. Brit.* Ed. XIV, Vol. XVIII, p. 447.

apreciaron esto suficientemente, él quería una iglesia autónoma en su propia esfera espiritual. Es debido a esta victoria, a saber, la exitosa introducción y mantenimiento de la disciplina espiritual, dice Warfield, que “toda Iglesia en la Cristiandad Protestante que disfruta hoy de cualquier libertad, cualquiera que ésta sea, al realizar sus funciones como una Iglesia de Jesucristo, lo debe todo a Juan Calvino” (*Ibid.*, p. 19).

El Impacto de Calvino en la Cultura

Este juicio de Warfield se confirma por el hecho de que Calvino también liberó a toda la esfera de la cultura de la tutela de la iglesia. Calvino rechazó el esquema de naturaleza y gracia de Aquino, en el que el mundo está dividido en mitades superior e inferior, dadas respectivamente al dominio de la fe y la razón. En esta visión la gracia incluye la religión, la ética, la teología y la iglesia; pero la naturaleza es el ámbito de la cultura, incluyendo todas las actividades naturales del hombre. Dándose cuenta de lo inadecuado del ámbito inferior, en y por sí mismo, Aquino y la iglesia en pos de él colocan toda la esfera de la cultura bajo la tutela de la iglesia, y ésta se convierte en sirvienta de la teología.

Guillermo de Occam, el filósofo nominalista, oponiéndose a este señorío, enfrenta antitéticamente a los dos ámbitos el uno contra el otro. Él, en verdad, liberaría al arte y a la agricultura, al comercio y a la industria del poder del papa, pero las transfiere a las manos de duques y reyes. De esta forma se convirtió en el padre de una cultura controlada por el estado, el primer filósofo moderno del totalitarismo.

Ahora Calvino proclamó junto a la

iglesia y al estado un tercer ámbito, un área de la vida que tiene existencia y jurisdicción separada. Es llamada la esfera de la *adiaphora*, las cosas promedio. Este es el tribunal de la conciencia. Ningún papa o rey puede dominar en este ámbito.

Esta área no está restringida a unos pocos asuntos insignificantes de gusto y opinión entre individuos, sino que incluye la música, la arquitectura, el aprendizaje técnico, la ciencia, las festividades sociales, y la cuestión de todos los días, “¿Qué comeremos y qué beberemos o con qué vamos a vestarnos?” Ahora Calvino proclama la libertad, tanto de la iglesia como del estado, para esta área grande y completa de la vida en su doctrina de la libertad Cristiana, haciendo al hombre responsable de dar cuentas solo a Dios en su conciencia. Por lo tanto, esta doctrina de la libertad Cristiana es una de las piedras fundamentales de la filosofía cultural de Calvino.

La Libertad Cristiana como la Base de la Vocación Cristiana

La doctrina de la Libertad Cristiana (*Inst.* III, 19) forma el apéndice de la justificación, y sin ella no puede haber el “correcto conocimiento de Cristo, o de la verdad evangélica, o de la paz interna de la mente.” Pero cuando se menciona esta doctrina hay dos reacciones violentas: algunos “bajo el pretexto de la libertad, abandonan toda obediencia Dios, y se precipitan en el más desenfrenado libertinaje; y algunos la desprecian, suponiéndola subversiva de toda moderación, orden y distinciones morales” (par. 1). Estas son las reacciones del mundano y del asceta. Calvino se opone igualmente a estos dos males, la mundanidad y el escape del mundo. Sin embargo,

esto no le convierte en un *neutralista* en el sentido de uno que quiere su pastel mientras se lo come. Calvino no aparentaba estar a favor de ambos extremos, sino que su balance es escritural, y va tan lejos como va la Palabra.

Claro, en su esencia la libertad Cristiana es espiritual. Consiste de la libertad de la esclavitud de la ley y restauración a la obediencia voluntaria a la voluntad de Dios. Puesto que estamos libres de la ley como instrumento para salvación, respondemos como hijos al servicio de Dios con gozo y prontitud. La libertad es disfrutada en el camino de la fe y debe animarnos a la virtud, pero las mentes serviles, quienes la usarían para cumplir las lujurias de la carne, no tienen parte en ella.

Puesto que Pablo pone todas las cosas externas sujetas a nuestra libertad (Rom. 14:4), no hay nada impuro en sí mismo, con tal que usemos nuestra libertad ante Dios y no ante los hombres. Se abusa de los buenos dones de Dios si son codiciados con demasiado ardor, cuando se alardea de ellos con orgullo, o cuando se colman con lujos. Sin embargo, para el puro todas las cosas son puras, pero todo lo que no es de fe es pecado, y “para los corrompidos e incrédulos nada les es puro; pues hasta su mente y su conciencia están corrompidas.” (Tito 1:15).

El Cristiano, quien es el liberto de Dios, usa este mundo en fe, es decir, en obediencia a los mandamientos de Dios para su gloria. Debe observar moderación para no llegar a abusar de los buenos dones de Dios; debe ser paciente y sumiso cuando se ve privado de bendiciones terrenales. Es llamado a ejercitar el amor y la paciencia en

el uso de su libertad, para que su prójimo pueda ser edificado. Pero puesto que las cosas de este mundo no son pecaminosas en sí mismas puede poseerlas, sino que debe, en el proceso, guardarse de ser poseído por ellas. La búsqueda de logros culturales y la obtención de riquezas no son malas en sí mismas; el disfrute de la comida, la bebida y el lujo no ha de ser despreciado o condenado, pero las maldiciones de Dios caen sobre los ricos porque están inmersos en los deleites sensuales y sus corazones están embriagados con los placeres presentes mientras buscan perpetuamente asir otros nuevos (*Inst.* III, 19, 9 & III, 6-10). En su meditación acerca de la vida futura Calvino dice que debemos aprender a despreciar este mundo presente porque nos aparte de nuestro llamado. En ese sentido las buenas cosas en sí mismas se transforman en males para nosotros; por tanto debemos aprender a mirar por encima de todas las cosas a la luz de la eternidad.

He aquí el punto crítico del asunto. ¡Este es el asunto decisivo! Para Calvino el esfuerzo cultural de uno es bueno o malo, dependiendo de la fe de uno. Todo lo que no es de fe es pecado. Toda cultura apóstata es egoísta en la que el hombre se salva a sí mismo por sus obras y exalta su propia gloria. Pero la doctrina de la justificación por la fe con su apéndice de la libertad Cristiana hace al hombre libre para servir a Dios en su llamado cultural. Abraham Kuyper, en sus *Conferencias Stone*, señala este punto cuando nos recuerda que fue esta liberación del hombre medieval de la carga de tener que ganar la salvación por las obras la que liberó la energía e interés que produjeron nuestro mundo moderno con su ciencia, industria e inventos. Pues, por el énfasis de Calvino sobre el uso apropiado

de este mundo, la mirada del creyente fue dirigida a este hermoso cosmos en el que Dios nos llama a ser sus agentes culturales, y a tener dominio sobre la tierra, a poblarla, y a cultivar el suelo.¹⁸

Y mientras Agustín había dicho que “el trabajo, aunque útil, es en sí mismo un castigo” (*De civ. Dei*, XXII, 22), Calvino sostiene que la vocación de todo hombre le es concedida por Dios, de la cual se deriva una consolación peculiar, es decir, que “no hay obra alguna tan humilde y tan baja, que no resplandezca ante Dios, y sea muy preciosa en su presencia” (*Inst.* III, 10, 6). Con esto en mente consideremos ahora algunas de las contribuciones de Calvino en el campo de la economía.

Calvino y el Mundo de la Economía

Se llama la ciencia de la economía a la satisfacción de las necesidades físicas y al avance del bienestar material del hombre, tanto como individuo y como sociedad. Calvino tiene mucho que decir en todos sus comentarios sobre este amplio tema, mientras que sus sermones están también repletos de referencias a las necesidades físicas del hombre. Lo notable acerca de la predicación de Calvino es su carácter existencial. Está dirigida a la situación concreta. Calvino, por ejemplo, no solo condena la mendicidad, sino que también urge a los creyentes a tratar a los sirvientes amorosa y bondadosamente (*Sermones*, Deut. 15:11-12; 26:16).¹⁹

Tres temas llaman nuestra atención si es que vamos a medir el impacto económico

de Calvino, a decir, la cuestión de la renta, el concepto de llamado y la idea de comunismo.

La prohibición contra el tomar renta fue uno de los factores más importantes en la vida económica de la edad media (*Op. cit.*, pp. 30, 31). Esta prohibición estaba sustentada por la Escritura (Lucas 6:35; Deut. 23:19; Salmo 15, etc.) y Aristóteles, cuya máxima de que el dinero es estéril se repetía automática y universalmente. Aún en el siglo dieciséis esta era la *communis opinio*, de la que no se desviaron ni Reformadores ni Humanistas.

Sin embargo, Calvino se volvió la excepción a la regla. Aunque se dio plena cuenta de los peligros de la usura y de la ilegalidad económica, el prohibir el interés bajo toda circunstancia es atar la conciencia más allá de la Palabra. ¡Este era el asunto principal! ¡La autoridad de la Palabra y la libertad Cristiana! Los Escolásticos dispusieron que la usura era un pecado mortal, y esta incluía el interés de todos los tipos. Aquí es donde confluye el asunto. Calvino toma los varios textos aducidos y muestra que han sido malinterpretados.

Considere Lucas 6:35, el *locus classicus*, de los teólogos escolásticos. Aquí la Palabra nos dirige a alimentar a los pobres y a tratarles con consideración y amor. Sin embargo, aplicar las leyes civiles de los

18. *Calvinism: Six Stone Foundation Lectures*, (Grand Rapids, 1943), pp. 117-30.

19. P. A. Diepenhorst, *Calvin en de Economie*, (Wageningen, 1904). Lo que sigue en el texto es un extracto de esta disertación del Dr. Diepenhorst, quien ha consultado las obras de Calvino en el *Corpus Reformatorum*. Aparte de las referencias en sermones y comentarios la teoría de Calvino sobre el interés es presentada en su *Consilium*.

Judíos (cf. Deut. 23:19) a los creyentes del Nuevo Testamento no es válido, dice Calvino. Una apelación a la conexión fraternal tal y como esta existía entre los Judíos y que ahora existe entre los Cristianos, no es normativa para las transacciones de negocios.²⁰ Es sobre pronunciamientos como estos que A. Kuyper y sus seguidores han basado su doctrina de las esferas de soberanía. Hay una distinción entre las normas de la moral y el ámbito económico, igual como hay normas para lo jurídico y para las modalidades analíticas de la vida. Con respecto a las otras pruebas escriturales aducidas de los Salmos y de los Profetas, Calvino simplemente las declara irrelevantes puesto que protestan contra el pecado de la usura, el cual Calvino mismo también abominaba. La conclusión del asunto es que la Biblia no contiene ninguna prohibición contra el tomar interés sobre el dinero por aventuras de negocios (Cf. *Armonía del Evangelio*, Mat. 8:42).

Lo que es aún más significativo es el hecho de que Calvino sostiene la productividad del dinero. Se ríe de la idea de Aristóteles de que el dinero es improductivo y señala su poder productivo en la industria. Pero al pobre debemos prestarle sin esperar devolución (*Comentarios*, sobre Éxodo 22:25; Lev. 25:25-28; Deut. 23:19, 20). En resumen, Calvino distingue entre la caridad Cristiana y los negocios, lo que abrió las puertas para grandes aventuras en el comercio y la industria. Por esto Calvino ha recibido su porción de alabanza de parte de muchos economistas.²¹ Max Weber, seguido por R. H. Tawney, le da crédito por

haber dado ímpetu al surgimiento del capitalismo.²² No hay razón para negar o depreciar esta conexión en tanto que recordemos lo que se quería decir por el espíritu del capitalismo y no consideremos a Calvino, con su alto sentido ético y su cautela contra el abuso de la libertad, responsable por los excesos del duro individualismo del siglo diecinueve. Pues, como Doumergue nos recuerda, aunque Calvino glorificaba lo individual, fue siempre en relación con Dios y la comunidad de los santos. Nada era más social que la comunidad Calvinista. Aunque Calvino era un gran individualista en el sentido de apreciar y desarrollar la personalidad, nadie habló menos del yo e hizo más por la comunidad, la iglesia y el estado, que él.²³ Es más, Weber usa a los escritores Puritanos como su fuente, pero la idea de ellos de obtener seguridad de la salvación por medio de las buenas obras no se encuentra en Calvino. Y los ministros de Ginebra inequívocamente se opusieron a la proposición de los mercaderes en 1580 de establecer un banco, sobre la base que Ginebra sería más fuerte si permanecía pobre.

En segundo lugar, consideremos el concepto Calvinista del llamado y del comercio en particular. Los comerciantes, durante la Edad Media, eran considerados una clase estéril, mientras que la agricultura era exaltada hasta los cielos. Calvino no estima en demasía una a expensas de la otra (Cf. *Coments*. Sobre Oseas 12:8; Gén.

20. Cf. "Sobre las Similitudes y Diferencias Entre los Dos Testamentos," *Inst.* II, Cap. 10, 11.

21. Diepenhorst, *op. cit.*, pp. 139, 153-71.

22. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (New York, 1931) 2 vols. *La Religión y el Surgimiento del Capitalismo*, Holland Memorial Lectures, 1922, (Penguin Books, Inc. New York).

23. *Calvijn Als Mensch En Hervormer*, pp. 122-25.

47:19-23; Juan 2:16b; Isa. 23:2). El comercio, dice Calvino, no condujo a la caída de Tiro, sino el deleite excesivo en las cosas mundanas. Babilonia no fue condenada por la prosperidad y lujo producidos por el comercio, sino por la arrogancia y el orgullo (*Coments. sobre Isa. 47*).

Indudablemente que las ideas de Calvino con respecto a la rente se reflejaron en su evaluación del comerciante, pero fue especialmente su fuerte sentido de que todo llamado es honorable ante Dios el que yace en el fundamento de su apreciación. Desde que la iglesia hubo glorificado el martirio y puesto su mirada en los cielos, el trabajo había sido depreciado como teniendo una naturaleza inferior, mundana. Como hemos visto, Agustín advirtió contra los males de la holgazanería y prescribió el trabajo para los monjes, pero solo como un mal necesario, puesto que el trabajo era castigo. Calvino, por otro lado, miró el monasticismo como un mal que llevaba al orgullo, la envidia y la disensión. Estaba produciendo pereza, libertinaje y un insano dualismo entre la santidad, adquirida en la lucha contra el mundo, y las condiciones del laicado como encasilladas en la mundanalidad y la concupiscencia. El sacramento de las órdenes glorificaba este dualismo, con algunos que escogían el alto camino de la renuncia de la carne y del mundo, mientras otros se mantenían caminando con paso pesado por el camino inferior del matrimonio y la ocupación terrenal. Se desarrolló una moralidad dual, una para los monjes (*vita angelica et panes angelicus*), la otra para los pecadores ordinarios, el laicado. A esto Calvino fue la excepción indignante y vehemente (*Inst. IV, 13*). Mientras que Tomás de Kempis había glorificado este dualismo en su *Imitación de Cristo*, Calvino apareció y lo

demolió. Tomás tenía algunas ideas muy mórbidas acerca de la cultura, despreciando la filosofía, el aprendizaje y el arte. Para él todos los placeres sensuales y mentales eran peligrosos porque ponían en peligro el gozo espiritual. Su santidad llega a expresarse al retirarse con un libro en un rincón solitario (*cum libello in angello*).²⁴

Calvino rechazaba todos los votos monásticos, puesto que están basados sobre la noción de que hay una regla de vida más perfecta que aquella que Dios le ha dado a la Iglesia como un todo (*Op. cit.*, IV, 10). La jerarquía Romana, decía él, hace una separación antinatural entre lo celestial y lo terrenal, pero Dios requiere la perfección de todos sus hijos, y más allá de eso no podemos erigir reglas (Cf. *Coments. sobre Fil. 3:15*; I Juan 3:12). Por lo tanto la perfección Cristiana ha de buscarse dentro del llamado Cristiano y no fuera de él. Calvino no rechaza del todo el ayuno, pero señala que éste degenera fácilmente en la superstición. Esto ocurre cuando lo hacemos una obra necesaria para la salvación.

Calvino también lanza invectivas contra la prohibición papal en contra del matrimonio de los sacerdotes (*Inst. IV, 12, 23-28*) que resulta en un celibato contaminado en el que la fornicación se propaga con impunidad. Dios ha dejado a los hombres libres, y no podemos violar su libertad (*Comm. sobre I Tim. 3:2*; y Tito 1:6). Además, es una señal de apostasía y una prueba de que los impostores han tomado control de la iglesia, puesto que Cristo compara lo santo del matrimonio a la unión de sí mismo con la iglesia (*Comm. II Tim. 4:3*). A

24. Henry J. Van Andel, "El Cristiano y la Cultura," *The Presbyterian Guardian*, (Ene. 1944), p. 17ss.

pesar de estos ataques sobre el monasticismo, muchos de los críticos de Calvino le han acusado de ser un ascético. Se dice de él que ha negado el uso de las cosas de este mundo más allá de la necesidad de comer y beber. Si alguien que todavía viva cree en tal leyenda, que lea el *Comentario* de Calvino de Amós 6, los sermones de Calvino, y especialmente, la exposición sobre el uso apropiado de esta vida presente (*Inst.* III, 6-10).

Posteriormente Calvino discute el deber y la belleza, la vocación y el pasatiempo (da espacio para recreaciones tales como el golf y el deporte en general), las armas o equipo del peregrino y la armadura del soldado. Aquí Calvino provee una defensa de la cultura en su sentido más amplio, extendiéndose desde la agricultura y el comercio a las cosas relacionadas con la belleza y los lujos de la vida. Calvino provee una vigorosa defensa del lujo y enuncia ciertos principios básicos, los cuales pueden todavía servirnos de guía hoy. Calvino rechazó la cruel e inhumana filosofía de los Estoicos, que despreciaba los placeres sensuales y mentales ordinarios de la vida. Para él el pecado no residía en la materia, sino que tiene su asiento en el corazón. El mal no está en el mundo del color, del sonido, de la comida, la bebida y el vestido, sino que consiste del abuso de los buenos de Dios en exceso, en el desenfreno y la borrachera, la juerga y el libertinaje. La santidad no se alcanza por evitar ciertas funciones físicas y por rechazar los buenos dones de Dios, sino por aceptarlos en fe y usarlos para su gloria y la edificación de la iglesia (Cf. *Sermones* sobre Deut. 11:15; 12:15; 22:5; también cf. *Comm.* sobre I Sam. 25:26-43; Amós 6:4; Santiago 5:5; Isa. 3:16; y mucho más sobre el mismo tema en la

Inst. III, 19, 9, 10; III, 10). Sobre el uso del vestuario, Calvino nos recuerda que debemos tener en mente el propósito por el cual fue dado y nos advierte contra la extravagancia y los cambios excesivos en el estilo, el pavonearse y el hacer alarde. Aquí también la simplicidad y la moderación son la clave para el uso correcto de los dones de Dios, los cuales no debemos dejar sin usar, no sea que seamos culpables de ingratitud.

Para hacer justicia a sus críticos, se debiera añadir que le conceden al Calvinismo una influencia social más alta que al Luteranismo. Troeltsch caracteriza al ascetismo Calvinista como “activo, agresivo; éste transformaría al mundo para la honra de Dios... Para alcanzar este fin, racionaliza y disciplina la vida total por medio de sus teorías éticas y sus disciplinas eclesiásticas... Este ve en el mero sentimiento (*Gefühllichkeit und Stimmung*) solo inercia y falta de seriedad; está lleno de un sentimiento fundamental: ¡trabaja para Dios, por el honor de la Iglesia! De esta manera la ética Calvinista produce una viva actividad, una severa disciplina, un plan completo, un objetivo social Cristiano.”²⁵ Se concede que este ascetismo es del tipo del mundo interior (*inner-weltliche askese*), ajustado para operar dentro de la sociedad. Pero esto es jugar con las palabras y con los significados históricos, y uno podría conceder cualquier cosa a lo opuesto por medio de este método. Pues este ascetismo Calvinista, según sus autores, no hace que uno huya de este mundo, sino que participe en él con entusiasmo y con deseos de

25. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, (1906), p. 27, citado por E. Doumergue, *Calvino y la Reforma*, pp. 16, 17.

adquirir sus bienes con celo para la gloria de Dios. Uno podría bien preguntarse con Doumergue si el sustantivo no es de esta manera consumido por el adjetivo. Hablar de ascetismo Calvinista es ridículo. Y Calvino hubiera dicho, “Prescindamos, pues, de aquella inhumana filosofía que no concede al hombre más uso de las criaturas de Dios que el estrictamente necesario, y nos priva sin razón del lícito fruto de la liberalidad divina, y que solamente puede tener aplicación despojando al hombre de sus sentidos y reduciéndolo a un pedazo de madera.” (*Inst.* III, 10, 3).

Finalmente, es apropiada una palabra con respecto a la actitud de Calvino concerniente al comunismo. Naturalmente que no podemos leer ni introducir en este término todo la concepción desarrollada por parte de los teóricos socialistas y comunistas del siglo diecinueve. En los días de Calvino encontramos una comunidad de bienes apoyada por algunos Anabaptistas y por los Libertos. Los primeros negaban la gracia común y la autoridad final de la Palabra. Los Libertos eran una secta panteísta, que sin embargo no ha de identificarse con los enemigos políticos de Calvino en Ginebra. Vivían una vida completamente licenciosa, repudiando la Palabra y viviendo según la inclinación del viejo Adán, lo que fue convertido en un llamado divino. Bajo el nombre de “matrimonio espiritual” introdujeron una “*pollution brutale*” (contaminación brutal) y una comunidad de bienes acompañaba a esta degeneración de las normas morales.

Calvino no se ocupó de la cuestión de la comunidad de bienes en su tratado contra los Anabaptistas, puesto que no todos ellos se suscribieron a ella; pero en 1545

escribió un tratado contra los Libertos en la que proveyó una refutación escritural a esta práctica.²⁶ Comienza por señalar la relación de este error con la “pasión brutal” de compartir esposas y denuncia la búsqueda de riquezas en la que a los hombres no les importan sus congéneres. Inmediatamente presenta la enseñanza bíblica positiva con respecto a los bienes terrenales bajo tres encabezados.

Primero, no podemos lanzarnos a la búsqueda de riquezas con una pasión demasiado grande sino que debiésemos estar satisfechos con poco, siempre listos para renunciar a lo que tenemos. Segundo, debemos trabajar honestamente para ganar nuestro pan necesario y hacer a un lado todas las prácticas malvadas. Finalmente, aquel que tenga poco no debe descuidar el agradecer a Dios y comer su pan con contentamiento; y el que tiene mucho no debe entregarse a la excesiva indulgencia.

Después, Calvino interpreta los textos de la Biblia a los cuales apelaban los comunistas de su día. En el caso del joven príncipe rico (Mat. 19:21), no podemos concluir a partir de un caso particular en un principio universal. Puesto que el joven había hecho alarde de haber guardado todos los mandamientos, el Señor expone su hipocresía por esta prueba de ácido a su amor. Esto simplemente nos enseña que siempre debemos estar listos a dejar todo por Cristo. Especialmente en el caso de los discípulos, quienes tenían todas las cosas en común (Hch. 4:32), Calvino muestra que esto no es una recomendación al comunismo. El sentido del texto no es que todos los creyentes en Jerusalén se deshicieron de sus bienes,

26. Cf. Diepenhorst, *op. cit.*, pp. 250-306.

lo que simplemente no era cierto, sino simplemente que en el amor fraternal que les animaba no toleraban que ninguno pasara necesidad.

Esta condena general de las tendencias comunistas de su día no está aislada y restringida al tratado en discusión, sino que uno puede encontrar las mismas opiniones expresadas en los comentarios que tratan con estos pasajes de la Escritura (Mat. 19:20; Hch. 4:23). En un sermón (Lucas 3:11) Calvino sostiene que Juan el Bautista no condenó la propiedad personal sino que exhortó a los hombres a dar de su abundancia a aquellos que están en necesidad, puesto que Dios es el dueño absoluto, y nosotros no somos sino mayordomos de nuestras posesiones. Calvino mismo daba un digno ejemplo al gastar todo su salario, más allá de su propia necesidad, para los pobres y para la provisión hospitalaria de los forasteros. Rehusó aceptar un incremento en el salario cuando le fue ofrecido por el concilio sino que les protestó acerca de los bajos salarios de sus compañeros predicadores, algunos de los cuales tenían hijos pequeños.

Para concluir estos comentarios acerca de la influencia cultural de Calvino en el campo de la economía, debiese observarse que Calvino estaba profundamente interesado en la justicia social. Se ha sugerido que él introdujo el socialismo en Ginebra, puesto que “prestó el talento de su mente y entrenamiento legal para una codificación de las leyes de la ciudad, y para el mejor ajuste de sus impuestos... La salud de la ciudad era la mejor por su ayuda en la construcción de alcantarillas y hospitales. Se interesó en los métodos de calefacción y de protección contra los incendios; gracias a él

fue reavivada la industria de la tejeduría.”²⁷ Doumergue añade, “al rehabilitar el trabajo artesanal y al prescribir la educación para todos, Calvino borra, en gran medida, las distinciones de clase en la sociedad” (*Ibid.*, p. 142). Sin embargo, aunque podemos reconocer que Calvino no estaba opuesto a la legislación social, sería un abuso de palabras hablar de sus esfuerzos para estimular la empresa y la iniciativa privadas como socialismo. Calvino no era un colectivista en ningún sentido de la palabra.

Los Principios Estéticos de Calvino

“Quizás en nada Calvino ha sido más mal juzgado que en la opinión de algunos de que carecía de algún sentido estético. Tal declaración no debiera hacerse de un escritor tan bueno como él. Los críticos de diferentes preferencias religiosas han concordado en admiración a su estilo, tanto en Latín como en Francés. Mientras sus pensamientos fluyen, las palabras con las que las viste son escogidas y analizadas cuidadosamente con un entrenado sentido de la eficacia artística. Vemos en sus escritos tanto una simplicidad escritural como una elocuencia digna de Cicerón. Hace un gran alarde de su ‘rudeza’ y ‘brevedad’: estas no son practicadas a expensas de la elegancia, y tampoco impiden el uso efectivo de la imagería... Le gusta alabar una expresión apta, usando palabras tales como ‘hermoso,’ ‘elegante,’ ‘espléndido’... las referencias a los poetas Latinos y Griegos son bastante abundantes en sus obras, y ama los Salmos como poesía... Hay en las obras de Calvino numerosos pasajes de notable belleza en

27. Henry Osborn Taylor, *Pensamiento y Expresión en el Siglo Dieciséis*, (New York, 1920), I, pp. 423, 424.

aprecio a las formas de la naturaleza.”²⁸

Esta estimación más bien reciente por parte de un profesor Americano de historia es un clamor que está lejano del consenso de los Jesuitas, Voltarianos y Protestantes de los días de Doumergue. Para ellos Calvino aparecía como la personificación de todo lo que era anti-liberal, anti-artístico y anti-humano.²⁹ Ha sido especialmente a través de las investigaciones de hombres como Doumergue, y, más recientemente el Prof. Leon Wencelius del Swarthmore College, que han demostrado que estas representaciones preenjuiciadas son falsas.³⁰ Este último tiene la distinción de haber producido el estudio más completo hasta la fecha sobre los principios estéticos de Calvino.³¹ Estos principios han sido aplicados críticamente a la literatura Calvinista contemporánea en los Países Bajos por C. Rijnsdorp,³² quien hace un uso extenso de Wencelius.

28. John T. McNeill, *op. cit.*, pp. 231, 232.

29. Doumergue, *Kunst en Genoel in het Werk van Calvin*, 3 conferencias. Trad. D. F. A. Winckel, (Wageningen, 1904), p. 9.

30. y ³¹. *l'Esthetique de Calvin*, (Raspail, 1937) debo confesar que no he sido capaz de desarrollar en este estudio de 500 páginas acerca de la Estética de Calvino en su versión original pero he leído la reproducción de A. Anema en Holandés, y la conferencia de Wencelius sobre “La Palabra de Dios y la Cultura” en el que trata con las ideas de Calvino referentes al arte.

31. *Idem.*

32. *In Drie Ecappen* (Baarn, 1951), p. 17-34. Me he apropiado de los materiales dados aquí por Wencelius, puesto que Rijnsdorp también ha producido un concepto reducido de los principios estéticos de Calvino a través de los ojos de Wencelius.

Para apreciar la doctrina de Calvino con respecto a la belleza, debemos recordar que él no era un esclavo fanático de la letra, el sirviente de un dios de papel llamado *La Biblia*. Pero Calvino había visto al Dios viviente y caminaba ante su presencia con temor infantil. Las ideas de Calvino acerca de la música y la escultura, el lenguaje y la forma están siempre determinadas por una conciencia que se sobrecoge ante el hecho de que nos estamos relacionando con aquel que está sentado sobre el círculo de la tierra (Isa. 40:22), magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios (Ex. 15:11).

Para Calvino la belleza no es sino el resplandor de la majestad y gloria de este Dios. Por lo tanto, divorciar la belleza de Dios es idolatría. Este fue en realidad el resultado de la caída del hombre, por el cual la creación perdió su contacto ético con Dios; esto es, el hombre ya no ama ni conoce a Dios sino que se ha alienado del corazón del Padre. En este estado miserable el hombre es ciego y ha perdido el sentido de orden y medida apropiados y encuentra solamente la belleza aparente (*beauté apparente*). El contemplar simplemente la belleza en este mundo no nos conduce a una relación personal con Dios, aunque la belleza es todavía la primera guía hacia Dios. Pues la belleza revela sus atributos de bondad, sabiduría, omnipotencia, justicia y su cuidado providencial. Por lo tanto, los no creyentes están sin excusa, puesto que esta belleza de Dios es manifestada universalmente.

Calvino piensa de la historia del hombre sobre la tierra como un drama cósmico, del cual Dios es al mismo tiempo autor y espectador. La belleza es el brillo divino de

la gloria reflejado desde el pensamiento y obra de Dios. Siempre consiste de claridad, medida y perfección.

Hay tres actos en este drama: antes de la caída, en la armonía perfecta del cielo y el paraíso; entre la caída y la redención, en el que la belleza es simbólica – observe el templo de Salomón – y la preparación y expectación por el Mesías es el tema central; finalmente, en el tercer período, la gloria del Señor se vuelve carne en el Hijo. Y aunque no hay en él parecer, ni hermosura; le veremos, mas sin atractivo para que le deseemos (Isa. 53:2), sin embargo resplandecía en él una belleza espiritual de manera que “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Juan 14:9), y “y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre” (Juan 1:14).

Calvino sostiene que debemos ser colaboradores y co-espectadores con Dios en este drama. Si nos distraemos durante la obra, la que tiene en juego nuestra meta eterna, sería un craso descuido de nuestra parte. En el centro de este drama cósmico está la iglesia, la que opera en contra del escenario de fondo conformado por la actividad mundana y la historia del mundo. Sin embargo, en la gracia común de Dios todos los hombres tienen un llamado sin consideración a la predestinación. Pues todos han retenido algún aprecio por la belleza y una habilidad limitada de producir artes. Esto se debe a la beneficencia del creador (*Inst.* II, 2, 15, 16, 17; II, 3).³³

Ahora, la belleza no es un principio impersonal auto-existente, como en Platón, del cual el artista se vuelve un devoto. Es más bien la luz de una sabiduría siempre activa y una voluntad siempre creadora. La

contemplación de la belleza, en vista del talento natural del hombre, le seduce hacia la producción y comunicación de éste talento en el arte. Esto cumple el propósito de Dios tal y como se expresa en la creación del hombre a su imagen, que no ha sido destruida por el pecado. Sin embargo, el pecado ha cambiado la alianza del hombre de manera que ahora busca a la criatura antes que al creador, en las cosas creadas. El hombre como pecador “Acepta la apariencia de la realidad, e incluso hace de ella un absoluto el cual adora.”³⁴ El pecador busca una belleza agradable al ojo pero engañosa, que engendra deseo y es acompañada por un gozo falso y conduce hacia la tentación sensual. Esto es vanidad y un indicativo de la vacuidad de la vida sin Dios.

Sin embargo, el arte es un don natural, completa y simplemente humano.³⁵ El artista es el re-creador; él hace su trabajo como Dios hizo el universo. Como tal permanece por encima de su objeto como poseedor del don para ver la belleza de la creación mejor que sus semejantes los

33. Para un tratamiento más detallado del tema de la gracia común y la cultura, cf. H. Bavinck, “Calvino y la Gracia Común,” *Calvino y la Reforma*, pp. 117-30, donde Bavinck sostiene que Calvino, a pesar de “su convicción de la majestad y carácter espiritual de la ley moral,” es más generoso en su reconocimiento de lo que es verdadero y bueno, dondequiera que se encuentre, que cualquier otro Reformador” p. 120.

34. Leon G. Wencelius, “La Palabra de Dios y la Cultura,” *La Palabra de Dios y la Fe Reformada*, (Grand Rapids, Michigan, 1942), p. 164.

35. Wencelius, *l'Esthetique de Calvin*, p. 104, “une activité terrienne, tuit simplement Humaine,” citado por Rijnsdorp, p. 30.

observadores. Por otro lado, el artista debe estar por debajo de su objeto, como un observador de la criatura de Dios. Debe desarrollar un sentido del objeto, y la fidelidad al objeto se vuelve una pasión con Calvin. Sin duda que esto puede trazarse, en alguna medida, a su entrenamiento Humanista, en el que el retorno a las fuentes del aprendizaje era una pasión. Esto llegó a expresarse en el estudio de Calvin de la Escritura en los lenguajes originales y su deseo de hacer accesible el Evangelio a sus compatriotas en su propio idioma.

El objeto en sí mismo debe estar sujeto a las reglas de la simplicidad, sobriedad y medida. Con respecto al artista Calvin sostiene que ha de ser humilde, tomar mucho tiempo en la preparación y no ha de apresurarse en la ejecución, expresándose a sí mismo con claridad y pureza. El arte se vuelve creativo cuando la actividad humana se dirige a la actividad creativa de Dios. La belleza es el brillo que acompaña a tal actividad creativa.

Solo el creyente puede legítimamente cumplir su rol en el drama del mundo, que debe estar centrado en el principio religioso de buscar la gloria de Dios en la actividad universal dentro del marco del universo creado. Esto es así debido a que la vida del creyente ha sido corregida en principio. Ha experimentado un cambio de mente en su conversión.

Dios ha concedido gran libertad y responsabilidad en los hombros del portador de su imagen para que pueda regir sobre la creación en una manera análoga a la forma en que Dios mismo conduce los asuntos de los hombres. De allí que Dios no le haya dado al hombre un conjunto de normas y

reglas artísticas, sino que el hombre descubra éstas por sí mismo. Sin embargo, hay – dice Calvin – un principio mayor que ha de observarse, a decir, el arte mismo debe someterse en el artista a la Palabra y al Espíritu. Este es un principio absoluto en la estética de Calvin.

Puesto que la naturaleza nos ha sido dada por Dios para nuestra instrucción debemos estar dispuestos a aprender de ella pero no a seguirla servilmente. Sin embargo, nuestra labor debe ser en el espíritu y siguiendo el significado de la creación. Tampoco puede el arte buscarse a sí mismo, que fue la falta de los Griegos, por lo cual se convirtió en idolatría. Sin embargo, el arte debiese proveer placer o servir a un propósito pedagógico dentro de la meta común para toda la humanidad redimida, es decir, la confirmación del reino de Dios sobre la tierra.

El arte, como tal, puede ser dividido en dos clases, el mecánico y el libre. El primero está limitado a los materiales con los cuales es producido, tales como la arquitectura y las artes plásticas; el segundo, la música, la pintura y la literatura no se hallan limitadas de esta manera. Ningún arte puede ser condenado simplemente porque provee placer más que utilidad. Sin embargo, su gozo nunca puede estar divorciado del servicio a la humanidad y al temor del Señor. Así pues, dentro de los límites dados por Dios, el arte puede tener su legítimo placer y gozo saludable, pero si infringe esos límites echa a perder el orden de las cosas. Tal arte irreal, habiendo perdido toda medida, favorece las pasiones más bajas.

Con respecto a la arquitectura Calvin dice que los paganos sucumbieron a la ten-

tación de exagerar la belleza externa de sus templos. Sin embargo, la belleza religiosa no es tanto asunto de paredes sino de la unidad espiritual de los creyentes. Por lo tanto es orgullo y vanidad por parte de Roma edificar hermosas iglesias mientras adora lo contrario a lo prescrito por los mandamientos de Dios.

No hay prohibición contra las artes plásticas, pero el artista debe hallar su inspiración en la naturaleza y someterse a sus leyes. Transformar estas leyes para la criatura y darle una especie de divinidad es idolatría. Sin embargo, no se debe permitir que estas artes se entrometan en la adoración, puesto que tienen un carácter exclusivamente terrenal y no pueden representar las cosas no creadas.

Aunque Calvino insistía en la santidad de la belleza, tenía un interés más directo con la belleza de la santidad. La belleza de la adoración se halla en su espíritu y en verdad. El culto debe reflejar la gloria divina, como hace el mundo creado, puesto que Dios es central a ambos. La adoración a Dios debiera ser simple, puesto que Dios es uno; pura, porque él es santo; armoniosa, puesto que es él quien ha establecido la medida para todo.

La música es la principal de las artes en su adaptabilidad a la adoración. El objeto de la música es Dios y su creación. La gloria de Dios y la elevación del hombre son su meta, y los Salmos inspirados son sus medios. Puesto que es la bondad de Dios emanando a través del universo lo que hace a los hombres cantar, Dios debe ser el centro de los pensamientos y sentimientos del hombre cuando canta. La seriedad, la armonía y el gozo deben caracterizar nues-

tros cantos para Dios. Y, aunque Calvino no rechaza el uso de himnos, prefiere usar los Salmos de David en la adoración pública. El canto es un embalse ilimitado de poder, puesto que mueve nuestros corazones a invocar el nombre de Dios más formalmente. Por él somos fuertes en la tentación y cuando enfrentamos la persecución (mire a los Hugonotes y a muchos mártires que fueron cantando a la hoguera), y renueva el alma. Al cantar la iglesia es edificada y sus miembros son unidos en el santo vínculo del amor. Calvino no condenó la música secular, es decir, aquella que tenía la creación de Dios como su objeto, fuera de lugar. Pero lo secular puede no ser impío; debe servir para glorificar a Dios indirectamente a través de nuestro gozo y elevación. Por lo tanto, la música que degrada, que corrompe los buenos modales, que adula a la carne, debe ser rechazada. Pues la música tiene un poder secreto e increíble para mover los corazones. Cuando palabras malvadas son acompañadas con música, ellas penetran más profundamente y el veneno entra como el vino a través de un embudo en la tinaja.³⁶

Es exactamente en este punto, dice Doumergue, que Calvino hizo una transformación revolucionaria de la cultura por la introducción de los Salmos en el servicio de adoración. Pues el abuso y mal uso de la música en la iglesia Católico Romana era grotesco y no puede entenderse aparte del cuadro total de extravagancia imprudente de la época, tal y como es descrita por Zwinglio, Lutero y Calvino cuando deplo- ran la moralidad de la iglesia. Doumergue

36. Calvino, *Pensamientos sobre el Salterio*, citado por S. Anema, *Wat Bracht Ons Wencelius*, "l'Esthetique de Calvin," pp. 51, 52.

cita el hecho de que en un servicio Católico Romano el líder de canto comenzaría con un *Sanctus*, mientras que otros, seguidos por la multitud, cantaban las palabras, *Robin m'aime, Trop M'a amour assaillie* (Petirrojo, ámame; estoy demasiado enamorado de él). Hasta los trabajos de Palestrina contra esta música lasciva e impura fueron en vano, por dos siglos después de la Reforma las melodías prescritas para el Credo, el *Pater Noster* y el *Ave Maria* eran tomadas de las canciones contemporáneas de amor.³⁷ Calvino ha sido llamado el padre del Salterio. Antes de él las iglesias Reformadas Francesas no conocían el canto congregacional. En 1537 Calvino ya había propuesto la introducción del canto congregacional en Ginebra, con el propósito de avivar los corazones fríos hacia la corazón y moverles a la alabanza. Sin embargo, la primera edición del Salterio apareció en Estrasburgo en 1539, donde Calvino se encontraba en el exilio. Contenía su propia versión métrica de los Salmos de David con doce armonizados más de Marot, que Calvino encontró en Estrasburgo. Más tarde Calvino eliminó su propia poesía y tomó la versión de Marot de los Salmos, mientras que las melodías fueron compuestas o arregladas por Bourgeois y publicadas en 1562. Esta versión del Salterio gozó de veinticinco ediciones el año de su publicación y un total de 1400 ediciones (*Ibid.*, p. 20).

Calvino mismo había descubierto la famosa melodía de Greiter, quien era el líder de canto en la catedral de Estrasburgo, y la adaptó a su versión del Salmo 36. Más tarde Beza tomó esta melodía para su versión del Salmo 68, que ha sido llamado el

Salmo Protestante de batalla. Como resultado del trabajo original y osado de Calvino en esta fase de la cultura Cristiana, los maestros Protestantes han cultivado el ritmo, el acento y la melodía en los Salmos. De esta forma el sacerdocio de los creyentes llegó a expresarse en los servicios Calvinistas. El tono principal de los Salmos es un gozo serio (*Joie grave*), pero también habla de poder y majestad. Fue llamado la *Sirena del Calvinismo*, y se convirtió en el rival invencible de los enemigos de la cruz de Cristo mientras le daba un arte universal a todas las iglesias Protestantes. Las ideas de Calvino, que pueden encontrarse en el *Prefacio* del Salterio Ginebrino, hicieron el más grande impacto en la música sagrada del siglo y forman la quintaesencia de la estética musical de la Reforma.

El escribir también era un arte elevado para Calvino, y su alto respeto por la Biblia no apagó su entusiasmo por la literatura profana, la cual tiene un llamado en el ámbito de la gracia común. En lugar de aludir a sus “espléndidos vicios” (Agustín), Calvino sostiene que Dios ha adornado a los paganos con talentos de agudeza y perspicacia al investigar las cosas terrenales (*Inst.* II, 2, 15). Es el mismo Espíritu que habita solamente en el fiel, quien “suple, actúa y revive a todas las criaturas” (*Ibid.*, par. 16). Por lo tanto, “Si, pues, Dios ha querido que los infieles nos sirviesen para entender la física, la dialéctica, las matemáticas y otras ciencias, sirvámonos de ellos en esto, temiendo que nuestra negligencia sea castigada si despreciamos los dones de Dios doquiera nos fueren ofrecidos” (*Ibid.*).

Sin embargo, Calvino está siempre conciente del hecho de que los dones naturales que quedaron después de la caída han

37. *Op. cit.*, pp. 11, 12.

sido corrompidos y producen solamente un conocimiento transitorio (*Ibid.*, II, 2, 16). El Señor realmente les ha permitido “un cierto sentido de Su divinidad, a fin de que no pretendiesen ignorancia para excusar su impiedad”; sin embargo, “pero las vieron de tal manera, que no pudieron encaminarse a la verdad, ¡y cuánto menos alcanzarla!” (*Ibid.*, II, 2, 18). Esto hace eco de la alegoría de Platón de un grupo de hombres sentados en una caverna, con sus espaldas contra la luz, de manera que no ven sino las sombras de las imágenes. Aquí la evaluación de Platón por parte de Calvino es *a propósito*, quien, aunque el más religioso y juicioso de todos los filósofos, aún así “también erró con su esfera, haciendo de ella su primera idea” (*Ibid.*, I, 5, 12). Sobre las pocas verdades que “fortuitamente salpican los libros de los paganos, están manchadas con numerosas y monstruosas falsedades” (*Ibid.*).

Sin embargo, para Calvino no era suficiente el pensar bien y saber la verdad; uno también debe escribir bien y diseminar la verdad. Afortunadamente no necesitamos satisfacernos en este punto con teoría, pues el genio de Ginebra nos ha dejado una rica herencia de excelencia literaria, pues por predilección Calvino era un hombre de letras. La conversión y el llamado no le quitaron su entrenamiento y predilección más de lo que le hayan quitado su condición de hombre. Si hay algún punto sobre el cual los críticos de Calvino concuerdan, es en su espléndido estilo como escritor. Apliquemos aquí un adagio Francés al creador del lenguaje teológico Francés — *el estilo es el hombre* (*Le Style c'est L'homme!*). Doumergue nos cuenta que el estilo de Calvino era común, animado, alegre, simpático y noble.³⁸

Ya hemos notado la publicación de la *Institución* como un evento histórico, pero también fue un evento literario de primera magnitud. Brunetiére, crítico literario Francés y contemporáneo de Doumergue, dice que no hay “monumento literario anterior en Francia que pueda compararsele.” Naturalmente critica la falta de reserva y buen gusto en cuanto a la referencia de las personas como burros, pero añade, “Más bien alabemos la concatenación de sus ideas. Es de tal tipo, tan fuerte, y tan compacta que no importa de qué pasaje tratemos de extraer la doctrina que encontremos, siempre es la misma conexión, la misma lógica, y la misma dependencia y subordinación de las partes... indudablemente no tenemos en nuestro lenguaje mejores modelos de aquella vivacidad de razonamiento, o más bien de argumentación, o de esa precisión y esa propiedad en el uso de los términos, o de esa sucinta y reveladora brevedad. Ya no contamos con ese arte de seguir el pensamiento y explicarlo todo o parafrasearlo sin perder el punto de vista. La paráfrasis de Calvino del Decálogo es una de las cosas más bellas en el lenguaje Francés.” Brunetiére concluye diciendo que la *Institución* fue el primer libro del cual podemos decir que fue un clásico. “Es igualmente así... por razón de la dignidad del plan, y la manera como la concepción del todo determina la naturaleza y elección de los detalles. Es así por razón del propósito de convencer o conmover el cual, puesto que es su causa, produce su progreso interno, y el espíritu de su atractivo y gracia retórica.”³⁹ Esta es una

38. *Calvijn Als Mens En Hervormer*, pp. 33-53.

39. “La Obra Literaria de Calvino,” *The Presbyterian and Reformed Review*, XII, (1901), pp. 392-414.

elevada alabanza por parte de un hombre que sostenía que Calvino no tenía apreciación artística.

El espacio no me permite hablar particularmente de los treinta volúmenes de comentarios de Calvino, que se distinguen por la agudeza filológica y un sentido infalible del lenguaje. También paso por alto los escritos controversiales, que están en una categoría por sí mismos y han contribuido a un género especial en las letras Francesas, a saber, la sátira Calvinista. Warfield afirma que ningún polemicista tan efectivo había antes escrito, y cita la *Carta a Sadoleto* como el mejor espécimen de aquel precepto más excelente para todos los escritores controversiales: *Suaviter in mode; fortiter in re* (¡Dulce en la manera, fuerte en la materia!).⁴⁰

Calvino también escribió catecismos, credos, formularios para la adoración, tratados populares para la instrucción, y por último, pero no menos importante, cientos de cartas. Por medio de éstas llevó adelante sus labores pastorales entre todas las iglesias Reformadas de Europa Occidental. En ellas instruye a los hombres de estado, reprende a los gobernantes, conforta a los enfermos y a los desahuciados, anima a los santos – en resumen, aparece como un auténtico pastor de almas. Las cartas de Calvino, aparte de su valor literario, revelan su rica vida religiosa, su propósito profundo y noble y su infatigable búsqueda hacia el alcance de su propósito y, sobre todo, su profunda simpatía humana. Aquí vemos a Calvino apoyándose en sus amigos lo mismo que dándose a sí mismo a ellos de todo corazón. Ciertamente tenía sus fallas –

elevada ira, impaciencia, falla en dejar que las plenas implicaciones para todo hombre de la libertad espiritual le llevaran a escoger, o a ir en contra, de Dios – pero, es un vilipendio infame decir que Calvino era duro, amargado o que no tuviera amor.⁴¹

La Contribución de Calvino en el Campo de la Educación

De lo anterior es claro que Calvino estaba dispuesto a aceptar los dones de la gracia común de Dios en el campo de la cultura humana y aún admitió que los no creyentes fuesen nuestros maestros en asuntos de técnica y de formas artísticas. Sin embargo, nunca pierde vista la antítesis en la cultura, la oposición entre Cristo y Satanás. Esto se torna muy evidente en la máxima obra de Calvino, el establecimiento de la Academia en Ginebra. Esta ha sido llamada el seminario de la reforma eclesiástica.

Es imposible hacer justicia a los detalles técnicos e históricos de la fundación de la Academia en este breve resumen.⁴² Sin embargo, notemos que Calvino hizo de la educación de los jóvenes una de sus primeras preocupaciones a su llegada a Ginebra en 1536. También expresó la necesidad de una institución de educación superior en 1537 y 1541. Pero no fue sino hasta que Calvino hubo descansado de sus enemigos (alrededor de 1555), que Calvino fue capaz de darle a este asunto la atención

40. Warfield, *Calvino y el Calvinismo*, p. 10.

41. Paul Woolley, "Zwinglio y Calvino," *The Presbyterian Guardian*, (Nov. 1941), p. 122.

42. Cf. el excelente artículo de W. Stanford Reid, "Calvino y la Fundación de la Academia de Ginebra," *Westminster Theol. Jour.*, XVIII (1955), pp. 1-35.

que merecía. El año siguiente propuso la reorganización del sistema escolar al concilio, pero ese cuerpo no tomó una acción definitiva hasta 1558, cuando aprobó un lote de terreno, que Calvino había escogido por su belleza y utilidad, y aceptó los planes definitivos. Para financiar este proyecto el mismo Calvino salió a solicitar donaciones, se aceptaron colecciones, se animó a los testadores a hacer donaciones en sus testamentos, de manera que por pura determinación y entusiasmo la gente superó las limitaciones de su pobreza.

Aunque el edificio no fue terminado hasta 1563, fue dedicado y puesto en uso en 1559. El siempre difícil problema de conseguir instructores fue resuelto por la rebelión del equipo de trabajo de la Academia de Lausana, que renunció en protesta contra la atribución arrogante de Bern de aceptar la autoridad secular en casos de disciplina espiritual. El 5 de Junio de 1559, en la Iglesia Catedral, Beza, quien había sido elegido como rector, pronunció un notable discurso inaugural, en el que felicitó a Ginebra por haber fundado una escuela para estudios liberales, libre de la superstición. Los estatutos de la escuela, preparados por Calvino, fueron leídos por el secretario, un Sr. Roset. Calvino simplemente hizo unos pocos comentarios de cierre y ofreció una oración. El desinterés de Calvino junto con la verdadera estimación de sus talentos debiesen observarse en el hecho de que nombró rector a Beza en lugar de a sí mismo.

Consideremos también cómo concebía Calvino el rol de la educación en la reforma de la iglesia y en la renovación de la cultura. De su *Ordre du College de Geneve* es

claro que el objetivo básico de la educación era el conocimiento de Dios y de su creación para el servicio de Dios. Tal conocimiento podía obtenerse por el estudio de la historia, como se presentaba en los clásicos, y de la naturaleza, como se presentaba en las ciencias naturales. Sin embargo, debido a la caída, el hombre natural no puede llegar al verdadero conocimiento de Dios o de su mundo sin la regeneración. Solo ella hace posible el captar el significado de la revelación de Dios en la Escritura, y restaura al hombre a la perspectiva apropiada (Reid, *op. cit.*, p. 21).

Esta posición concuerda con la enseñanza de Calvino en su *Comentario sobre Primera de Corintios*, en la que trata del lugar e importancia de la cultura pagana. Calvino rescataría cualquier aprendizaje sólido, libre de superstición, al trasplantarlo al marco de una filosofía Cristiana. Pues a menos que veamos la sabiduría y cultura del hombre a la luz de Cristo ellas son como humo, convertidas en necedad por Dios. Pues, “el hombre, con toda su agudeza, es tan estúpido por obtener por sí mismo un conocimiento de los misterios de Dios, lo mismo que un asno está calificado para entender las armonías musicales” (I:20). El estudio de las artes y las ciencias no es para la alabanza del ingenio humano, o para el deleite de una minoría elitista, sino para la mayor gloria de Dios.

El aprendizaje no es un asunto individual, sino para la enseñanza de otros, y ambos procesos han de estar al servicio de Dios y de su reino. De hecho, una educación liberal no puede estar divorciada de la meta del hombre en la vida, a saber, entender las Escrituras con el propósito de hacer la voluntad de Dios. Los artes y las ciencias

liberales no nos dan el verdadero conocimiento de Dios, a menos que nuestros ojos hayan sido primero abiertos por medio del Espíritu. Y el estudio de “la filosofía, la ciencia y la elocuencia tenían como su propósito último la comprensión más profunda del hombre de aquello que Dios dice por medio de las Escrituras” (Reid, *op. cit.*, pp. 19, 20).

La Academia de Calvino comenzó con 162 muchachos como asistencia, la mayoría de Francia, pero cinco años más tarde, a la muerte de Calvino, la escuela elemental tenía 1200 estudiantes y la Academia propiamente dicha, *schola publica*, 300. De esta forma, dice Charles Borgeaud, el historiador de la Academia, Calvino realizó su tarea: había asegurado el futuro de Ginebra... haciéndola a la vez una iglesia, una escuela y una fortaleza. Fue la primera fortaleza de la libertad de los tiempos modernos.⁴³

Calvino, es cierto, se había convertido en una figura ecuménica antes del establecimiento de la Academia por medio de sus cartas, comentarios, la influencia de la *Institución*, y su posición heroica contra el papa y la jerarquía en cada recodo del camino; sin embargo, la Academia fue su máximo logro. De ella emanó una corriente de hombres jóvenes, entrenados para el ministerio del Evangelio, para todas las tierras de Europa Occidental. Además de teología, artes y ciencias, también se enseñaban en Ginebra leyes y medicina. La influencia cultural del sistema educativo centrado en Dios de Calvino es casi incalculable.

Al tratar con el impacto de las ideas de Calvino sobre la política, la economía, el arte y la educación, me he limitado a mí mismo por causa de la brevedad. Sin embargo, las amplias implicaciones culturales son claramente evidentes.

Conclusión

En resumen, se debe recordar que Calvino como el teólogo de la cultura estaba interesado en traerla a la obediencia a Cristo por medio de su Palabra. En el área de la cultura el hombre es libre bajo Dios de la iglesia y del estado. Pero no es la libertad de la licencia o la libertad de renunciar al mundo como malo. El hombre es justificado por fe y por regeneración es renovado a la imagen de Cristo; por tanto, la influencia santificadora de la Palabra debe extenderse a toda la existencia del hombre bajo el sol. Todo hombre tiene un llamado divino para cumplir el mandato cultural, pues todas las cosas son nuestras, y nosotros de Cristo. Sin embargo, debemos ejercer moderación, paciencia y fidelidad en nuestra vocación diaria, trabajando como para el Señor ante la mirada de Dios (*Coram Deo*).

La concepción de Calvino de la cultura también es radicalmente escatológica. Pues la vida total es una meditación de la vida por venir, y todo debe verse a la luz de la eternidad. Por lo tanto, debemos aprender a poseer y no a ser poseídos por las cosas de este mundo, pues el mundo pasa. Para Calvino la cultura nunca es un fin en sí mismo. Toda la erudición, todo el arte y el aprendizaje, lo mismo que las formas más humildes de la cultura, han de usarse para el servicio de Dios y ejercidos para la gloria de Dios. De allí que se encuentre una dualidad que existe en la cultura humana, pues la activi-

43. Citado por McNeill, *op. cit.*, p. 196.

dad del hombre que no está dirigida al servicio y la gloria de Dios es auto-frustrante, es vana y sin significado. ¡Soli Deo Gloria! ¡Solo a Dios la Gloria! Ese era el lema de la vida de Calvino, no solo en la obra de Cristo para salvación, sino también para el esfuerzo cultural del hombre.

CAPÍTULO VIII

ABRAHAM KUYPER: EL TEÓLOGO DE LA GRACIA COMÚN Y DEL REINADO DE CRISTO

Abraham Kuyper (1837 – 1920), el genio versátil del Calvinismo Holandés, ha hecho más que cualquier otro hombre para definir el concepto Calvinista de la cultura. Kuyper no solamente buscó dar contenido a la definición de cultura sobre un fundamento Calvinista, sino que su vida total fue una gran demostración de la idea. Entró con celo en la contienda por afirmar los derechos reales de Cristo como Señor. Él fue no solamente un dogmático sino también un hombre de estado; era profesor de teología y primer ministro de la reina; impartió conferencias eruditas pero también despertó a los hombres para que asumieran sus obligaciones políticas y sociales; Kuyper fue educador, periodista, autor de muchos libros, orador de gran estatura, amante del arte y viajero por el mundo.

Es totalmente imposible tratar adecuadamente con la teología de Kuyper en un capítulo. Por lo tanto se omite excepto en tanto que se necesite una declaración resumida de ciertos elementos para entender su concepto de cultura, sobre lo cual se han escrito numerosos volúmenes separados.¹ Kuyper, según su propia convicción, era

simplemente un copista de Calvino. Tenía la intención de seguir a Calvino en total fidelidad a la Palabra y en la confesión de la soberanía de Dios como es expresada en el reinado del Cristo glorificado. En su conferencia inaugural del establecimiento de la Universidad Libre de Ámsterdam en 1880, Kuyper lanzó este desafío al mundo: “No existe una pulgada en toda el área de la existencia humana sobre la cual Cristo, el soberano de todos no clame, ‘Es mía.’”²

El que las opiniones de Kuyper hayan sido llamadas Neo-Calvinismo,³ a pesar de su propia afirmación de fidelidad al maestro, se debe al hecho de que Kuyper no era un copista servil sino que trabajaba basándose en el espíritu de Calvino. Por tanto no

-
1. Cf. S. J. Ridderbos, *De Theologische Cultuur Beschouwing Van Abraham Kuyper* (Kampen, 1947); A. A. Van Ruler, *Kuyper's Idee Eener Christelijke Cultuur* (Nijkerk, n.d.); Th. L. Haitjema, *De Cultuur-waardeering van het Nieuw-Calvinisme* (1919).
 2. *Souvereiniteit in Eigen Kring*, 3ª ed., (Kampen, 1930), p. 32, (traducción del autor).
 3. Cf. C. B. Hylkema, *Oud En Nieuw Calvinisme* (Haarlem, 1911).

debemos buscar una copia total pura y simple, ni una admiración por Calvino carente de crítica por parte de su gran discípulo.

Kuyper trabajó en el espíritu de Calvino. Cuando estaba dispuesto a hacer a un lado cualquier parte de la herencia Calvinista, como en el caso de un cambio que propuso con respecto al artículo treinta y seis de la Confesión Belga, era porque estaba convencido que este artículo era en realidad contrario al espíritu del Calvinismo. Si Kuyper añadió algo a Calvino, fue con el entendimiento de que estaba haciendo patente lo que había estado latente, o exponiendo explícitamente lo que ya estaba implicado. Esto no significa que uno está obligado a tomar a Kuyper así nada más, sin críticas. No hay duda que fue uno de los más grandes exponentes modernos del Calvinismo, pero esto no implica que uno deba aceptar los remanentes de una síntesis filosófica o el dualismo polar que yace en el corazón de su visión de la gracia. Pero más de esto lo veremos más adelante.

Por el momento baste decir que Kuyper colocó la auto-glorificación de Dios⁴ en el centro de su teología, igual como hizo Calvino. Pero mientras Calvino luchó contra la teología de los Católicos, Anabaptistas y Humanistas, Kuyper, como apologeta del Calvinismo, estuvo principalmente ocupado en establecer las demandas de Cristo para el campo total de la cultura y en mantener a su parentela espiritual libre de su aislacionismo Anabaptista. Con esto

en mente, examinemos, en este capítulo, la concepción teológica de Kuyper de la cultura y tomemos nota de sus principales contribuciones a la cultura Calvinista de su propio país, los Países Bajos.

* * *

Kuyper concordaría en que la cultura incluye todo el trabajo del hombre para el desarrollo y mantenimiento del cosmos, y los resultados de ese trabajo, tanto en la naturaleza como en el hombre. Pero, sin la gracia común de Dios, no hubiese surgido ninguna cultura. El mundo, debido al pecado, hubiese sido destruido si la gracia común de Dios no hubiera intervenido (GG, I, 213, 220). Como tal, la gracia común es el fundamento de la cultura, puesto que el gran plan de Dios para la creación es alcanzado por medio de la gracia común (GG, II, 28, 630-31). La gracia común no es espiritual ni recreativa, sino temporal y material (I, 86, 92, 296; III, 107-10; 331). Está basada y fluye de la confesión de la soberanía absoluta de Dios, pues, dice Kuyper, no solamente la iglesia sino el mundo entero debe dar honor a Dios; por tanto el mundo recibió la gracia común con el propósito de honrarle por medio de ella.⁵ De esta manera Kuyper sostiene la afirmación católica [universal] del Cristianismo y urge su validez para todos los hombres. La gracia común, aunque es no-salvadora y está restringida a esta vida (I, 220, 497; II, 277, 679), tiene su fuente en Cristo como el mediador de la creación (II, 645) puesto que todas las cosas existen por medio de la Palabra eterna. Por tanto, el punto de partida para la gracia común es la

4. Gemeene Gratie (Kampen, 4^a ed. n.d.) II, p. 199 (Nota: Para el resto de este capítulo esta obra será abreviada G.G. y las referencias serán incluidas en el texto entre corchetes).

5. *Het Calvinisme en de Kunst* (Ámsterdam, 1888), p. 76, pie de página 77.

creación y la esfera de lo natural. Pero puede también ser llamada sobrenatural, porque es la longanimidad y misericordia de Dios a las cuales el hombre como tal no tiene derecho. Como tal es una luz tenue en medio de la oscuridad (I, 243).

Kuyper le da a la gracia común el rol independiente de desarrollar la creación y hacer posible la historia y la cultura (II, 118, 635; III, 302). Esta no es una negación de la depravación total sino que asume su realidad como un poder nefasto en la vida del hombre, el cual está, sin embargo, bajo el control de Dios. Pues a través de la acción de la gracia común de Dios el poder del pecado y sus venenosos resultados son frenados y restringidos (I, 246; II, 506). Esta es la acción constante de la gracia común, la cual es siempre la misma (II, 604) y opera sin tener en cuenta la acción y la reacción humanas. Por ella la maldición es pospuesta (I, 222, 254, 263); sin embargo, la prolongación de la historia también prepara al infierno (III, 107ss.; 215-16; II, 224).

Debiese observarse de una vez que Kuyper no fue siempre consistente en mantenerse asido al propósito independiente y auto-suficiente de la gracia común. Aunque Kuyper sostiene que sin la continuación de la raza la gracia especial hubiese sido imposible (I, 222, 254, 263), también dice que sin la gracia especial la gracia común no hubiese tenido propósito (I, 400; 224, 220). Fue sobre la base de esta discrepancia que Van Ruler dice que Kuyper nunca puede realmente introducir a la gracia especial en el cuadro.⁶ Debe concederse que Kuyper dio ocasión para esta crítica por su

distinción filosófica entre la base esencial de la gracia especial, presentada como sobrenatural y perteneciendo al ámbito de la gloria mientras que la gracia común está restringida al ámbito de la criatura. Esto fue interpretado por Van Ruler como una concepción dualista, espiritualista y escatológica en la que la unidad de la vida Cristiana sería rota, de manera que su salvación sobrenatural en realidad nunca se hizo efectiva en el mundo de las cosas creadas.

Sin embargo, esta no es la única opinión presentada por Kuyper. Aunque su nostalgia por el cielo puede a veces haberle delatado a hablar de la gracia particular como algo fuera de esta vida, por otro lado, se mantiene recordándole al peregrino que debe viajar a través de este mundo, y que debe vivir una vida de gratitud por su salvación, sujeto a las ordenanzas de la creación establecidas por Dios (III, 307-8). Y aunque se dice que la gracia común reduce el pecado al mínimo (II, 613-14), y Kuyper cae en este punto en el optimismo cultural, oscureciendo así su anticipación escatológica, no obstante sostiene que la creación original triunfa en la recreación (I, 489) y que la gracia común no tendría propósito fuera de la gracia particular (I, 220, 224, 449). De esta manera nuestra vida en este mundo no es algo que va paralelo a nuestra religión, pues todo en este mundo pertenece a Cristo y es reclamado por él (I, 226, 228). Además, Van Ruler no ha dado el crédito apropiado a la solución de Kuyper de la tensión polar entre la gracia común y la gracia particular, que se resuelve en la doctrina de esta última. En su doctrina de la gracia especial, la regeneración no es un cambio del ser sino un cambio profundamente religioso de la mente, o corazón, que

6. *Op. cit.*, p. 68.

es el pivote interior sobre el cual gira todo el ser del hombre (II, 298). Así la recreación restaura a la creación en su raíz (II, 183).

Así pues la gracia común tiene una influencia constante y negativa en restringir el pecado y tiene sus efectos tanto en el hombre como en el universo; pero también tiene una acción positiva que es progresiva. Funciona como un poder activador y formador de cultura en la historia, en la que el hombre es tanto el instrumento como un colaborador con Dios (II, 606; 507-9; III, 124). Mientras el primer volumen del trabajo épico de Kuyper sobre la gracia común presenta la esencia de la gracia común como la contención del pecado, el segundo volumen presenta los aspectos progresivos de la gracia común (II, 600, 605, 609, etc.). Fue en su gracia común para toda la humanidad que Dios, como el supremo arquitecto del mundo, produjo el progreso en su providencia, la cual es la fuente de la historia humana (II, 609). La historia humana, según el decreto eterno de Dios, iba a seguir su curso para la auto-glorificación de Dios (II, 611); por tanto la gracia común también debe haber sido incluida en ese decreto eterno. Sin esto, el curso de la historia sería totalmente ininteligible. En cuanto a la gracia particular, que nos salva para vida eterna, esta debe tener una base de operaciones. No puede funcionar en el vacío. El mundo debe continuar, los hombres deben nacer, el curso de la historia debe mostrar progreso; para que todas estas cosas ocurran es necesaria la gracia común, mediante la cual los poderes originales latentes en la creación pueden llegar a fructificar y encontrar su más alto desarrollo para la gloria de Dios (II, 118; III, 435). La civilización, la iluminación, el desarrollo y el

progreso no pueden ser atribuidos a Satanás sino que proceden de Dios (II, 607), de manera que podemos hablar de un desarrollo continuo de la raza humana (I, 253) por el cual esta exhibe colectivamente la imagen de Dios.

Así pues, la cultura es un don de la gracia común, enraizada en la naturaleza. Esta gracia es común al creyente y al no creyente, y su abuso no cambia su carácter de gracia, a saber, una misericordia inmerecida y sin derecho por parte de Dios. Es debido a esta gracia común que el sujeto cultural ha retenido un sentido de Dios y de la moralidad. Sin embargo, Kuyper cree sobre la base de Romanos 1 que el conocimiento natural de Dios y el sentido moral por parte del hombre disminuirán más y más debido a la retirada de la gracia común (I, 415-46). Pero, aunque el hombre natural es incapaz de hacer algún bien espiritual, no obstante es capaz, debido a la gracia común, de realizar justicia civil. Él puede hacer bien moral (I, 252-53; II, 200-1; 303-11; 416-17). Estos a su vez son los medios por los cuales Dios muestra su gracia al hombre caído. Pues, a través de las ciencias de la medicina y la jurisprudencia, ha sido alcanzado el bien moral y natural (GG, Apéndice, 42, 43). Aquí el hombre aparece como el colaborador con Dios lo mismo que como instrumento de Dios (II, 606). Debido a la caída del hombre, la simiente de Adán perdió su reinado sobre la naturaleza sobre la cual la cultura es básicamente depositada, dice Kuyper; pero a través de la gracia común este poder sobre la naturaleza es restaurado en los avances de la ciencia, mediante el cual son disminuidos los efectos de la maldición. De esta manera es exhibida la gloria de la imagen de Dios en la humanidad, cuyos frutos entrarán al reino

eterno (I, 458).

Kuyper no dice que los objetos culturales verdaderos o que los productos de la cultura vayan a sobrevivir y a expresarse a sí mismos en formas culturales más elevadas de lo que lo hicieron en la tierra, pues la forma de esta tierra pasa. Sobre la base de Apocalipsis 21:26, “Y llevarán la gloria y la honra de las naciones a ella,” a saber, a la nueva Jerusalén, Kuyper cree que el desarrollo humano universal en cada campo de la cultura seguramente sobrevivirá y entrará a la eternidad, menos las funestas influencias del pecado, claro. Pues los mansos heredarán la tierra, pero esto seguramente no significa la tierra desnuda, trasquilada de todos los logros de la cultura humana. El tal no sería un patrimonio respetable, pero la tierra, con todo el botín de riquezas de siglos de cultura, pertenecerá al pobre de espíritu, pues “todo es vuestro” (I Cor. 3:21), (GG, I. 462-66). Además, cualquier cosa que hayamos alcanzado personalmente en la forma de desarrollo cultural será nuestro y no se pierde en la nueva tierra (GG, I, 466) pues está escrito, “porque sus obras con ellos siguen” (Apoc. 14:13). Nuestras obras son el resultado de nuestras labores, tanto de la gracia común como de la gracia particular (GG, I. 466-74). La parábola de los talentos nos enseña que lo que ganemos aquí será una ganancia para la eternidad (GG, I. 481-82).

Todo esto está además fundamentado en la suposición de que la creación entera no será destruida sino que será glorificada. La forma de este mundo puede pasar, pero la sustancia permanece (GG, I, 465, 583-89). La conclusión general de Kuyper es que la cultura tiene un futuro eterno, con la restricción de que todo lo que estuvo entre-

lazado con el pecado perecerá, pero que el germen, la sustancia y el significado básico, continuarán en la nueva tierra.

Uno de los servicios de la gracia común es que le da a la gracia particular una base de operación. Esto es evidente en la restricción del pecado en el individuo y en la sociedad y en la detención de la maldición sobre la naturaleza. Pero también aparece en el sentido positivo de producir la cultura de la plenitud del tiempo para la encarnación del Hijo de Dios. Fue mediante la gracia común que el mundo permaneció, pero había gente en él que iba a ser renacida por el Espíritu. Pero la gracia común también produjo las condiciones necesarias para que el Espíritu pudiera ser derramado sobre toda carne y la iglesia pudiera emprender su desafío misionero. De esta forma el mundo pagano y el mundo no creyente en general rinden un servicio indirecto a la iglesia en su esfuerzo cultural. De hecho, la iglesia necesita una forma de gobierno y gobernantes que le permitan morar en paz y sin desorden para realizar su tarea de predicación. La misma posibilidad de antítesis entre el reino de Cristo y el de Satanás como se expresa en este mundo es debida a la gracia común de Dios.

Aunque en general la gracia común debe hacer avanzar la causa de la gracia particular, Kuyper tiene demasiado de realista como para no saber que la cultura puede ser, y a menudo es, una desventaja y un enemigo de la fe (II, 182). Pues no solo puede la cultura volverse un obstáculo a la fe, sino que también hace avanzar la impiedad (PR, I, 43-46).⁷ Pero esto es esencialmente un abuso de la cultura (GG, I, 452; II, 517; PR, III, 21, 22, 480, 522). Por lo tanto, a medida que la historia

progresa, aparecerá una oposición más y más conciente al reino de Cristo, que constituye un abuso de la gracia común por parte de quienes aborrecen a Dios (I, 452).

* * *

En este punto debemos considerar la doctrina de la gracia especial, su impacto sobre la cultura como un todo y su significado para una cultura distintivamente Cristiana.

La gracia particular es esa inclinación de Dios llena de gracia hacia los pecadores elegidos, con quienes se ha reconciliado a sí mismo por causa de la expiación vicaria de Cristo en el Calvario. Como resultado, Cristo es conferido con todos sus beneficios en estos pecadores elegidos, desde la libre gracia soberana. Este plan y este proceso redentor son efectuados en las vidas del pueblo de Dios a través de su Espíritu, por la regeneración, santificación y preservación. Por esta operación de la gracia especial los pecadores son renovados en el centro de su ser a través del Espíritu y son injertados en el cuerpo espiritual de Cristo, de manera que son hechos súbditos de él como Señor y Rey y son dominados por el poder expulsivo de un nuevo afecto. La nueva creación así formada pertenece a Cristo (GG, II, 672; PR, II, 130-31).

Aunque la iglesia es el instrumento de la gracia particular en el ámbito de la gracia

común, uno no debe pensar de ellas como idénticas. Kuyper, en este punto, está grandemente interesado en mantener secular a la cultura, con lo que quiere decir, simplemente, libre de la dominación de la iglesia. No había deseo de su parte de regresar a la estructura medieval socio-religiosa del *Corpus Christianum*, una sociedad dominada por la iglesia.⁸ Y la cuestión de cómo afecta la gracia particular a la gracia común presupone para él la meta independiente de la gracia común de desarrollar la cultura al cultivar y preservar la creación de Dios (II, 275-78; 507-9; III, 124, etc.). Sin embargo, hay una doble influencia de la gracia particular sobre la gracia común, es decir, una indirecta y otra directa.

Indirectamente la fe Cristiana ha causado que la vida florezca. La aparición de la Palabra y de la iglesia fortalece, enriquece y eleva la vida en general (II, 246, 260, 275; III, 144). La iglesia con su influencia ha hecho la historia universalmente humana; ha universalizado el espíritu humano. Tanto los no creyentes como los creyentes recogen los frutos. Kuyper cita la cultura Europeo-Americana con su autoridad política por la cual las colonias participan de los beneficios de la gracia particular (GG, II, 670-71, 668ss.; PR, III, 311-16). La iglesia se torna la ciudad sobre un monte, a la cual miran todos los hombres, de manera que la gracia particular bautiza a la gracia común, por así decir, con sus bendiciones, cristianizando su ámbito (GG, 672-74). Kuyper llega más lejos hasta decir que solo una civilización que tenga sus raíces en la religión Cristiana es una verdadera civilización (III,

7. P.R. es la abreviatura para *Pro Rege. Het Koningschap van Christus* (Kampen, 1911), una obra monumental de tres volúmenes en la que Kuyper desarrolla la concepción de una cultura Cristiana como el servicio que los Cristianos deben a Cristo, el Rey.

8. Cf. S. U. Zuidema, "Gemene Gratie en Pro Rege por el Dr. Abraham Kuyper," en *Anti-Revolutionaire Staatskunde*, XXIV, 12, 1954, p. 7.

405). Es la fe Cristiana la que finalmente da libertad a los poderes de la gracia común y los libera de los lazos del pecado, del diablo y de la esclavitud a la naturaleza. En este punto Kuyper es un apologista del Cristianismo, sosteniendo que la historia mundial comprueba su valía y utilidad por la cultura (III, 105; I, 457). Como ejemplo negativo Kuyper señala a Borneo, que no ha experimentado las ennoblecedoras influencias de la cultura Cristiana.

Esta cultura universalmente humana que encontramos en las naciones Cristianas Kuyper la designa como “Cristiana” en el sentido amplio del término. De esta manera podemos hablar de una familia Cristiana, de una sociedad e incluso un estado Cristianos, cuando el ámbito de la gracia común ha experimentado esta influencia Cristianizadora de la gracia particular. Sin embargo, cuando sus oponentes políticos hablan de las escuelas públicas de la nación como Cristianas porque han experimentado esta amplia influencia Cristianizadora, Kuyper repudia su propio uso anterior.⁹

Además de esta influencia indirecta de la gracia particular en el ámbito de la gracia común, está la influencia directa a través del sujeto cultural, el hombre regenerado, cuya naturaleza espiritual-ética ha sido cambiada por la regeneración, de manera que se convierte en una nueva criatura. Así pues hay básicamente dos tipos de personas en el mundo. Kuyper los llama los *Normalistas* y los *Anormalistas*, que se corresponden a los nacidos una vez y los nacidos dos veces de William James. Los primeros piensan con respecto al cosmos en que es normal hoy, de manera que “se mueve por

medio de una evolución eterna desde sus potencialidades hacia su ideal.” Por otro lado, los *Anormalistas* sostienen que un *trastorno* ha sucedido en el pasado y que “solamente un poder *regenerador* puede garantizar el logro final de su meta. Esta y no otra es la antítesis principal que separa a las mentes pensantes en el ámbito de la Ciencia en dos campos opuestos de batalla.”¹⁰

La cita anterior de las Conferencias Stone, dadas en Princeton en 1898, nos pone cara a cara con el carácter penetrante y radical (que llega hasta la raíz) de la filosofía Kuyperiana de la cultura Calvinista. Es tanto positiva como negativa. Contiene por la fe y en contra de la incredulidad en el ámbito de la cultura, y basa esta antítesis cultural en la disyunción en el mundo espiritual del cual habló Agustín cuando distinguió entre el reino de Dios y el de este mundo, entre la nueva humanidad y aquella que todavía vive en enemistad con Dios y que conduce al juicio (GG, II, 23; *Enc*, II, 96s.).¹¹

Esta nueva humanidad es, para

9. Cf. Ridderbos, *op. cit.*, p. 160.

10. *Calvinismo*, (Grand Rapids, 1943), p. 132.

11. *Enc.* es la abreviatura para *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (Ámsterdam, 1894). Esta es una obra de tres volúmenes en la que Kuyper discute el alcance total de la ciencia humana con el propósito de llegar a un entendimiento adecuado del lugar de la teología. El segundo volumen es el único que ha sido consultado en este estudio, puesto que trata más especialmente con el efecto de la regeneración sobre la empresa científica. Este volumen fue traducido por J. Hendrik De Vries en 1895 y republicado por Eerdmans bajo el título: *Principios de Sagrada Teología* en 1954.

Kuyper, la iglesia como un organismo,¹² impulsada por el Espíritu y obediente a Cristo, funcionando en el área de la gracia común para cumplir la voluntad creativa de Dios. La gracia particular, aunque dirigida en origen y meta hacia lo espiritual, penetra el ser completo de uno. No solamente el núcleo, a decir, el corazón, sino toda la vida del creyente, incluyendo sus actividades en la política, la educación, el matrimonio, la industria y toda la gama de relaciones sociales es así afectada (*GG*, II, 350; I, 644, 684). De esta forma el reino de los cielos aparece no solo escatológicamente en la conclusión de la historia, sino también aquí y ahora (*GG*, II, 672). Es la tarea de la iglesia como un organismo, ya sea personalmente o en unidad organizada, en el ámbito de la gracia común, cumplir el común mandato cultural por la causa del rey (*Pro Rege*). Esto constituye la batalla del Cristiano en este mundo en distinción de la actividad de la iglesia en la predicación de la Palabra y la evangelización (*PR*, I, 370, 526, 567; III, 149, 570-71, 582).

En el campo cultural más amplio hay ciertas actividades que no son afectadas por la gracia particular, tales como la arquitectura y la odontología. La gracia particular no le da al hombre un mejor entendimiento de tales asuntos técnicos, ni da algún conocimiento adicional o habilidad manual en alguna de las artes (*GG*, III, 144-45, 413). En ciencia, por ejemplo, la diferencia entre

un hombre natural y un hombre espiritual no cuenta cuando están ocupados en actividades simples tales como pesar, medir, contar, etc. Se dice que la observación no es científica en la naturaleza, y Kuyper sostiene que mirar a través de un microscopio o de un telescopio son formas de observación. La lógica también es neutral. Pero cuando se hace un intento para interpretar los hechos reunidos empíricamente, y se trata de llegar al “pensamiento que gobierna la constelación completa de fenómenos,” entonces podemos hablar verdaderamente de que la ciencia está emergiendo. Y en este campo de la interpretación el impacto de la gracia particular es muy grande.¹³

Esto es así debido a que la ciencia no está viciada por la subjetividad sino por el pecado, de donde nace toda la antítesis entre la verdad y la falsedad.¹⁴ Los Normalistas, dice Kuyper, no reconocerán el hecho del pecado y sus injuriosos efectos sobre la capacidad del hombre para adquirir la verdad, en tanto que los Anormalistas aceptan el veredicto de la palabra de Dios con respecto a la total inhabilidad del hombre, y su odio, para con la verdad de Dios.

Este conflicto que aquí emerge no es un asunto de la fe en riña con la ciencia, pues la fe es la presuposición de toda ciencia. La fe es “aquella función formal de la vida de nuestra alma que es fundamental a todo hecho en nuestra conciencia humana” (*Ibid.*, p. 125). Sin creer en uno mismo uno no puede tomar el primer paso en la búsqueda de la ciencia; es el punto de partida

12. Kuyper distingue el organismo, compuesto de los miembros vivientes del cuerpo de Cristo y que hacen un impacto, tanto individual como colectivamente, por su testimonio y programa de acción en este mundo; y, la iglesia como institución, apareciendo en la organización visible con oficiales, medios de gracia, disciplina, etc.

13. *Calvinismo*, pp. 112, 113.

14. *Principios de Sagrada Teología*, p. 118.

de la conducta para el cual no hay prueba empírica o demostrativa. Toda demostración racional procede de axiomas no comprobados, aceptados por fe. De hecho, toda la vida procede de la fe. “En toda expresión de su personalidad, lo mismo que en la adquisición de convicción científica, todo hombre parte de la fe” (*Ibid.*, p. 143). “En tanto que el mundo material sea el objeto de nuestra investigación científica la fe rinde el servicio exclusivamente formal de hacernos creer en nuestros sentidos, en la realidad del fenómeno, y en los axiomas y leyes de la Lógica por las cuales demostramos” (*Ibid.*, p. 145, 146). Pero en las ciencias espirituales “todos los datos por los cuales trabajo... pierden su poder de apoyo apenas consigno la fe a la no-actividad” (*Ibid.*, p. 146).

Ahora, Kuyper sostiene que puesto que hay dos tipos de gente en el mundo debido al hecho de la regeneración (*palingenesis*), por lo cual la unidad de la conciencia humana ha sido rota, debe haber, por fuerza de las circunstancias, dos tipos de ciencia, de las cuales solo una puede ser esencialmente verdadera. Por esta razón “la idea de la *unidad de la ciencia*, tomada en su sentido absoluto, implica la negación del hecho de la *palingenesis*, y por lo tanto, en principio, conduce al rechazo de la religión Cristiana” (*Ibid.*, p. 154). Sin embargo, formalmente ambos tipos de hombres están envueltos en la empresa científica, y reconocen las labores científicas de cada uno de la misma manera en que dos ejércitos opuestos son mutuamente capaces de apreciar el valor y el honor militar.

Con respecto a esta antítesis que caracteriza al mundo en que vivimos y que se extiende a la empresa científica, Kuyper

dice que no hay conflicto entre fe y ciencia, “sino que dos sistemas científicos, o si prefiere, dos formulaciones científicas, están opuestas la una a la otra, *teniendo cada una de ellas su propia fe*. Ni se puede decir que aquí esté la *ciencia* que se opone a la *teología*, pues tenemos que vérnoslas con dos formas absolutas de ciencia, afirmando *ambas* el dominio total del conocimiento humano, y teniendo ambas su propia proposición acerca del Ser supremo como el punto de partida para su cosmovisión. El Panteísmo, lo mismo que el Deísmo, es un sistema acerca de Dios, y francamente toda la teología moderna encuentra su hogar en la ciencia de los Normalistas. Y finalmente, estos dos sistemas científicos, el de los Normalistas y el de los Anormalistas, no son oponentes relativos, caminando juntos medio camino, y luego, de allí en adelante, se soportan pacíficamente el uno al otro para tomar senderos diferentes, sino que se disputan seriamente, el uno contra el uno, *el total dominio de la vida*, y no pueden desistir del esfuerzo constante para derribar hasta el piso *el edificio total* de sus respectivas aseveraciones controvertidas, incluyendo todos los medios de apoyo, sobre los cuales descansan sus aseveraciones. Si no hicieran esto mostrarían de este modo y a ambos bandos que no creían honestamente en su punto de partida, que no eran combatientes serios, y que no entendían las demandas primordiales de la ciencia, la cual, por supuesto, afirma la *unidad de concepción*” (*Calvinismo*, p. 133).

Debemos notar que Kuyper no tendrá nada que ver con una teoría de la verdad en dos niveles, que divide la esfera ético-religiosa de la esfera científica. Lo que es verdad religiosamente debe serlo también científicamente. El manto sin costuras de la

verdad no puede ser desgarrado en pedazos, como hacen los Modernistas despreocupadamente cuando afirman la resurrección de Jesucristo como un hecho religioso pero niegan su posición científica como algo que no puede ser históricamente verificado. Kuyper demandaba unidad en su interpretación del universo y de Dios. El esquema debe ser uno. ¡De allí la antítesis absoluta! ¡No somos oponentes *relativos*! Nuestra disputa tiene que ver con *todo el dominio de la vida*, y buscamos destruir el edificio entero de nuestros enemigos, y no descansamos hasta que todos los soportes de su sistema sean demolidos. De hecho, cualquier clase de apologética que trate solo con los detalles es inútil. No tiene ninguna importancia disputar acerca de hechos observables, o “el lado somático de las ciencias físicas, o, finalmente, sobre un defecto lógico en la argumentación” (*Princ. de S. T.*, p. 160).

Pero la razón de que la antítesis no sea más aparente es que tenemos los hechos en común, una lógica común y una metodología común para conseguir los hechos, y un lenguaje común para expresarnos. Además, la transformación de la conciencia, realizada por la regeneración, no se completa de una vez, de que manera que los Anormalistas no siempre proceden a vivir de acuerdo a este nuevo principio de vida en su ser total sino que llega a expresarse con el tiempo. Además, “Hay una adoración y un auto-rebajamiento ante Dios, un amor y una auto-negación ante nuestros semejantes, un crecimiento en lo que es puro y heroico y formativo del carácter, lo que supera en mucho toda la belleza de la ciencia” (*Ibid.*, p. 165). Debido a esto, muchos hombres nacidos dos veces entran al servicio de la iglesia y, como la ciencia es domi-

nada por los Normalistas, los hijos de la *palingensis* son incapaces de obtener ninguna de las cátedras del aprendizaje en las grandes universidades Europeas. Kuyper argumenta que fue solo desde el Renacimiento que los Humanistas y los Naturalistas se volvieron totalmente conscientes de sus propias presuposiciones, de manera que la batalla en contra de la doctrina de la revelación se tornó más determinada. Como resultado de este claro antagonismo entre las fuerzas de dios y las fuerzas de Satanás en el campo del conocimiento, Kuyper hizo un llamado a sus compañeros creyentes a edificar sus propios laboratorios científicos y a llevar adelante la empresa científica sobre la base de presuposiciones conscientemente elaboradas. Esto se alcanzó en la fundación de la Universidad Libre de Ámsterdam en 1880, la única universidad de su clase en el mundo.

Para el no iniciado esta posición de Kuyper puede sonar como la más alta intolerancia, pero Kuyper rechaza esta acusación y provocó más bien un revés contra sus oponentes. De hecho, los Normalistas son realmente intolerantes y enemigos de la ciencia libre, puesto que no permitirán que exista ninguna diferencia en la conciencia humana fundamental. Puesto que los Normalistas no tienen conciencia del pecado, ni la certeza de la fe ni el testimonio del Espíritu Santo, no permitirán que tal evidencia permanezca en el tribunal de la teoría del conocimiento del hombre. Los Normalistas forzarían su conciencia sobre todos como si fuera la mente humana autoritativa. Claro, desde su punto de vista no podría esperarse nada más, y, si concedieran la posibilidad de la verdad de nuestras afirmaciones, hubiesen admitido de ese modo nuestras declaraciones básicas con respecto a la

anormalidad de la constitución de las cosas. Por otro lado, es el mérito de Kuyper haber visto claramente que si permitimos a los Normalistas hacer que su conciencia sea la base de la verdad, entonces estamos perdidos. La batalla debe ser peleada en el nivel de la conciencia humana, y no en el campo de los hechos científicos como tales. Pues si “la propia conciencia del hombre es su *primun-verum*, y debe por tanto ser también el punto de partida para todo científico, la conclusión lógica es que es una imposibilidad el que ambos concuerden, y que cada empresa en que concuerden debe estar condenada al fracaso” (*Calvinismo*, p. 138).

Además, es la aseveración de Kuyper que el Calvinismo, como la expresión más pura de la fe Cristiana, ha hecho una gran contribución a la ciencia. Tanto como hecho histórico, véase la fundación de la Universidad de Leiden por William de Orange, y como resultado de su principio de predestinación el Calvinismo ha activado la investigación científica y ha fomentado un amor por la ciencia. Pues la ciencia busca la unidad de comprensión, el uno entre los muchos, la armonía, el plan, la estabilidad y el orden. Esto es provisto por la doctrina Calvinista de la preordenación, ¡según la cual todas las cosas llegan a ocurrir según el consejo de Dios! (*Ibid.*, pp. 112-17).

Es más, el Calvinismo devolvió a la ciencia su dominio legítimo al animar a los hombres a moverse de la cruz hacia la creación y predicar a Cristo como el redentor cósmico. Pues todas las cosas fueron hechas por él y todas las cosas esperan por él; aún la creación inanimada gime y tiene dolores, esperando la adopción de los hijos de Dios, para participar de su gloria.

Una vez más, fue el Calvinismo el que le devolvió a la ciencia su *libertad indispensable*, esto es, no la libertad de licencia de negar a Dios y buscar la gloria del hombre, sino la libertad de la tutela de la iglesia, bajo la cual estuvo gimiendo durante la Edad Media. Esta libertad es indispensable para que la ciencia se pueda desarrollar según las leyes de su propio ser en el ámbito de la gracia común. El Calvinismo no solo forzó a la iglesia a ir de regreso al ámbito de la gracia particular, sino que los países Calvinistas fueron refugios de libertad para los hombres de ciencia. Es más, Kuyper añade el hecho de que tenía que crearse una demanda por la ciencia. Esto fue logrado por el Calvinismo cuando cortó de raíz la idea de que la felicidad del cielo se ganaba con esfuerzo humano, liberando así las energías de los hombres para sojuzgar la tierra y poner su atención en el cumplimiento del mandato cultural (*Calvinismo*, pp. 126, 130).

Kuyper también reclama la esfera de las artes para el Rey. En una de sus *Conferencias Stone*, “El Calvinismo y el Arte,” sostiene que el arte es resultado de los dones de Dios a la humanidad. Es una reflexión, en el orden creado, de los portadores de la imagen de Dios de la gloria y poder del creador. Dios mismo crea la realidad, nosotros creamos las creaciones irreal del arte, esto es, imitamos a Dios cuando reproducimos en una manera finita algún aspecto de la realidad en forma sensual. “Creamos una especie de cosmos, en nuestros monumentos Arquitectónicos; embellecemos las formas de la naturaleza, en la Escultura; para reproducir vida, animada por líneas y tintes, en nuestra Pintura; para trascender las esferas místicas en nuestra Música y Poesía” (*Calvinismo*, p. 156). Esto

es posible debido a que la belleza no es una cualidad subjetiva de la mente humana, sino que es una expresión de perfección divina impresa sobre la creación. Por tanto el arte nos ofrece una realidad superior de la que se ofrece en este mundo pecaminoso (*Ibid.*, p. 154). Por lo tanto, la imitación de la naturaleza, el ideal de los Griegos, es indigna del arte superior. Claro, hay espacio para un realismo sano en el arte de manera que las formas y las relaciones de la naturaleza no pueden ser descartadas. Debemos tener cuidado de no caer en la zanja del otro extremo, a saber, la del Romanticismo y la del Impresionismo. El arte, sin embargo, “tiene la tarea mística de recordarnos en sus producciones la belleza que fue perdida y de anticipar su futuro brillo perfecto” (*Ibid.*, p. 155).

El Calvinismo proveyó el ímpetu final para la liberación del arte de la tutela de la iglesia. Esto no había sido logrado por el Renacimiento, que simplemente volvió al paganismo pero no se deshizo del yugo del clericalismo. Fue el gran servicio del Calvinismo el oponerse tanto a la mente pagana como al Esteticismo humanista, las cuales adoran la belleza en la criatura, en lugar de al creador. Y, “Debido a que el Calvinismo prefirió una adoración de Dios en espíritu y en verdad, en lugar de la riqueza sacerdotal, ha sido acusado por Roma de haber degradado la apreciación del arte, y debido a que desaprobó la degradación de la mujer como modelo para un artista o desechando su honor en el ballet, su seriedad moral ha colisionado con el sensualismo de aquellos que no consideraban ningún sacrificio demasiado sagrado para la Diosa del arte” (*Ibid.*, p. 145). Por lo tanto, Kuyper atribuye el hecho de que el Calvinismo no haya desarrollado ningún estilo artístico domi-

nante que le fuera propio al carácter espiritual de la religión Calvinista que no permitió la “boda de la adoración inspirada por el arte, con el arte inspirado por la adoración” (*Ibid.*, p. 146).

Kuyper sostiene con bastante razón que los grandes monumentos arquitectónicos de la antigüedad como el Panteón, el Partenón, Santa Sofía e incluso la catedral de San Pedro en Roma durante la Edad Media fueron el resultado de la imposición de la misma forma de religión sobre todo el pueblo por parte del príncipe y el sacerdote, de manera que el arte fue dominado por las demandas de la adoración en las etapas inferiores del desarrollo de la religión. Pero la Reforma, con su principio evangélico de acceso directo a Dios, se libró de este yugo, haciendo a la iglesia espiritual y dándole al arte el rango de lo secular. Por secular Kuyper nunca quiere dar a entender aquello que es profano en el sentido de impiedad, sino aquello que yace por fuera de la hegemonía del sacerdocio. Con esta recién encontrada libertad, el Calvinismo volvió su atención al hombre individual y a cada aspecto de la vida social. El arte se volvió verdaderamente democrático, no se restringió al sacerdote y al príncipe. También tomó dentro de su rango de operaciones al cuerpo, no en el sentido pagano de la vitalidad animal y lujuria, sino como instrumento del alma, puesto que los Calvinistas confiesan pertenecer a su fiel Salvador en cuerpo y alma. Incluso la doctrina de la elección, dice Kuyper, tiene el efecto práctico de llamar la atención a lo pequeño, lo insignificante y lo humilde, pues no hay nada que sea inútil y sin valor, puesto que los mismos cabellos de nuestra cabeza están todos contados. Pero, por otro lado, Dios no hace acepción de personas. El arte ya no

dirigió más su atención hacia los semidioses Griegos, a héroes y santos, sino que el hombre común llegó a ser prominente y la personalidad humana como tal ocupó el centro del escenario. Pero también la miseria y el sufrimiento humano, como parte de la providencia totalmente sabia de Dios, son representados con simpatía, y los tonos y tintes sombríos forman un fuerte contraste con la luz central.¹⁵

Aunque Kuyper no expresa el principio de antítesis tan conmovedoramente en su exposición del arte como en el de la ciencia, sí mantiene la dislocación básica entre el regenerado y el no-regenerado. Existe en el arte una esfera de lo puramente técnico, igual que en la ciencia con lo cual nos movemos en terreno común, pero el artista es inspirado o por el Espíritu de Dios o por el espíritu del anticristo.¹⁶ Es verdad que la inspiración del artista no puede expresarse con el mismo efecto en todas las artes, pero aún en la arquitectura superior encontramos la expresión de autoridad, imperio, libertad, la idea de lo celestial. Esto es acentuado en la pintura y la escultura en concordancia con los objetos escogidos y la manera de ejecución. Sin embargo, el carácter espiritual del artista llega a expresarse con más fuerza en el canto y la música (*toonkunst*) (*GG, Apéndice*. 85, 86; *PR*, III, 557). Pero el arte sigue siendo arte aún cuando se torne demoníaco (*PR*, III, 579) en cuyo caso debe ser abominado por todos los que confiesan que de él, y por medio de él y para él, son todas las cosas, a quien sea la gloria para siempre (Rom. 11:36).

Para Kuyper el arte Cristiano se halla

principalmente en aquel arte que niega el paganismo en su materia de contenido y que sirve a la iglesia, como lo encontramos en parte del arte medieval. Sino que el arte Cristiano niega la concepción Griega pagana del hombre y de la naturaleza y permite que su visión de la vida esté determinada por la encarnación y muerte de Jesucristo. Recibe su más alta inspiración de las perspectivas que son abiertas por la resurrección y la ascensión.¹⁷ Kuyper habla en esta coyuntura de la catarsis del Gólgota, que debiese reemplazar al concepto clásico pagano de la limpieza del alma. El arte Cristiano debiera hacernos sentir y pensar y desear al mundo en un sentido diferente que hicieron los antiguos. Entonces, si el Cristiano tiene una comunión totalmente diferente con el mundo no-sensual (*onzinnelyke*), toda manifestación de arte que esté a oposición a y que niegue el propósito de la venida de Cristo al mundo es, por ese hecho, anticristiano (*Ibid.*, p. 81). En mi opinión esta es la más alta expresión cultural del principio bíblico de que todo espíritu que no confiese que Jesucristo ha venido al mundo es del anticristo (I Juan 4:3). Por lo tanto, el arte Calvinista, en tanto que este expresa el significado de la venida de Cristo al mundo, permanece como superior a cualquier otro en el libro de Kuyper (*PR*, III, 557, 579).

El hombre regenerado debe vivir *Pro Rege*, para el Rey, en toda actividad cultural, en toda relación social y en toda organización comunal. El matrimonio, la familia, las instituciones educacionales, el estado, y la sociedad como un todo deben estar organizados a partir de principios Cristianos.

15. *Het Calvinisme en de Kunst*, pp. 20-27.

16. *Apéndice a Gemeene Gratie*, pp. 89, 90; *Alles is Het Uwe*, pp. 5-10.

17. *Het Calvinisme en de Kunst*, pp. 29, 80, pie de página 92.

Esto no significa que se niegue la creación, pero debe ser restaurada para servir al gran propósito original de Dios para su gloria (GG, II, 341, 355, 372). Pero esto hace surgir la antítesis. La oposición espiritual al reino de Dios llega a expresarse en la esfera de la gracia común, lo mismo que en la iglesia. Kuyper estaba convencido de que el reino terrenal usa los dones de la gracia común para oponerse al celestial con cada vez más fuerza y furia (PR, III, 225). Kuyper concluye, por lo tanto, que si vamos a pelear la buena batalla de la fe, debemos enfrentar al mundo como una fuerza organizada. Dentro de la familia y la nación, claro está, es imposible escapar del compañerismo con los no creyentes, pues en estas unidades sociales somos miembros sea que lo queramos o no. Pero, en las organizaciones libres dentro de la sociedad, los Calvinistas debiesen organizar su propia oposición al espíritu del anticristo en esferas tales como las del trabajo y la industria, la educación y la ciencia, el arte y la política. Esto ha sido llamado la antítesis organizacional. Kuyper estaba convencido de que no había otra manera para que el Cristiano trabajara y testificara exitosamente en la sociedad que a través de organizaciones separadas. Va tan lejos como para llamar a este el tercer instrumento, junto a la iglesia y a la escuela, por el cual Cristo mantiene su hegemonía en la sociedad. Él justifica tal organización en principio sobre la base de la advertencia de Pablo a los Cristianos Corintios de no recurrir a la justicia en contra de un hermano (I Cor. 6:4) y en la prohibición de colocarnos en un yugo desigual con un no creyente (II Cor. 6:14). Este último texto nos provee del pleno mandato para separar a las organizaciones Cristianas dentro de la mancomunidad, dentro del tejido de la sociedad (PR, III,

188-89).

Para Kuyper esto también es un recurso práctico, puesto que el entorno mundano está organizado sobre una base no Cristiana de anarquismo y socialismo. Sin embargo, aunque profesan neutralidad, los hombres que controlan las tales organizaciones así llamadas neutrales expresan su aborrecimiento de los principios Cristianos. Además, la regla expresada por Pablo, que las comunicaciones malvadas corrompen las buenas costumbres, también se aplica. Los Cristianos se contaminan por medio del compañerismo con hombres impíos cuya meta total es temporal y material. Finalmente, Kuyper hace una apelación a la experiencia cuando dice que las organizaciones neutrales fueron probadas pero que el contraste con los no creyentes era tan grande que la vida misma forzó a los Calvinistas a la separación; es un asunto de autopreservación en el mundo (PR, III, 193-94).

Kuyper hubiese repudiado el pensamiento de que tales organizaciones separadas constituyen un salirse del mundo, pues estaba siempre conciente de la doble relación, *en el mundo pero no del mundo*. El Cristiano tiene un triple llamado dentro de la sociedad: vivir en el mundo como un miembro de la iglesia organizada de Jesucristo; vivir en la sociedad como un miembro del cuerpo de Cristo, esto es, estar organizado junto con otros Cristianos en oposición al mundo y para el rey; el juntarse con los no creyentes en la sociedad como un todo para buscar el bienestar del todo. Con respecto a lo último Kuyper estaba a favor de juntarse a los no creyentes sobre la base de nuestra común humanidad en cosas tales como los deportes (aparte de la cuestión de guardar el santo día del

Señor), la defensa civil, el ajedrez, cantar, lecciones de cocina, obras de misericordia y apoyo al pobre. Tampoco podemos decir, a pesar del hecho que el pecado ha corrompido toda la vida humana en una medida, que el abuso hace perder el uso legítimo de los buenos dones de Dios. De allí que la producción, desarrollo y distribución de bienes terrenales no sea una ocupación ilícita para los Cristianos. El trabajo no es un resultado del pecado, sino un decreto de la creación, no obstante el hecho de que debido al pecado la mayoría de los habitantes de la tierra se ganan la vida a duras penas. Kuyper tiene la idea más bien extraña de que el hombre fue llamado en el Paraíso a la labor espiritual y que el pecado produjo la labor física, para lo cual no hay justificación bíblica, puesto que parte de la comisión de Adán era labrar la tierra.

Tiene sentido aquí un breve comentario de la evaluación cultural de Kuyper del juego. El juego es dado con la creación, para expresar el espíritu libre del hombre y éste refleja la imagen divina. De la segunda persona de la bendita Trinidad, leemos en la Escritura que era diariamente la delicia del Padre, “Con él estaba yo ordenándolo todo, y era su delicia de día en día, teniendo solaz delante de él en todo tiempo. Me regocijo (*jugar, divertirse* en la traducción Holandesa) en la parte habitable de su tierra” (Prov. 8:30, 31). Un niño juega instintivamente, pero los hombres maduros deben jugar para liberarse del fastidio. Nos informa Kuyper que durante el período del florecimiento del Calvinismo en los Países Bajos, el juego en grupos era un factor importante en la vida nacional; pero, cuando el pseudo-Calvinismo tomó el control, el juego se convirtió en tabú. Es más, el juego en nuestros días se ha degenerado

debido al dinero involucrado. Los jugadores no lo harán excepto por grandes sumas de dinero. El jugar naipes en sí mismo no es inmoral, pero se convierte en inmoral debido al dinero. La inmoralidad en el teatro también se debe en gran medida al dinero que se paga para producir lo obsceno e inmoral. Kuyper quisiese que los Cristianos se abstuvieran de cualquier juego en el que el dinero es el fin o en el que la fortuna es la cuestión decisiva. Para contrarrestar al mundo en este campo son necesarias las organizaciones de gente joven para salvarles de las corruptoras influencias del mundo (PR, III, pp. 125-35).

Kuyper, al igual que Calvino, tenía una conciencia social muy fuerte. Creía en la iniciativa individual como una bendición de Dios y como resultado del desarrollo de la sociedad desde su condición primitiva. Pero el mayor peligro del “duro individualismo” no ha de ser considerado como imaginario. Este peligro era ya inherente en el derecho absoluto de propiedad entre los Romanos, y recibió su más alta expresión en el individualismo de la Revolución Francesa. Este es el punto de partida para todas las formas moderadas de Liberalismo (PR, III, p. 150). Por otra parte, en medio de Israel encontramos muchas leyes que limitan el concepto de la absoluta disposición libre de la propiedad por parte de los propietarios. Bajo el lema de la libertad y la independencia no podemos resistir las ordenanzas del gobierno para la restricción de los fuertes. Pues a menudo ejercen el poder del dinero para convertir en esclavos a los trabajadores, de manera que la libertad del trabajador se transforma solamente en libertad para pasar hambre (GG, III, 444). La Escritura garantiza los derechos de propiedad, pero el gobierno puede, en oca-

siones, y para el bien común, tener que restringir o incluso abolir temporalmente tales derechos (PR, III, 157). Hay necesidad de que se promulguen leyes económicas lo mismo que leyes comerciales, de manera que el empleador pueda ser restringido. Kuyper mismo abogó por tales leyes ya en 1875. El derecho del gobierno para intervenir en la vida de la sociedad se basa, para Kuyper, en el artículo treinta y seis de la Confesión Belga, que dice que Dios ordenó a los gobiernos no solo con el propósito de refrenar a los hombres malvados sino también para que todo pueda hacerse en buen orden. Esta es la responsabilidad del gobierno, dado que la sociedad misma no tiene una cabeza; tiene una organización independiente que le es propia para decidir sobre asuntos de justicia social. Por tanto necesitamos un código de leyes civiles y económicas lo mismo que un código procesal penal.

Kuyper abogaba por el trabajo organizado, pero puesto que la Social Democracia tiene metas revolucionarias, el gobierno no puede darle el derecho de organización sin minar su propia existencia (GG, III, 445). Kuyper también favorecía el subsidiar segmentos de la sociedad que fueran incapaces de sobrellevar un trastorno económico o un desastre natural; abogó por las pensiones a los ancianos, seguro de salud, seguro por accidente, etc. (*Ibid.*, 446).

* * *

Habiendo presentado los puntos esenciales de la filosofía cultural de Kuyper, procedamos ahora a resumir y evaluar su contribución característica.

Parece ser que Kuyper está tratando de

presentar una filosofía de la cultura en contra del idealismo monista de Hegel y del materialismo evolucionista de los Naturalistas. Es la gracia común la que hace posible la historia y la que explica los productos culturales de la humanidad. Al mismo tiempo, la gracia común es la presuposición de la gracia especial y la propia atmósfera y entorno en la cual debe desarrollarse una cultura distintivamente Calvinista. El corazón de Kuyper late en la doctrina de la gracia particular, y finalmente rige la gracia común. No puede abusarse de la doctrina de la gracia común de Kuyper al hacerla el fundamento de una apreciación carente de sentido crítico de la cultura neutral de los no creyentes. Pues Kuyper siempre coloca la gracia común bajo la influencia del reinado de Cristo. Para él es el entorno para la actividad cultural en la que participan los regenerados, *Pro Rege*. Pues la iglesia como el cuerpo de Cristo ostenta el centro del escenario de la historia, de la cual Cristo es el Redentor, no solo escatológicamente sino también de manera presente. En pocas palabras, la realeza de Cristo es una realidad presente (GG, II, 341, 348, 355; III, 515, 516, 523).

En mi opinión el énfasis constante de Kuyper sobre la conciencia regenerada que determina las actividades culturales del hombre no constituye una negación de la hegemonía de Cristo. Sin embargo, se produce una tensión a partir de la definición de Kuyper de la gracia particular como extra-temporal, que en esencia llega a fructificar en la salvación eterna, y, la idea de que la acción cultural emana de la gracia común. Pero debiese observarse que Kuyper nunca asume una antítesis entre el alma salvada y el mundo perdido como los antiguos Gnósticos y los Barthianos de

nuestros días. Sin embargo, hay una especie de dualismo polar entre el terreno de la gracia particular, que es espiritual, y el de la gracia común, que es temporal y visible. Debido a esta polaridad, Kuyper piensa de la gracia común como originándose en el Cristo como el mediador de la creación, mientras que la gracia particular debe adjudicarse a Cristo como mediador de la redención. De una vez, con el interés de evitar tanto los peligros del Anabaptismo y el estado-iglesia de Roma, Kuyper prácticamente hace a la gracia común independiente de la gracia particular, pero, al final, muestra su mutua interacción y cooperación (GG, I, 321; II, 680-84). En el análisis final, hay nada más una diferencia de acento entre *Gemeene Gratie* y *Pro Rege*, con respecto al valor relativo de los dos tipos de gracia. Las tendencias peligrosas de la gracia común son circunscritas por la doctrina de la antítesis organizacional, que pierde su carácter puramente práctico y asume un carácter más principal (cf. Zuidema, *op. cit.*, p. 17). Kuyper nunca se pasó de la raya en la prosecución del *das Diesseitige* (el aquí y ahora). La gracia común era “simplemente” gracia común. Para él lo realmente necesario era la gracia particular.

Sin embargo, pareciera ser que Kuyper está poniendo más peso sobre la doctrina de la gracia común de la que soporta de acuerdo a la evidencia de la Escritura, cuando sostiene que sin ella el mundo hubiese retornado al vacío debido a la ira de Dios, y el hombre hubiera muerto físicamente lo mismo que espiritualmente el día de su transgresión. Aunque Kuyper admite que la existencia del hombre incluso después de la caída en el pecado no fue amenazada, puesto que todo el consejo de Dios es seguro y Satanás no podía echar a perder el

plan de Dios, no obstante interpreta de tal forma Génesis 2 que sin la intervención de la gracia común el hombre hubiera perecido bajo la ira de Dios inmediatamente. Esto es especulación peligrosa. ¡Decir que la gracia común mantuvo al mundo andando en este punto es pura fantasía! ¿Cómo podemos distinguir la gracia en Dios? ¿No nos enseña la Biblia a lo largo de su contenido que el plan de Dios en Cristo, como el mismo Kuyper admite, determina el curso de la historia? Hay aquí en realidad un vestigio de Gnosticismo, de separar lo natural de lo espiritual. Por ello eruditos como Schilder, S. J. Popma y I. A. Diepenhorst se oponen todos a esta interpretación del genial maestro (cf. Zuidema, *op. cit.*, p. 51).

El dualismo polar de Kuyper entre sus dos tipos de gracias está enraizado, según W. H. Velema,¹⁸ en la doctrina de Kuyper con respecto a la creación. Aquí están las dos líneas de la *essentia* de las cosas, la que es eterna en el Logos, y, la *existencia* en la materia, producida por la creación. En su antropología Kuyper completa esto al proponer una relación de carácter real más bien que fenomenal, una analogía con Dios en el ámbito del ser, que permanece indemne del pecado, y una relación en la esfera ética que requiere conformidad a la voluntad de Dios. Esta dualidad en el hombre de *ser* y *naturaleza* se corresponde a la *esencia* y *existencia* en la doctrina de la creación y requiere la doctrina de los dos tipos de gracia. Esta distinción corresponde a la antigua diferenciación de naturaleza y gracia. Kuyper busca evitar el dualismo del Tomismo al formular su doctrina del Mediador de la creación, una doctrina que

18. De Leer van de Heilige Geest por Abraham Kuyper (s'Gravenhage, 1957), pp. 225ss.

ha sido rechazada por Herman Ridderbos sobre fundamento exegético,¹⁹ y por K. Schilder sobre fundamento tanto dogmático como filológico.²⁰

En consecuencia, se han propuesto varias correcciones a Kuyper. Aparte del hecho que los Hodges, padre e hijo, lo mismo que McCandlish,²¹ han sostenido que toda la gracia tiene su raíz en Cristo, ciertos discípulos de Kuyper, como De Graaf y Dooyeweerd, han estado pugnando por algún tiempo de que la gracia común es un retoño del amor lleno de gracia de Dios en Cristo hacia el mundo perdido.²² Incluso S. J. Ribberbos, quien como discípulo fiel asume todas las críticas y desea mantener la plena herencia de Kuyper (*Op. cit.*, pp. 86, 87), es forzado a hacer correcciones. Va a enfatizar la expiación y hará que la cultura Cristiano se desarrolle de la justificación más bien que de la santificación. Cristo es la fuente de la gracia común en un sentido mediato. Pero el fundamento jurídico de la gracia común debe distinguirse de su fuente, dice Ridderbos, y el primero no

puede ser parte de la cruz de Cristo (*Op. cit.*, p. 297). Pero el Dr. Velema piensa que la distinción entre el fundamento jurídico y la fuente es ambigua; de allí la protesta contra la doctrina de la gracia común de Kuyper sobre la base de que esta surge con demasiada exclusividad de la santificación. Al mismo tiempo, rehusarse a buscar su justificación en la cruz de Cristo es contradictorio (*Op. cit.*, p. 235).

De todo esto, parece que la última palabra sobre la doctrina de la gracia común de Kuyper aún no ha sido dicha. Por lo tanto me parecería demasiado ingenuo que alguien confundiera la argumentación teológica de Kuyper con las palabras de la Escritura, como si estas fuesen idénticas. Tal aproximación carente de sentido crítico es contraria al espíritu del Calvinismo, el cual no es reaccionario sino progresivo al dejar que la Palabra hable sobre los temas de actualidad.

Una mayor evaluación de la concepción teológica de la cultura de Kuyper aparecerá en la tercera sección del libro que presenta algunas conclusiones tentativas sobre el concepto Calvinista de la cultura. Cualesquiera que sean las críticas que uno pudiera tener de la teología de Kuyper y su consiguiente apreciación y promoción cultural, uno no puede sino estar impresionado por el carácter épico de su genial estructuración de la gracia común y la antítesis bajo la realeza del Señor exaltado y levantado, quien desde la mano derecha del Padre gobierna ahora sobre todas las cosas.

19. *Paulus en Jesús* (Kampen, 1952), p. 127.

20. *Heidelbergsche Catechismus* (Goes, 1947), II, pp. 83-103.

21. Cf. A. A. Hodge, *Expiación* (Filadelfia, 1907), p. 358, donde cita a McCandlish con aprobación en el sentido que muchas bendiciones se acumulan para los paganos y para los ciudadanos educados de las comunidades Cristianas a través de la dispensación de la paciencia de Dios para el reprobado, la cual llega a través de la mediación de Cristo. El venerable Hodge, padre de A. A., sostenía que cualquier dispensación de la gracia de Dios a una porción elegida de la raza tendría un efecto en el carácter de todo el resto.

22. S. G. De Graaf, *Christus en de Wereld* (Kampen, 1939), pp. 91-113. H. Dooyeweerd, *Wijsbegeerte der Wetsidee* (Amsterdam, 1933), III, pp. 448ss.

CAPÍTULO IX

SCHILDER: CRISTO, LA CLAVE DE LA CULTURA

Klaas Schilder (1890 – 1952) es el más grande teólogo cultural en los círculos Reformados desde los días de Kuyper. Es importante para nuestro estudio porque difiere con Kuyper sobre la doctrina de la gracia común y la sustituye, en su lugar, con la doctrina del mandato común. Además, desde Kuyper, Schilder ha sido el más grande apologista entre los Calvinistas Holandeses en contra de toda desviación de la teología Reformada. Ha llamado a los hombres a regresar al énfasis de Calvino en la Palabra y su autoridad en todas las áreas de la cultura del hombre. En contra de Hegel, quien identifica a Dios con la historia, Schilder sostiene que el cielo siempre proclama la idea fundamental de que Dios y la criatura se diferencian entre sí. Pero, por otro lado, no es menos vehemente contra Kierkegaard y sus discípulos, Barth, Brunner, Tillich, etc. Pues ellos sostienen una antítesis invencible entre Dios y el hombre, la eternidad y el tiempo. En contra de ellos sostiene el mensaje del cielo de que Dios y el hombre nunca están separados, que la disyunción entre Dios y el hombre siempre es sobre la base de una conjunción más profunda, que esta última determina y hace

relativa a la primera.¹ Para Schilder no hay antítesis entre Dios y la naturaleza; sino que la antítesis se halla dentro del universo entre el pecado y la gracia, entre Cristo, el Restaurador del mundo de Dios, y el anticristo, quien se opone a la obra de Dios en la historia. En oposición a Kierkegaard, quien no encuentra relevancia para Cristo en los 1900 años de historia después de Cristo, Schilder sostiene que Cristo permanece en el centro de la historia y significa todo para lo que siguió a su exaltación. Pero naturalmente la encarnación no tiene relevancia sin la obra de Dios en el principio, es decir la creación, y la obra permanente de Dios en la providencia. En el Cristo de Calcedonia, quien estaba unido, pero no mezclado, con la humanidad, se halla concentrada la esencia de una visión Cristiana de la historia y del cielo (*Ibid.*, p. 68). La historia es el marco para la obra redentora de Dios en Cristo. Por tanto Dios no condena ni a la historia ni a la naturaleza, pero a través de Cristo condena el pecado y restaura la naturaleza y la historia a su propósito

1. *Wat is de Hemel* (Kampen, 1935), pp. 60, 61, 121.

original. Este es el secreto de la cultura. Pues Cristo, el ungido, es el segundo Adán, quien es nuestro sustituto para llevar la ira de Dios por nosotros. Él es nuestro Suplente para cumplir el mandato cultural, dado originalmente a nuestro primer padre.

Puesto que el Cristiano es uno que participa de la unción de Cristo (Catecismo de Heidelberg, Día del Señor número 12), su interés por la cultura es inevitable. Pues, por su unción, Cristo fue declarado el heredero legítimo del primer Adán y fue comisionado como el oficial de Dios del momento para hacer la obra que nuestro primer padre fracasó en realizar, a decir, glorificar a Dios en su obra manual. Pero Cristo no solamente fue capacitado, él fue también autorizado por el Espíritu. Su unción era la garantía de la realización, pues él vino para reconciliar todas las cosas con el Padre (Col. 1:20). Como tal Cristo no trae algo completamente nuevo, sino que restaura lo que era desde el principio, y en realidad hace que ocurra lo que Dios diseñó desde el comienzo (*Ibid.*, p. 129). Adán como un alma viviente fue en verdad el padre de la sociedad humana, pero Cristo es el espíritu *que da vida*, quien llama a los hombres a su compañerismo y les forma para el cumplimiento de la obligación dada en la creación al primer Adán. Este último debe ser visto principalmente como portador de la imagen y en consecuencia el portador del oficio para con Dios, un hijo-siervo quien como profeta, sacerdote y rey recibió el mandato cultural para cultivar el suelo, poblar la tierra y tener dominio sobre ella. Este fue el orden cósmico original, en el que la idea de vocación, el ser comisionado y llamado era determinante para la naturaleza de la cultura.

Pero el hombre se rebeló y negó su relación con el Padre, volviéndose un aliado del enemigo de Dios, el Diablo. Como parte del mundo creado de la naturaleza el hombre tenía tanto conciencia como conocimiento, era tanto letra como lector (intérprete) en el libro de Dios. Fue llamado a cultivar la buena tierra y alcanzar la expresión de lo que estaba implícito, a fructificar lo que estaba latente, y ser así un colaborador con Dios, el creador. Pues aunque Dios proclamó buena a su creación, ésta no era un producto terminado; iba a haber una evolución y un desarrollo incitados por la actividad cultural del hombre. Y solamente así sería introducida la nueva era del Sabbath del reposo eterno de Dios.

El hombre también fue llamado a la auto-cultura, pero no en un sentido personalista de hacer de la personalidad humana un fin en sí mismo. Pues esto es simple idolatría, puesto que la parte central y absolutamente importante de la creación es la auto-glorificación de Dios. Otro resultado del pecado de Adán es el hecho observable de que los hombres no solamente se han enamorado de sí mismos sino que también se enamoran de las herramientas de la cultura. Abstraen el proceso de la meta, aman los medios en lugar del fin. De esta forma todos se convierten en siervos improductivos. El pecado causa separación. Todas las relaciones en la creación han sido rotas: Dios y el hombre, el hombre y la naturaleza, el hombre y sus semejantes, la religión y la cultura. Comenzó la desintegración y la totalidad del bello cosmos ha sido fragmentado; el hombre perdió su espíritu universalista, de manera que ya no ve la unidad y propósito del todo. Sin embargo, el pecado no abolió la ordenanza creativa de Dios, que gobierna al amigo y al enemigo por

igual, puesto que es la obligación común de nuestra condición de criaturas en el pacto de obras. La cultura nunca es un asunto de interés individual, sino que busca conducir al hombre como sociedad a la obra de Dios. El Paraíso no era un sitio aislado y romántico para practicar la religión como una función del alma, sino que era el principio de la tierra habitada, el principio del mundo cultural. La cultura ha sido definida por Schilder, y traducida por John Vriend en lo que este último llama una oración monstruosa, como “el esfuerzo sistemático hacia el agregado de la labor productiva la que ha ser producida exitosamente por la suma total de seres humanos que han asumido la tarea de descubrir las potencias que yacen dormidas en la creación, a medida que estas potencias llegan a estar al alcance en el curso de la historia, de ser desarrolladas en obediencia a las leyes de sus naturalezas individuales, de ser colocadas a disposición de todos, con el propósito de poner estos tesoros así adquiridos al servicio del hombre como criatura litúrgica y, en consecuencia, colocarlas, junto con el hombre ahora más plenamente equipado, a los pies de Dios, a quien sea toda la alabanza para siempre.”²

La existencia de la cultura como tal en un mundo pecaminoso no debiese atribuirse a la gracia común. Schilder también cuestiona si podemos hablar de gracia común en la operación común del Espíritu.³ La restricción del pecado, que Schilder no niega sino que complementa con la idea de la restricción de la gracia,

está inherente en el tiempo. Cuando esta restricción cese el tiempo ya no será más. Por otro lado, en el Paraíso Dios refrenó a su espíritu de dar plena bendición, sino no hubiese habido una caída. Así pues, la restricción es característica de nuestra existencia temporal; sin embargo, no comprueba una disposición llena de gracia por parte de Dios hacia el mundo en general. Para hablar de gracia común en un marco apropiado debiésemos también mencionar su corolario, la maldición común.

En la definición de Kuyper del problema (*probleem-stelling*), el mundo aparece principalmente como objeto de la maldición, con el Sabbath como una pausa temporal (*katapausis*), una moderación de la maldición. Pero esta aproximación es demasiado negativa para Schilder. Uno no puede basar una cultura que glorifique a Dios sobre lo que el hombre *todavía tiene*; su *puede* es un *debe* (*ons mogen ligt in ons moeten*). Puede en verdad ser muy interesante comenzar con lo que hemos dejado antes que el pecado entrara en el mundo, pero esto no llega al corazón del asunto. Para la cuestión de lo que nosotros *todavía tenemos* o no tenemos tampoco afecta nuestra posición en el pacto de obras. En este pacto el hombre es el portador de oficio de Dios con un mandato original de sojuzgar la tierra y señorear sobre ella por la causa de Dios.

Schilder llama egocéntrica a la mentalidad que razona a partir de *lo que todavía tenemos*; es la actitud servil perezosa de haber salido librado bastante bien después de todo (*Wat is de Hemel*, p. 286). Nos insta a ver todo el asunto de manera teocéntrica y a hablar el idioma del hijo obediente,

2. “Cristo y la Cultura,” una revisión de *Christus en Cultuur* de Schilder, *Antorcha y Trompeta*, I, 1 (1951), pp. 11, 12, 29.

3. *Christus en Cultuur* (Franeker, 1935), p. 60.

“*Todavía no* hemos terminado la gran tarea que nos fue dada por Dios” (*Ibid.*). Así Cristo, quien es nuestro ejemplo, se mantuvo recordándoles a los Fariseos, quienes tenían la mentalidad de “todavía tenemos,” aquello que había sido desde el principio, y coloca aquello como obligatorio. Cristo también pronuncia sus bienaventuranzas a personas que “todavía no” lo habían alcanzado; eran pobres, hambrientos, miserables, afligidos, sin tierras, etc. No son bendecidos porque *todavía tengan* tantas cosas buenas en común con el mundo incrédulo, sino porque estaban destituidos, dependientes de la gracia.

Schilder razona, por lo tanto, que debemos ver el mundo como un instrumento de la glorificación de Dios. Por tanto la prolongación del tiempo después de la caída no implica gracia, puesto que Dios tenía que prolongar el tiempo para poblar tanto el cielo como el infierno. La mera prolongación no es ni bendición ni maldición, sino el sustrato sobre el cual puede producirse la historia y donde la cultura pueda desarrollarse. Así también el desarrollo de la naturaleza no es gracia sino que es parte del proceso natural; es el resultado de un poder inherente en el hombre dado por Dios con la creación. Es el turbulento e impetuoso impulso dentro del hombre quien también se está transformando, para forzar a la tierra que también se está transformando a producir sus frutos para él. El instinto para la cultura (*colere*) se encuentra implantado, pero mientras que en el Paraíso era una actividad que glorificaba a Dios, después de la caída se ha vuelto egoísta y auto-glorificadora, en el espíritu de Pallieter.⁴ Debemos ver este asunto claramente, dice Schilder, que la *naturaleza-en-el-tiempo* implica movimiento y desarrollo. El concebir y el

producir son parte del proceso de la historia, y la cultura es la presuposición de todas las obras de Dios. Por lo tanto es un serio error designar la pura prolongación, el mero hecho de la actividad cultural, como gracia (*Cristo y la Cultura*, p. 63).

No hay gracia, que se entienda claramente, en el comer y beber como tales, o en la crianza de los niños per se, ni tampoco hay una maldición en estas cosas en sí mismas. Pero comer, beber y engendrar en fe como obras del advenimiento del Sabbath eterno de Dios es evidencia de gracia. Esto es común para aquellos que participan de la obra redentora de Cristo, la cual tiene un efecto sobre sus logros culturales. Pero no hay gracia universal sobre todos los hombres (*Ibid.*, p. 64). De igual manera, la maldición está sobre toda cultura (*colere*) impía, el comer y el beber, el alumbramiento del vientre de la madre tierra sin fe. Pues después de la caída la antítesis era inevitable, no en la naturaleza, sino en el uso de la naturaleza, es decir, en la cultura.

Entonces, Schilder quisiese que pensáramos escatológicamente, con un ojo vigilante sobre el evento catastrófico que introduce el Sabbath de Dios. Si vemos la cultura desde este ángulo, no nos sorprenderemos en encontrar que la cultura *aún* tiene significado para el cielo. Sin embargo, debiéramos sorprendernos si no tuviese que operar para el Sabbath eterno de Dios. Y esta visión nos da amplitud de perspectiva, pero no la amplitud del abusador de la

4. Cf. *Pallieter*, de Félix Timmerman (Ámsterdam, s.f.), una novella en la que el personaje principal encarna la glorificación pagana del cuerpo y su lujuria por la vida corriendo desnudo bajo las lluvias de primavera y besando el suelo.

doctrina de la gracia común, el sensualista y Epicureano, quien toma del mundo lo que puede y solo pregunta cuánto y cuán lejos puede llegar sin riesgo para su bienestar eterno. La amplitud de visión es la visión amplia y cósmica del portador del oficio, quien mira el todo del tiempo, que lo llama a la actividad cultural, como la preparación para el Sabbath de Dios (*Was is de Hemel?*, p. 285).

El Cristiano no debiese satisfacerse con comer las migajas que caen de las mesas culturales de los no regenerados. No debiésemos ser gastrónomos “cristianos” que se regocijan con darle una probada al “muslito” de la cultura mundana. Esta es una actitud negativa y reaccionaria. Debemos aprender a no hablar acerca de la gracia común sin su correlativa, la maldición común (*Ibid.*, p. 287). Ambas son el retraso de la plena bendición y de la plena maldición, con el propósito de que el trigo y la cizaña juntas puedan madurar hasta la cosecha. Estrechamos el problema cultural en demasía cuando decimos que nos merecemos la maldición pero que *todavía tenemos* mucho que es bueno: una hermosa naturaleza, una primorosa sinfonía, drama y televisión. Cuando hablamos de esta manera perdemos de vista del hecho de que en el Paraíso tanto los mandamientos como las promesas iban juntos, tanto la comisión al trabajo como el trabajo material eran señalizaciones hacia el futuro, a saber, a aquel punto catastrófico del tiempo en el cual el Sabbath de Dios haría su entrada (*Ibid.*, p. 287). Por lo tanto, *gracia* es un término demasiado estrecho. El Paraíso perdido, el Paraíso recuperado, y el largo camino entre los dos son un asunto de *comisión*, *mandamiento* y *mandato*. Y Dios no agravia al hombre cuando le pide que

realice lo que él le requirió en el principio (*Catecismo de Heidelberg*, L.D. IV). Sin embargo, esto constituye el aspecto magnífico del problema cultural, pues es la carga del Señor; el hombre no puede rehuir o negar esta demanda de su creador con impunidad (*Wat is de Hemel?*, p. 288).

No solo rechaza Schilder el término “gracia común,” sino que también suprime la idea de un “terreno común,” que se dice poseen los creyentes mutuamente con los no creyentes. Pues si hablamos del terreno cultural como el terreno de la gracia común, entonces se convierte en un tipo de zona neutral entre las fuerzas contendientes del mundo y de la iglesia, un lugar de reposo y de recreación común, un sector para la relajación general. Lo mejor que podemos decir es que tenemos un taller común, el mundo; pero los hombres ya no tienen una cultura común (*Ibid.*, p. 289). Es cierto, hay un *estar juntos* (*sunousia*) de todos los hombres en este mundo como resultado de la humanidad universal de la criatura portadora de la imagen de Dios. Pues Dios no separó el mundo en dos mitades después de la Caída. El mandato cultural y el impulso cultural son aún comunes a todos los seres humanos quienes juntos forman la raza humana. No hay hoy sino una naturaleza, pero un doble uso de la naturaleza; un orden material, pero una doble manera de trabajarla; un territorio, pero un doble desarrollo de él; un impulso cultural, pero un doble esfuerzo cultural (*Cris. y Cult.*, p. 76). Es debido a que todo trabajo está limitado a las leyes de la naturaleza y debido a que la materia recalcitrante es dura de moldear de acuerdo a la voluntad del artífice y el artista que los productos de amigos y enemigos en la batalla cultural sean tan similares.

* * *

En contra de la interpretación total de Abraham Kuyper y sus discípulos contemporáneos, que explica la cultura sobre la base de la gracia común, Schilder coloca a Cristo como la clave y pista de la cultura. Para posibilitar el retorno de la raza humana a la verdadera religión y a la verdadera cultura dos cosas tenían que lograrse. El juicio punitivo o ira de Dios en contra del pecado debía ser satisfecho, y, y debía proveerse la obediencia que Dios requería. Cristo entró en la historia inmediatamente después de la Caída como el Redentor-Salvador y el Vengador de la justicia de Dios. En este doble aspecto él es Salvador del mundo y garantiza una futura realización cultural. Pues Cristo ha comprado y energizado a una comunidad, sus siervos, para leer nuevamente las órdenes de marcha de la raza humana, proclamadas en el Paraíso. La agenda que había sido grabada en el corazón de aquel hombre original de la cultura, Adán, es ahora asumida por el segundo Adán. Su Palabra y su Espíritu están rescribiendo esta agenda en los corazones de la humanidad redimida.

Por tanto, por la causa de Cristo una historia de muchos siglos ha sido interpretada entre los dos paraísos, entre el primer pecado y la maldición definitiva, no meramente para la obra de salvación, sino también para la labor del Redentor-Juez (*Ibid.*, p. 66). Kuyper considera a la iglesia como dependiente de la gracia común, mediante la cual ha encontrado un lugar para la planta de sus pies en el mundo. Schilder le da vuelta a esto y sostiene que mientras Dios está reuniendo a la iglesia, el mundo tiene la oportunidad de arrepentirse

(*Wat is de Hemel?*, p. 290).

Cristo, según Schilder, restaura la cultura al producir el verdadero hombre íntegro. En la Roma imperial, en decadencia y bancarrota cultural, la pequeña banda de confesores de Cristo fue una sana levadura cultural. Considerado culturalmente, solo Pablo como hacedor de tiendas y como predicador, era de más valor que mil cortesanos y cortesanas de la corte corrupta de Nerón. La introducción del Cristianismo no fue meramente una renovación religiosa sino que fue al mismo tiempo la más grande reforma cultural de la historia. La Reforma Protestante fue un resurgimiento de este renacimiento cultural. Lutero, felizmente casado con su idónea Catherine, produciendo con gozosa seriedad en su mesa comedor y creando el Alemán vernáculo en su traducción de la Biblia; Calvino, quien demostró concretamente en una Ginebra rejuvenecida lo que la cultura Cristiana puede lograr; estos son ejemplos de lo que Schilder quiere dar a entender por cultura Cristiana (*Cris. y Cult.*, p. 71). Para Lutero no fue anti-cultural hablar de la razón como una ramera (*die Hure Vernunft*); sino que estaba catalogando a la razón pecaminosa, orgullosa y emancipada de Dios como culpable de prostitución espiritual, muy parecido a como Oseas llama a Israel una nación adúltera. Así también el Imperio Romano es llamado una ramera en el libro de Apocalipsis, no debido a la persecución de los Cristianos bajo su tutela, sino por su indisposición a usar sus dones de criatura en el servicio al creador. Pues una ramera no es condenada por su naturaleza de mujer, sino por usar su naturaleza de mujer de manera contraria a la ordenanza divina de la feminidad. Así que cuando por la razón el hombre no conoce a Dios, esta es catalogada como vanidad y tal sabiduría del

mundo se reduce a la nada.

Con respecto a la contribución de Calvin Schilder sostiene que él diferenció a la iglesia y al estado sin separarlos, y que enseñó un vivo amor por el llamamiento divino, pues se acercó a los reclutas de Dios con una orden-del-día que también era cultural. Había aprendido a entender aquella preciosa palabra de gracia, y por ello también de la cultura: “todas las cosas son vuestras, más vosotros sois de Cristo, y Cristo, de Dios.”

Schilder deriva mucho del hecho que Cristo crea nuevas criaturas, hace a los hombres íntegros, saludables, de manera que pueden cumplir una vez más su llamado cultural en el mundo. Sostiene que una familia Cristiana viviendo un estilo de vida distintivamente Cristiano es una manifestación de un poder saludable que uno busca en vano en Hollywood, que provee, culturalmente, una representación lamentable de la vida familiar. “Un obrero Cristiano, que se atreve a ser él mismo como Cristiano, es una vez más una muestra de salud en un mundo ahistórico, Americanizado a la manera de los negocios; él tiene más valor como parte de una fuerza discreta que toda una universidad de ciencia que no ha visto a Dios” (*Ibid.*, p. 73). Una iglesia que semanalmente está ocupándose en el fomento espiritual y mantiene principios puros en su localidad significa más para la construcción cultural que un dorado escenario de teatro. Una buena meditación escritural que provea guianza a la vida es de más valor que siete dramas, dado que el poder de la Palabra es más fuerte que el de la imagen, y la doctrina más que el signo.

Por lo tanto, hablando estrictamente,

la estructuración positiva, creativa y cultural, se logra solamente donde se obedece la voluntad de Dios. El hecho que los hombres tienen la misma naturaleza con los mismos intereses no garantiza una verdadera comunión (*koinoonia*). Esto solo puede lograrse cuando la misma naturaleza es dirigida hacia una meta común por medio del amor por los mismos principios básicos. De allí que el compañerismo cultural (*koinoonia*) sea básicamente un asunto de compañerismo de fe (*Ibid.*, p. 75).

Pero a pesar de este hecho increíble, Dios en su providencia mitiga de tal forma los efectos de la maldición y su ira contra el pecado que es posible, sobre la base de nuestra humanidad común (*sunousia*) trabajar sobre fragmentos de la cultura con aquellos que niegan el derecho que Dios tiene sobre ellos. Cristo los mantiene juntos, pues él ha restringido a Satanás y refrena lo del anticristo. Pero no solamente el juicio, sino que también la gracia es restringida; por lo tanto nada está consumado, nada está realizado. La música, tanto de los ángeles como de los demonios, está siendo contenida. El que *todavía hay* algo de cultura se debe al hecho de que Satanás aún no ha sido soltado.

La cultura impía, así dice Schilder, nunca madura verdaderamente, nunca alcanza su consumación. El monstruo de la parálisis cultural está siempre acechándola. El resultado es que los hombres se enamoran de las herramientas, produciendo una película por causa de la película y produciendo arte por causa del arte. La película en nuestros días, en lugar de ser un medio de educación y formación, se ha convertido en un medio de encaprichamiento y de ceguera para los ojos. Al final el anti-

cristo vendrá y Dios le permitirá a través de las invenciones y medios técnicos el realizar maravillas; pero la verdadera cultura llegará a su final cuando la providencia mitigante de Dios ya no restrinja a los hombres (*Ibid.*, p. 84, 85). “La cultura del anticristo dejará como resultado solamente torsos, cuando el horizonte esté enrojecido con el fuego del juicio de Dios, que puede incluso ser visto al borde del mar de cristal” (*Ibid.*, p. 85). Pero la Biblia, que simboliza la perfección con el número siete, nos cuenta que el anticristo llegará solamente a la mitad de ese número. Esto es simbólico del hecho de que su programa será interrumpido, que la feria (*kermis*) cultural anti-Cristiana en honor al *Homo Ludens* (el hombre como jugador) resultará en una pirámide truncada.

En contra de este cuadro deprimente de la pirámide truncada se yergue la estructura inicialmente fiel a la norma, en tanto que la Palabra gobierne, de la iglesia y del reino de los cielos. Cada vez que el pueblo de Israel olvidaba que ellos eran la iglesia, y que la iglesia en toda batalla, incluyendo la batalla cultural, podía conquistar solamente por medio de la fe, permanecían llorando junto con su casa real a la vista del tronco cortado de un árbol una vez imponente. El exilio no era una mera visitación por la apostasía espiritual sino también por la degeneración en un sentido cultural, pues tanto Jerusalén como su hermoso templo fueron destruidos. El pueblo, que había querido competir culturalmente con los paganos, se hundió en la desesperación y no miraba el futuro. Pero los profetas les dijeron que detuvieran su llanto, que del creyente tronco cortado brotaría un Retoño, el Cristo como el Buen Pastor, quien provee en toda necesidad, incluso

culturalmente.

En Cristo aparece la poderosa realidad de una estructura cultural armoniosa, salvable y fiel al propósito, con un estilo apegado a la norma. Aquí Dios por medio de la gracia especial hace que los hombres muertos vengan a la vida, y hace al hombre de Dios completamente preparado para toda buena obra (*Ibid.*, pp. 87, 88). Pues Cristo es la única fuente verdadera de la cultura, y él establece la comunión (*koinoonia*) que vincula mutuamente a los individuos de manera que permanezcan juntos, lo cual es necesario para la construcción cultural teleológicamente dirigida (*Ibid.*, p. 88).

Toda la interpretación de la cultura no es una disputa de argumentos sino uno de decisión de fe. Pues es básicamente cierto que podemos saber todas las cosas, no meramente los asuntos espirituales, solo por fe, no por la vista o la experiencia.

Algunas de las consecuencias de esta posición bíblica pueden ahora enumerarse brevemente. Estrictamente hablando, no existe la cultura como tal (“*de*” *cultuur*). Exactamente como no hay razón “pura” (*reine Vernunft*), tampoco hay tal cosa como cultura pura (*reine Kultuur*). Esta es simplemente una entidad imaginaria. Aunque la naturaleza es una, son dos los empeños culturales del hombre; debido al pecado y a la maldición, existe la dualidad y debemos reconocer la antítesis (*Ibid.*, p. 89). En el mundo del pecado, que es el escenario para el drama trágico de la secularización, solo se producen fragmentos culturales, porque la unidad básica se ha perdido y el pecador es el gran sectario y cismático. Pero los Cristianos también producen solamente fragmentos debido al retraso de la gracia y

del poder, debido a la persecución del mundo, que le niega al confesor de Cristo un lugar para trabajar, y, debido al pecado individual y comunal de la negligencia. A pesar del carácter fragmentario de nuestro trabajo, no podemos rehusarnos a servir so pena de traición.

Una segunda consecuencia es que, en nuestro discurso con respecto al Cristiano y la cultura, no podemos proceder basados en la ficción de “la cultura como tal,” puesto que esto es una abstracción y no hay un mundo del alma, un mundo de la razón (*logos*). Y los Cristianos deben evitar la formación de grupos que fallen en reconocer la ley moral de Dios, que viene de arriba y que vincula sus acciones. Cada uno debe servir a Dios en su propio llamado. El llamado determina cuál es nuestra tarea particular; nuestras aspiraciones no pueden ser divorciadas de la inspiración. “El establecer comunión en nuestra humanidad común (*koinoonia in sunousia*) como miembros del cuerpo místico de Cristo, eso es cultura Cristiana” (*Ibid.*, p. 93).

Tercero, surge la cuestión de si hay espacio para la abstención de la empresa cultural. Realmente, puesto que el mandato cultural llega a todos los hombres esto sería equivalente de una renuncia a Cristo, constituiría indigencia voluntaria, y es pecado delante de Dios. Pues toda criatura de Dios es buena y santificada por la Palabra (Dios hablándonos) y por la oración (nuestro hablar hacia Dios). La renuncia a la participación cultural simplemente porque sí siempre es pecaminosa; sin embargo, puede ser un mal necesario debido a las exigencias de la guerra. El Cristiano tiene una doble carga que llevar debido a los hijos infieles del Padre que buscan su propio placer y se

rehúsan a trabajar en la viña. Schilder usa el ejemplo del mundano que paga cincuenta centavos por una pobre película, mientras los creyentes trabajan duro para ahorrar la mitad de eso para la gran tarea de la misión. También son llamados a establecer iglesias Cristianas, y también escuelas, universidades, casas publicadoras, sanatorios, etc., Cristianos. De allí que los hijos fieles estén sobrecargados de trabajo debido a que sus hermanos infieles rehúsan al Padre su servicio. Así, puede que haya un heroísmo Cristiano en esta actitud negativa (ascética) hacia la cultura si los creyentes buscan realizar la voluntad de Dios al entrenarse para la batalla espiritual. “Un pueblo Cristiano, sosteniendo sus propias escuelas de educación superior, enviando misioneros y cuidando a sus pobres, que le fueran dejados por Cristo, salvándoles así de las garras del absolutismo estatal (aquel pionero del anticristo), haciendo otras mil obras de obligación divina, y debido principalmente a esto no será capaz, por ejemplo, de proyectar un imponente escenario teatral Cristiano, supongamos que fuese posible, o de realizar una amplia organización Cristiana del carácter estético y artístico, tal pueblo es, no obstante, una comunión heroica” (*Ibid.*, p. 96). Tal abstención es auto-negación por la causa del reino (cf. Mat. 19:12 donde Jesús dice que están aquellos “que se hicieron a sí mismos eunucos por causa del reino de los cielos”).

Cuarto, es falta de espíritu crítico hablar de la cuestión cultural como pertinente a la gracia común, pues no solamente se nos permite sino que se nos manda a cultivar y sojuzgar la tierra. No debiésemos llamar “gracia” a los vestigios de los dones de la creación, y no podemos aceptar la designación Arminiana de la “luz natural” como

gracia común (*commune gratia*). En este sentido se debe señalar que Schilder, en su exposición del Catecismo de Heidelberg, ha producido la evidencia de que los Padres de Dordt ni Agustín usaron “gracia” para designar lo que el hombre tiene por naturaleza. Pero Pelagio reconocía como gracia aquello que había sido dado en la creación como una capacidad increada de la naturaleza humana. Los Pelagianos, dice Schilder, incluso llamaron a la ley “gracia” porque nos ayuda a no pecar. Y para confundir la verdadera gracia, a saber, la gracia salvadora de Dios en Cristo, los Pelagianos hablaban de la naturaleza racional del hombre, el don del libre albedrío, la ley y la doctrina como gracia. Agustín, por otra parte, quería reservar el término gracia para las obras de reparación (recreación) de Dios, puesto que este era el lenguaje de la Escritura.⁵

Schilder nos haría distinguir cuidadosamente entre la “luz natural” y *su uso*, lo cual Kuyper, a su juicio, no siempre hizo en su epopeya de la gracia común. En la visión de Kuyper la “misión” es reducida hasta convertirse en “permiso”; estamos preocupados con lo que le queda al hombre y estamos en peligro de caer en el optimismo cultural. Pues la naturaleza no le ha sido *dada* al hombre para disponer de ella a voluntad, sino que ha sido colocada a nuestro servicio en nuestro servicio a Dios, exactamente como el dueño coloca un barco bajo el mando del capitán para que trabaje para él en el negocio naval. En el caso de la cultura nuestro *puede ser* es nuestro *deber*, la capacidad y el gusto no determinan la norma, sino que todos reciben el

mandamiento de ser perfecta y completamente humanos (*Cris. y la Cult.*, pp. 97-101).

Quinto, la iglesia, de la cual Cristo es la cabeza, culturalmente debe ser tenida en gran reverencia. Pues en Cristo, Dios, el gran Recapitulador de la historia, integrará el gran total (cf. Efe. 1:10; Col. 1:20). La iglesia nunca puede convertirse en un centro de cultura, “una universidad levemente disfrazada” (Vriend, *op. cit.*, p. 29), sino que debe ser la más grande fuerza cultural indirecta (Schilder, *op. cit.*, p. 112).

Es más, en la cultura Cristiana la persona tiene valor solo en comunidad con Cristo, pero esto no es una dictadura en la que uno se convierte en un hombre-masa que pierde su personalidad. Cristo en su inimitable *Canon de Cultura*, el Sermón del Monte, se dirige al individuo. Uno que ha sido cortado de la Roca, que es Cristo, se distinguirá a sí mismo sin separación (I Cor. 2), y como sal de la tierra será salvado por el gran Guardador de la Casa en tiempos de decadencia cultural. La paradoja de la Escritura que prohíbe a los creyentes eludir a los pecadores del mundo (I Cor. 5:10) y sin embargo los llama a salir de Babilonia (Apoc. 18:4) se resuelve cuando uno recuerda que los Cristianos tienen una responsabilidad en el mundo aunque no son del mundo. Como se indicó antes, condenar a Babilonia, la ramera, no es condenar a la humanidad común (*sunousia*) sobre cuya base es practicada su prostitución. La tensión que surge de nuestro continuo conflicto con “este” mundo (el mundo que yace en pecado y que existe en el malo) y el mandamiento de nunca salir de “el” mundo, es el mismo que se obtiene entre nuestro destino de estar en contacto con los hombres

5. *Heidelbergische Catechismus*, IV (Goes, 1951), pp. 31-35.

(*sunousia*) y nuestra responsabilidad de tener compañerismo (*koinoonia*) (*Ibid.*, p. 114).

Finalmente, el filósofo cultural Cristiano tendrá que razonar más lógicamente a partir del concepto de llamado (idea de oficio) para que no vaya a intoxicarse con el optimismo cultural o a ser entontecido con el ascetismo cultural. Mejor dicho, incluso el hombre piadoso no puede descuidarse ni ser indolente, sino que debe cumplir su llamado, debe ser conciente de ser un portador de oficio – un oficial – con Cristo, profeta, sacerdote y rey, viviendo por la luz de la revelación de la Palabra. Pues la naturaleza no enseña nada, es enigmática, a menos que sea iluminada por la Palabra. Fue especialmente Calvino quien, a través de sus discípulos Ursino y Oleviano, nos ha enseñado a entender como la batalla del pecado y la gracia, de la obediencia y la desobediencia, es de capital importancia en la cultura (*Ibid.*, p. 117).⁶ Pues tenemos un Cristo, quien como rey observa no solamente como oramos, sino también como manejamos la pala, el martillo, el libro y la aguja, la escoba y cualquier instrumento con el que podamos trabajar, para obtener del mundo lo que Dios ha puesto en él. Los hombres reconocen la necesidad de la predicación escatológica y

de la teología, pero lo que necesitamos desesperadamente es una cultura escatológica. Pues el mundo ya no es un jardín de Dios (Edén) sino un lugar de trabajo, una arena para el combate, un terreno de construcción. El lugar para encontrar a Dios no es un sitio secreto donde el alma románticamente dispuesta practica la religión como una provincia aparte de la vida. Pero el foro de Dios es su terreno de trabajo, tan grande como el mundo; y en él está nuestro taller, fábrica y horno humeante, nuestra sala de estudio, toda área donde el hombre de Dios, enteramente preparado para toda buena obra, esté cumpliendo fielmente su llamado divino.

Tal obediencia en el proceso cultural activado por la fe tiene su recompensa en el hecho de que los colaboradores de Dios son formados y corregidos por el poder de Dios que refrena el pecado, de manera que puedan alcanzar la plenitud de su condición de hijos. E incluso los hijos indispuestos son hechos instrumentos de Dios; cada uno de ellos lleva su propia piedra para el gran edificio de la gloria de Dios.

* * *

Schilder evaluará el proceso cultural sobre la base de su valor escatológico y pedagógico. Pedagógicamente el obrero es calificado por las tensiones en el proceso cultural; de allí que el proceso no pueda ser catalogado como inútil. Los valores espirituales permanecerán aún después de que los trozos de la prueba de los colaboradores de Dios hayan sido fundidos en el fuego del último día. Esto nos conduce al otro término, la escatología, tomado por Schilder en su sentido literal de aquello que atañe a

6. *Catecismo de Heidelberg*, Día del Señor XII, PR 32, “Pues, ¿por qué te llaman Cristiano? Porque por la fe soy miembro de Jesucristo y participante de su unción, para que confiese su nombre y me ofrezca a Él en sacrificio vivo y agradable; para que en esta vida luche contra el pecado y Satanás con una conciencia libre y buena; y para que, después de esta vida, reine con Cristo eternamente sobre todas las criaturas.” Cf. *Himnario del Salmista* (Grand Rapids, 1934), sección litúrgica, p. 27.

las últimas cosas.⁷ El valor real de la cultura no atañe a las cosas producidas, como piezas de arte e invenciones modernas, sino en preparar, por medio de la fluctuante tensión del proceso, la arena para Cristo y para el anticristo. Y a través de todo ello Dios está en pos de su propósito de alcanzar su más grande pieza de arte – a saber, el triunfo del último de sus elegidos sobre el mundo, en el poder de Jesucristo (*Ibid.*, p. 305).

En este sentido se debe observar que Schilder repudia la concepción de Kuyper de que la gloria de las naciones entrará a la nueva Jerusalén. Él hace esto sobre bases exegéticas, primero que todo, citando el comentario del Dr. S. Greijdanus sobre Apocalipsis (21:24) en el sentido de que este proceso ocurre en la presente dispensación, cuando aquellos, de entre los nobles de la tierra, se arrepienten, traen sus tesoros culturales a los pies de Cristo, lo cual tendrá su efecto en la eternidad (*Ibid.*, p. 291-92). Segundo, se rechaza la idea de que un germen de la cultura debiese ser transmitido sobre la base de que Kuyper basa su argumento sobre la analogía del cuerpo que es levantado en la resurrección (cf. I Cor. 15). Pero también esto, según el Prof. F. W. Grosheide, comentarista sobre Primera de Corintios, no es permisible, pues no es posible pensar acerca del cuerpo natural que fue sepultado como la semilla del cuerpo espiritual que es levantado. Además, hay un mundo de diferencia entre las aventuras de un *cadáver*, ¡y aquellas de los *productos culturales*! Kuyper se ha complacido en una analogía peligrosa de comparar los incomparables (*metabasis eis allo genos*) (*Ibis.*, pp. 293-94). En lugar de pensar acerca de la

frase, “y los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella” (Apoc. 21:24), como un acto final en las actividades de la “Jerusalén aún no celestial” o como el acto inicial del nuevo estado de cosas en la Jerusalén celestial, Schilder cree que esta frase es descriptiva de una fase en el proceso de la llegada y desarrollo de la Jerusalén de Dios en el tiempo (*Ibid.*, p. 294).

Un argumento extra de Schilder en contra de la idea de los reyes llevando cualquier cosa a la nueva Jerusalén es el hecho que los santos serán pasivos en el proceso de la resurrección y que Dios los introduce por su gracia catastróficamente. Y además, ¿qué pudiera el hombre desear llevar?, pues su cuerpo ha sido radicalmente cambiado. Hombres y mujeres como tal no tendrán existencia en el cielo puesto que serán como los ángeles de Dios. Entonces, ¿a qué propósito servirán las riquezas de la cultura erótica del hombre? Después que el mundo pase a través del fuego del juicio, ¿qué *germenes* quedarán? De esta forma Schilder se pronuncia con esta lírica declarando anticuada la épica de Kuyper.

El concepto crucial en la filosofía de la historia de Schilder es aquel del punto catastrófico en el tiempo, en el cual es introducido un nuevo estado de cosas, no solo en el clímax de la historia, en la resolución final del juicio, sino ya en el período de la creación (*Ibid.*, pp. 64, 67, 298, et al.). El cielo es el mundo de Dios, pero, pero si lo vemos como un mundo totalmente ajeno, no hemos hecho justicia a la encarnación, que desde el centro de la historia controla su fin y está involucrada en el principio. Ahora en este mundo, que en el principio fue un mundo de rectitud, la perfección no hubiese llegado por medio de un proceso

7. *Wat is de Hemel*, p. 67.

evolutivo sino solo por un salto catastrófico, un cambio repentino en un punto del tiempo. Este procedimiento de Dios ha estado enclavado en la estructura de la historia, dice Schilder (*Ibid.*, p. 64). En realidad, dice él, en este punto tememos caer en la fantasía, pero cualquier cosa que se pueda derivar de la Escritura, por medio de una buena y sana deducción, debiésemos aceptarlo como verdadero con todas sus implicaciones.

Schilder razona que el mundo del cielo, de perfección y de plenitud para el cual el hombre fue creado, no es una nueva creación sino simplemente una creación purificada, renovada y perfeccionada. El segundo paso en el argumento es que Cristo y Pablo nos dicen que la sexualidad y la vida vegetativa pasarán puesto que no habrá matrimonio en el cielo ni fiambres para el vientre. Pero estos dos elementos solo parecen constitutivos de la existencia humana. Por lo tanto, y esta es la conclusión, el cambio de una vida sexual vegetativa a una en la cual no aparecen estos elementos debe ser agudo, catastrófico. Incluso en el proceso de la creación, asevera Schilder, se siguió esta técnica, de manera que algo nuevo fue añadido cada día, trascendiendo y transformando lo que había precedido. Sobre la base del primer acto creativo de producir materia de la nada, Dios, por el método de conmoción, produjo un nuevo prodigio en cada mañana sucesiva de la semana de creación (*Ibid.*, p. 299). Un día no fue acoplado al siguiente por medio de la evolución gradual sino anexado en sí mismo a los resultados del precedente de manera convulsa y repentina. El caos aparente (aquel que todavía no había sido ordenado) fue transformado en el cosmos; la tierra y las aguas fueron sepa-

radas y, en cada mañana sucesiva, fue añadido algo nuevo por lo cual el mundo previamente creado fue hecho utilizable a su ley de vida. Así el hombre, creado en el sexto día, fue llamado a trabajar con todas sus fuerzas y a amar con todo su corazón, hasta que Dios viniera como un ladrón en la noche a introducir catastrófica y repentinamente su Sabbath eterno, una mañana eterna de fructificación y perfección.

El pecado no ha estropeado los métodos de operación de Dios. Entonces, ¿por qué debiésemos ver las cosas de manera diferente cuando la regia tarde del día del Señor se acerque, y la semana del mundo deba retirarse para dar paso a la mañana eterna? Cuando, por lo tanto, el Señor haga nuevas todas las cosas, ¿que nadie se acongoje por la pérdida de productos culturales! ¿Fue una pérdida cuando el caldo de líquido y polvo fue separado en mares y tierra seca? Schilder afirma que preguntar es contestar.

Debemos tener cuidado de la axiología Humanista al hablar de cultura. Cuando los soles, las estrellas y las lunas caigan del cielo, ¿qué significado tendrá el *germen* de la cultura? ¿Y acaso el *Logos* no está siempre ante la presencia de Dios? ¿Y no se regocija Dios en la obra de sus manos? Por cierto, en este mundo, todas las cosas son para la iglesia, pero con seguridad esto no es lo último, puesto que culturas enteras han existido y han pasado sin haber afectado la iglesia. La iglesia es solamente penúltima. Se debiese recordar el propósito real de la cultura, puesto que es Dios quien hace la historia y ha hecho todas las cosas para sí mismo, pues todo es de Cristo y Cristo, de Dios (*Ibid.*, pp. 300-7).

* * *

Al tratar de evaluar la contribución de Schilder a la cultura Calvinista, es difícil ser completamente objetivo. Uno está tentado a decir, con John Vriend, que “excepto en ciertas ideas sobre la gracia común estoy en cordial acuerdo con el impulso básico del argumento” (*Op. cit.*, p. 29). Sin duda muchos estarán de acuerdo que nuestro punto de partida debiese ser el concepto del hombre como portador del oficio, el oficial de Dios, llamado y calificado a conducir este mundo por medio de su cultivo hasta hacerle fructificar. Esta es la médula del asunto, el *abc* de una filosofía Cristiana de la historia.

Sería un asunto trágico si, sobre la base de la disposición eclesial de Schilder, una cuestión muy debatible sobre una forma particular de gobierno, la comunidad Reformada fallara en reconocer la brillante contribución y radicalmente Calvinista de este profeta poéticamente dotado, lanzando así al bebé junto con el agua del baño. Es más que la hora para estudiar con una mente abierta y con anticipación entusiasta las obras verdaderamente masivas y épicas de este valiente apologista de la fe una vez dada a los santos.

Sin embargo, uno no debiese descuidar lo que otros han escrito criticando las tesis de Schilder. A. A. Van Ruler se opone a la tesis básica de Schilder diciendo que debiésemos ver el mundo principalmente como un objeto de maldición y no como un instrumento de la auto-glorificación de Dios. Además, bajo la influencia de Kierkegaard y Barth, Van Ruler quiere mantener una antítesis entre Dios y el mundo, no meramente entre Dios y el pecado. Uno no

puede estar de acuerdo con estos señalamientos críticos, especialmente si se ha nutrido de la interpretación Calvinista de la Escritura. La acusación de que la obra expiatoria de Cristo se torna periférica debido al énfasis de Schilder en el cumplimiento de Cristo del pacto de obras como el gran hombre cultural, no es lógicamente defendible cuando uno recuerda la obra masiva de tres volúmenes de Schilder sobre los sufrimientos de Cristo, en la que discutió la resistencia de Cristo de la maldición catastrófica. Un hombre no puede volver a declarar la totalidad de su posición en toda coyuntura. En el análisis final, Van Ruler resume sus objeciones en un punto cuando dice que Schilder identifica lo soteriológico con lo culturalmente teórico.⁸ Con esto quiere decir que Schilder mira a la religión como cultura, y a la gracia particular como creación continua. Sin embargo, le da crédito a Schilder por su sano énfasis Cristológico.

Puede concederse que algunas veces Schilder crea la impresión de que la religión completa consiste de la restauración del hombre a su servicio cultural a Dios, pero esto es una exageración. Y es exactamente el gran servicio de Schilder el que nos hace ver que la religión no es una cuestión del alma separada con Dios, sino de hacer la voluntad del Padre en nuestro llamado diario. En este punto Schilder da gran crédito a Kuyper. Él reconoce que es Kuyper quien le ha enseñado a sus discípulos a decir “sí” al universo creado y al llamado cultural del hombre, al mismo tiempo que se le da la espalda a todo ideal enfermizo de piedad. Si Schilder está en lo correcto al analizar la

8. A. A. Van Ruler, *Kuyper's Idee Eener Christelyke Cultuur* (Nijkerk, s.f.), p. 15.

relación original del hombre con Dios como una relación de responsabilidad pactal, entonces la restauración del hombre para con el Padre por medio de Cristo no puede ser nada menos que esta meta de ser un colaborador con Dios en todas las esferas de su actividad cultural.

El rechazo de Schilder de la explicación de Kuyper de la cultura humana sobre la base de la gracia común, mediante la cual este último establece una especie de meta secundaria en la historia, debiera ser aplaudida. Schilder describe como abstracción y especulación la idea de Kuyper de que sin gracia común el mundo hubiese perecido inmediatamente. Esto también es digno de encomio.

Sin embargo, debiera ser claro que Schilder no ha sido capaz de evitar el error que señalara en su genial maestro y contra el cual nos advierte. Concluir que el primer mundo hubiese entrado en su estado de perfección por una resolución catastrófica es especulación tanto como la idea de Kuyper de que sin la gracia común el mundo se hubiese deshecho. Pues en ambos casos se hacen proyecciones que van más allá del conocimiento que el hombre tiene del consejo de Dios, pues solamente es posible lo que Dios ha decretado.⁹ Es más, Schilder es culpable de razonamiento abstracto cuando está dispuesto a conceder que Dios ama toda condición de criatura, pero niega que exista cualquier favor de Dios hacia los pecadores no elegidos. La condición de criatura es una abstracción pura y como tal no puede encontrarse en ninguna parte en el mundo de los hombres.¹⁰ Y constituye una

diáfana violencia exegética negar que Mat. 5:44, 45 y su pasaje paralelo hable del amor de Dios hacia todos los hombres.¹¹

Por otro lado, es digna de alabanza la advertencia de Schilder en contra de la doctrina del terreno de la gracia común, como si esta ofreciera un terreno neutral de operación entre el Cristiano y el no Cristiano. El Dr. S. J. Ridderbos puede estar en lo correcto en su disertación en el sentido que Kuyper nunca se propuso formular una especie de zona neutral con su terreno de la gracia común.¹² Sin embargo, no es convincente cuando el autor razona que a través de un pleno reconocimiento de la gracia (*gratie*), aquello que es mutuo entre creyentes y no creyentes llega a considerarse con un enfoque más agudo, y de allí la expresión “terreno de la gracia común,” no necesita levantar aprensiones (*Ibid.*, p. 312). Pero esta argumentación es válida solamente en la atmósfera de la especulación Kuyperiana. Lo que se asume es que el mundo hubiese sido destruido de no ser por la gracia común. Si por otro lado uno cree que el propósito eterno de Dios de glorificarse a sí mismo en y a través de la salvación de los pecadores en Cristo es la motivación de la historia, y que esto mantuvo al mundo funcionando después de la Caída; si uno cree que la imagen de Dios, la luz interior, la razón, la moralidad, etc., son dones de la naturaleza, parte del equipamiento ontológico del hombre, parte de la estructura de su humanidad, entonces la

9. Cf. E. E. Zetterholm, “La Cruz Inevitable,” *Antorcha y Trompeta*, VII, 5 (Oct. 1957), pp. 17-19.

10. Cornelius Van Til, *La Gracia Común* (Filadelfia, 1947), pp. 24-33.

11. John Murray, “La Gracia Común,” *Westminster Theological Journal*, V (Nov. 1942), pp. 1-28.

12. *Theologische Cultuurverhouding van Abraham Kuyper*, (Kampen, 1947), p. 312.

idea de un terreno de gracia común queda vacía de significado. Además, es una idea verdaderamente peligrosa, porque es popularmente usada por los optimistas culturales para derribar la antítesis. Y, como señaló el Dr. Vollenhoven, hay un gran peligro de que los hombres piensen en una dualidad en su propio ser, viviendo en un momento en el ámbito de lo común y en otro tiempo en aquel de la gracia especial. Esto sería nada más y nada menos que un retorno a la posición Católico Romana con respecto a la naturaleza y la gracia.¹³ Por lo tanto sería mucho mejor no hablar de dos terrenos sino de los objetivos de la gracia común y de la gracia especial.

Sin duda el Dr. Ridderbos (*Op. cit.*, p. 312) está en lo correcto cuando sostiene que Schilder ha malinterpretado la afirmación de Kuyper de que el Calvinismo fue incapaz de desarrollar un estilo de arte que le fuera propio porque la religión en su desarrollo más alto se desprende de su vestimenta de arte. El hecho es, como Ridderbos señala, que Kuyper está usando el término “religión” en el holgado sentido de “adoración,” aquello que atañe a los ejercicios del culto. Es cierto que Kuyper no es claro en este punto (*Calvinismo*, pp. 145-55), pero Kuyper sí fue abundantemente claro de que no toleraría ningún divorcio entre religión y arte, y demuestra con alguna pasión el efecto del Calvinismo en el Arte en su propio país (*Ibid.*, *passim*).

Con respecto a la interpretación Schilderiana de la historia como pura prolongación, como el sustrato neutral para la mitigación tanto de la gracia como de la ira,

13. D. H. Th. Vollenhoven, *Het Calvinisme En De Reformatie Der Wijsbegeerte* (Ámsterdam, 1933), p. 47.

parecería que este es otro ejemplo de razonamiento abstracto. Como señaló Berkouwer en su estudio sobre la providencia, Schilder está procediendo aquí a partir del consejo eterno y del propósito final, en lugar de hacerlo desde Dios hablando a los hombres en sus relaciones históricas.¹⁴ Pero, ¿cuáles son los hechos del Evangelio y de la revelación de Dios a su pueblo en la historia? De tal manera amó Dios al mundo que dio a su único Hijo. Ciertamente es verdad que Dios en su soberanía y según su consejo prosigue con el mundo, pero todo el impulso del Evangelio es el amor de Dios por su pueblo, a quien salva en y a través de Jesucristo. Berkouwer está en lo correcto, de que la prolongación del tiempo, el desarrollo de la historia, no ha de ser explicado como un balance entre el desarrollo de la bendición y de la maldición, de la gracia y de la ira. Al menos en ese sentido no debiésemos hablar de la igualdad del estado de condición última de los decretos.¹⁵

Sin embargo, debe entenderse claramente que aquellos que se adhieren a la ultimidad de los decretos de la elección y la condenación no niegan la centralidad de la doctrina de la redención en la Escritura; sino que están interesados en mantener que la condenación es igualmente un asunto de decreto soberano y eterno lo mismo que la elección, que los hombres son en última instancia salvados o no salvados en virtud del hecho de que Dios lo quiso y que no hay antecedente a la voluntad de Dios.¹⁶ La aflicción eterna de los pecadores no se debe, en el análisis final, a sus propias elecciones

14. G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studien – De Voorzienigheid Gods* (Kampen, 1950), pp. 83ss.

15. G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 200-58.

16. Juan Calvino, *Institución*, III, 23, 5.

libres sin referencia a la preordenación de Dios. En este punto el Prof. Berkouwer¹⁷ y algunos de sus discípulos se desvían de Calvino, quien creía, sobre la base de la Escritura (Prov. 16:4; Rom. 9:21-22), que algunos hombres son creados para que revelen la justicia de Dios en su condenación. Pues Calvino enfatiza especialmente la soberanía de Dios en la condenación (*Ibid.*, III, 22, 11; 23, 1).

Calvinista, en particular, debe agradecer a Dios por esta voz sonora llamándola al cumplimiento del mandato cultural como el servicio a Dios, de quien somos colaboradores por gracia.

Finalmente, ¿cuál ha de ser el veredicto de uno acerca de la cuestión incómoda del valor eterno de la cultura? Pareciera que Schilder ha descalificado efectivamente la formulación de Kuyper, a saber, que el *germen* de nuestra cultura presente entrará a la nueva Jerusalén, a pesar de que el Dr. S. J. Ridderbos esté en lo contrario. Esto lo ha hecho sobre fundamento tanto exegético como dogmático. Es cierto, claro, como Ridderbos proyecta la posición de Kuyper, que la cultura tiene un significado eterno (*Op. cit.*, p. 313). ¿Pero cuál cultura? *Es gibt kein reine cultuur!* ¿Quisiese alguien defender la posición de que los *gérmenes* de cualquier parte de la cultura impía de este presente mundo malo van a entrar a la santa ciudad, en la cual estará el tabernáculo de Dios con los hombres? ¿Qué quiere decir “significado eterno”? Pareciera ser que Schilder está aquí sobre bases exegéticas más seguras que Kuyper.

En general, entonces, parece que Klaas Schilder le ha hecho un gran servicio a la iglesia de Jesucristo al presentar su concepción de cultura como emanando del mandato dado en el Paraíso. La comunidad

17. G. C. Berkouwer, *ibid.*, pp. 207 ss.; J. Daane, “El Principio de la Ultimidad Igual de la Elección y la Condenación,” *The Reformed Journal*, Nov., 1953.

Parte 3

Consideraciones Básicas para una Definición

CAPÍTULO X

LA AUTORIDAD DE LA ESCRITURA EN LA CULTURA CALVINISTA

La cultura, como hemos visto, es la expresión de la religión de un pueblo en la conquista de la naturaleza y en el cumplimiento de su llamado en la tierra. Toda religión depende de la revelación y vive por la autoridad. Históricamente el Cristianismo ha aceptado la revelación especial de Dios puesta por escrito en la Biblia como la autoridad final. En esta formulación el acto de revelar se distingue del registro de la revelación, pero, para todos los propósitos prácticos, la iglesia a lo largo de la historia ha aceptado las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento como la Palabra del Dios viviente. El Calvinismo, también en sus aspectos culturales, propone continuar en esta posición histórica, no dispuesto a aceptar la iglesia, o la conciencia religiosa, o algún otro sustituto en lugar de la Palabra.

El Calvinista sostiene que la Palabra de Dios tiene la autoridad final y absoluta, y que es clara y suficiente en todo lo relacionado a la fe y a la conducta. Constituye el punto de referencia final para el pensar, la voluntad, el actuar, el amar y el odiar del hombre, para su cultura lo mismo que para

su culto. Una cultura piadosa busca conocer y realizar la voluntad de Dios, quien es creador y Señor. La pregunta de los discípulos a Jesús, “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna” (Juan 6:68), es aquí aplicable. ¿Cómo podría el hombre, quien es finito, conocer el propósito de su existencia sin la revelación del creador? Puesto que la cultura es una cuestión de fines y significados, y estas a su vez dependen de los orígenes y de la naturaleza, ¿cómo llegaría el hombre alguna vez a un verdadero entendimiento de sí mismo, del mundo, y de su lugar en el cosmos, sin la revelación? Job verdaderamente planteó la gran pregunta, “¿De dónde, pues, vendrá la sabiduría?” (Job 28:20). Dios es la fuente de todo conocimiento y sabiduría. El temor del Señor es el principio de la sabiduría (Prov. 9:10). La cuestión más inquietante y atormentante de nuestra cultura Occidental es exactamente esta preocupación por el significado de la vida, significado a través del cual el hombre se vuelve consciente de la totalidad de su existencia.

La crisis misma de nuestra cultura Occidental, según Tillich, es la ansiedad

por el sin sentido que la acosa. Esta es la “ansiedad por la pérdida del interés por lo último, de un significado que dé significado a todos los significados. Esta ansiedad es causada por la pérdida de un centro espiritual, de una respuesta, por muy simbólico e indirecto que sea, a la cuestión del significado de la existencia.”¹ Pues significado implica totalidad y propósito. En tanto que el hombre tenga que ver solo con los detalles, con los muchos fenómenos, su mente no está en reposo; pues hay dentro de él una urgencia, un fuerte impulso, de ver la unidad tras la diversidad, de encontrar el uno entre los muchos. Brunner llega tan lejos como para decir que “el significado es, por lo tanto, un factor fundamental de la cultura y la civilización. No solo eso, uno puede incluso decir que la cultura es la materialización del significado. La cultura es la creación de unidades que existen solo para el espíritu.”² Pero el Profesor Dooyeweerd le supera cuando sostiene que el significado es el modo de todo ser creado. “*Significado* es el *ser* de todo lo que ha sido *creado* y de la naturaleza, incluso del estado o ser individual. Tiene una *raíz religiosa* y un *origen divino*.”³

Existe especialmente un aspecto de la cultura del hombre que se ocupa de los significados, y es una reflexión de todo lo que el hombre busca lograr y realizar. Nos referimos a la filosofía. Pues el carácter apropiado del pensamiento filosófico, del cual no se puede hacer caso omiso jamás con impunidad, “es el pensamiento teórico dirigido a la *totalidad del significado* de nuestro cosmos temporal” (Dooyeweerd, *op. cit.*, p. 4). Sin embargo, esto requiere una auto-reflexión crítica, lo cual fue reconocido por los antiguos. Fue expresada en la máxima: “Conócete a ti mismo,” escrita sobre los portales de la escuela de filosofía de Aristóteles. Esta auto-reflexión crítica es importante porque la filosofía es siempre impulsada por un ser que trasciende el proceso del pensamiento teórico. El “yo” involucrado en el pensamiento filosófico (la empresa cultural) debe elevarse por encima del proceso en el que está involucrado y aún así estar envuelto en la totalidad del significado. Por lo tanto, no existe un punto de partida neutral, puramente teórico, en la filosofía y en la cultura como un todo. El intento del hombre de entrar la totalidad del significado no surge a partir del pensamiento científico auto-suficiente sino de las profundidades religiosas del corazón, el cual no puede ser neutral. Dooyeweerd se refiere al punto de partida de la filosofía y de toda cultura por el término punto de Arquímedes (*Op. cit.*, pp. 4-21). El término se deriva de Arquímedes, un físico Griego (ca. 250 A.C.), quien supuestamente declaró que si se le diera un *pou sto*, un lugar fijo externo a la tierra, sería capaz de moverla. Ningún hombre puede salirse de su propia piel; esto es, nadie puede librarse de la subjetividad del ser interior. No obstante, el hombre necesita un punto de observación por encima de la diversidad en

-
1. Paul Tillich, *El Coraje de Existir* (New Haven, 1952), p. 47.
 2. Emil Brunner, *Cristianismo y Civilización* (New York, 1948), I, p. 61.
 3. H. Dooyeweerd, *Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico* (Filadelfia, 1955), pp. 4-21, de la que se ha escrito una introducción popular escrita por J. M. Spier, tr. por D. H. Freeman, “*Una Introducción a la Filosofía Cristiana*” (Filadelfia, 1954), cf. pp. 1-24. También cf. K. J. Popma, “Het Uitgangspunt van de Wijsbegeerte der Wetsidee,” en *De Reformatie van het Calvinistisch Denken*, ed. por C. P. Boodt (‘S Gravenhage, 1939), pp. 7-33.

el cosmos, un punto que en sí mismo trasciende el pensamiento teórico.

Tal punto de Arquímedes, según el Profesor Dooyeweerd y su escuela de filosofía Cristiana, se halla en el corazón, pues de él mana la vida (Prov. 4:23). El corazón forma el punto de concentración del ser del hombre; es la raíz religiosa de su existencia. Trasciende todas las funciones vitales y separadas a través de las cuales se expresa a sí mismo, como por ejemplo, el sentimiento, el pensamiento y la fe. Por el acto de la regeneración por medio del Espíritu de Dios, el corazón conoce la verdad y es liberado de su apostasía. De esta forma la vida total del hombre es redirigida. Pablo testifica de esto jubilosamente, “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es” (II Cor. 5:17). Pero “no es posible dar una definición conceptual científica del corazón, porque como el centro de toda nuestra existencia, el corazón es la más profunda presuposición (creada) de nuestro pensamiento” (Spier, *op. cit.*, p. 16). Es a través de la fe que el hombre recibe la revelación de Dios en este punto. El creyente acepta humildemente lo que Dios revela en su Palabra en lo concerniente a la verdadera naturaleza del hombre, su origen y su destino. También la relación pactal del hombre para con su creador, la religión, la cual determina su cultura, es un asunto de revelación. Esta relación y su revelación trascienden la percepción teórica, pues ellas constituyen la presuposición de toda la especulación filosófica del hombre y de su empresa cultural. Y la razón por la cual no puede haber neutralidad es por el hecho de que el hombre en su corazón o está vinculado con Dios y su Palabra o a algún ídolo, un dios falso proyectado por la imaginación del hombre.

Además, es argumento de los Calvinistas de que lo que aquí ha sido afirmado se aplica no solamente a él mismo, sino que es igualmente cierto del no Cristiano en su empeño cultural. Pero puesto que su corazón no pertenece a Cristo y no participa de su unción,⁴ trata de separarse a sí mismo de la revelación de Dios. Como consecuencia no conoce la Verdad, la cual hace al hombre libre (Juan 8:32). Por tanto, el corazón apóstata del no creyente busca paz y seguridad en algún aspecto del mundo creado, el cual es entonces deificado y adorado. Tal deificación de los poderes de la naturaleza ocurrió entre los Cananitas, mientras que los Griegos deificaron los poderes culturales del hombre en su sociedad de dioses sobre el Monte Olimpo. Hoy el hombre deifica su propia razón y poder a través de la adoración del gran dios, la Ciencia. La parte trágica, desde el punto de vista de la auto-evaluación crítica, es el hecho de que la cultura no-Cristiana en su filosofía rehúsa reconocer su punto de partida religioso. Esta resistencia a considerar los límites de su propia filosofía y cultura describe gráficamente la naturaleza carente de espíritu crítico de toda la filosofía no-Cristiana inmanentista.⁵ Pues el pensamiento no-Cristiano comienza por deificar algún aspecto de la realidad, a saber, en la cultura contemporánea, el poder de razonamiento del hombre. De esta forma, el hombre moderno, al convertir en absoluto el

4. Cf. *Catecismo de Heidelberg*, Día del Señor 12, p. 32.

5. H. Dooyeweerd, *Problemas Trascendentes del Pensamiento Filosófico* (Grand Rapids, 1948), que constituye una investigación en las condiciones trascendentales de la filosofía. Dooyeweerd sostiene que “una teoría no preenjuiciada es excluida por la naturaleza misma del pensamiento teórico.”

pensamiento científico, la voluntad por el poder o el coraje de ser, vuelve su corazón hacia la apostasía en lugar de hallar reposo en Cristo, quien da reposo al cansado (Mat. 11:28). Esto es característico de toda inmanencia (aquello que reside en el interior) filosófica y cultural; está perdido dentro de su esfera, como afirmó Calvino con respecto a Platón.

El otro aspecto del significado concierne a la finalidad o meta por el cual un acto es iniciado y una vida es vivida. La cultura Calvinista señala por encima y más allá de sí misma. El arar un campo y la siembra del mismo para recoger una cosecha de trigo, el forjado de un martillo y la preparación de las tablas para la construcción de una casa, ambas tienen significado para la satisfacción de la necesidad física del hombre. Y debe concederse que mucho de la muy variada actividad del hombre tiende hacia la auto-preservación y la propagación de la raza.⁶ Pero este es solamente el sustrato biológico de la existencia espiritual del hombre quien busca seguridad más allá del tiempo, puesto que el espíritu del hombre se halla en inquietud hasta que halle su reposo en Dios, como señaló Agustín. Y es en este punto donde se mezclan el propósito y la totalidad del significado, a saber, en el servicio a Dios. Este es el fin principal y el gozo del hombre, hacia el cual es llamado en Cristo, el Renovador de la creación y de la cultura. Pues el Hijo de Dios ha sido ungido para ser el Cristo, el segundo Adán, y como tal es el Renovador de todas las cosas. En Él todas las cosas son reconciliadas con Dios de manera que la cultura del hombre una vez más se torna un panegírico para Dios

(cf. Spier, *op. cit.*, p. 19). Esta solución Cristiana del problema del significado dio una vez estabilidad y homogeneidad a la cultura de Occidente, pero el rechazo de esta visión ha lanzado a la cultura Occidental en una confusión de la cual no ha emergido todavía. Pero la solución Calvinista es la única alternativa real a la filosofía de la desesperación apoyada por Heidegger y Sartre, y la cultura deshumanizante del Nazismo y del Comunismo, los partidarios del totalitarismo político. Pues si Dios está muerto, como Nietzsche afirmó tan confiadamente, entonces el *Coraje de Ser*, por el cual abogaba Paul Tillich, es peor que silbar en la oscuridad, pues los terrores que hacen que los corazones de los hombres desmayen de temor no son imaginarios sino reales. Realmente es una cosa espantosa caer en las manos de un Dios vivo (Heb. 10:31). Sin embargo, el hombre no está dispuesto a pagar el precio que se debe pagar para obtener la plenitud de significado y la totalidad por la cual suspira, a saber, el arrepentimiento. El hombre moderno rehúsa creer el Evangelio, que es la revelación e interpretación autoritativa de Dios, que provee la verdadera perspectiva de la cultura como significado.

Entonces, la moderna cultura no Cristiana es crítica de las Escrituras, puesto que, según su estándar, ellas simplemente encarnan una tradición humana. Su propia carta de libertad, que elogia la soberanía de la personalidad humana y reverencia la autonomía de la mente del hombre, prohíbe cualquier otro rumbo. Sin duda su concepción de que nada humano está más allá del rango de la crítica del hombre es válida; pero los creyentes no aceptamos la implicación de que las Escrituras Cristianas sean

6. Cf. Brunner, *op. cit.*, I, pp. 62-67.

un documento de origen meramente humano. Hacer esto sería rendir la totalidad del sobrenaturalismo Cristiano, lo que presagia el fin del Cristianismo mismo. Sin embargo, debe notarse como una triste reflexión sobre el Cristianismo histórico, que muchos que se llaman a sí mismos discípulos de Cristo niegan la relevancia de la Escritura, haciendo de la experiencia religiosa la corte final de apelación. En un sentido, esto es cierto de todos los movimientos pietistas que se alejan del mundo en una negación Anabaptista, entre quienes K. Barth también encuentra un lugar. Pero aún entre aquellos que creen en la realidad presente del reino como la esencia del Evangelio, la Biblia no tiene, en gran medida, ninguna relevancia. Los tales son no solamente los liberales de antaño quienes afirmaban que la experiencia de dos guerras mundiales les había hecho escarmentar y ha purgado la levadura de su fe evolucionista en la perfectibilidad del hombre, sino también una hueste de liberales más nuevos y semi-Barthianos como Caillet,⁷ quien coloca la autoridad en la iglesia. Luego están eruditos como Tillich, Corner, Meland, los Niebührs, ninguno de los cuales toma seriamente la Palabra de Dios como autoritativa para el hombre como ser cultural. Para la mayoría de este último grupo la Escritura habla solo simbólicamente, de manera que nunca tiene un mensaje literal. Además, postulan una gran separación entre Dios y el hombre como criatura. Sin embargo, la Escritura describe a la criatura como teniendo compañerismo con su Dios. Habla del pecado como el divisor por el cual la tierra fue maldecida y el hombre se volvió un

extraño y un exiliado de Dios.

El Calvinista, por otra parte, no toma la visión estrecha de que la Escritura meramente revela el camino para la salvación del pecado. Para él la Biblia es también su libro fuente como una criatura cultural. Esta delinea los principios guía para la totalidad de su ser. En la Escritura se establecen el origen, naturaleza y meta del mundo, el hábitat del hombre, y del hombre como portador de la imagen de Dios. Entonces, la Palabra de Dios no es meramente un correctivo, sino que es regulativa; sus principios básicos se deben convertir en elementos constitutivos en una filosofía cultural Calvinista. Claro, todo lo cual no significa que el Calvinista va a sustituir los hechos de la ciencia y de la historia con la Biblia. Si alguien se dedicara a la política o a la economía, la ciencia o al arte, naturalmente debe estudiar los hechos disponibles, cualesquiera que estos sean, y en cualquier lugar donde estén disponibles. Sin embargo, tal estudiante en cualquier campo en el que trabaje debe orientar su estudio por la Palabra, la cual es normativa y le da al hombre la verdad última acerca de todos los hechos. El Calvinista cree con su padre espiritual, Calvino, que Dios se revela a sí mismo en la naturaleza y en la historia y en la misma constitución del hombre mismo (*Institución*, I, 5, 6). Sin embargo, el verdadero significado de esta revelación no se entiende correctamente sin los anteojos de la Palabra de Dios (*Ibid.*, I, 6, 14). Esta necesidad se debe a los efectos objetivos, lo mismo que subjetivos, del pecado, a saber, la maldición sobre la tierra y la oscuridad que se afincó en la mente humana. Como consecuencia, hay necesidad de una nueva luz (la revelación especial) y de un nuevo entendimiento (iluminación a través del Espíritu). En rea-

7. *La Aproximación Cristiana a la Cultura* (New York, 1953), pp. 33, 46, 62, et al.

lidad Dios le comunicó su voluntad al hombre antes de la caída en el pecado, de manera que el programa de Dios les era conocido a nuestros primeros padres. Pero el pecado consistió en la rebelión del hombre contra la revelación autoritativa de Dios concerniente a la naturaleza de los eventos y las cosas. En su apostasía el hombre aceptó en su lugar la interpretación del diablo. Ahora, la Biblia sostiene que el hombre natural habita en oscuridad con respecto a su origen, llamado y destino. Por tanto, la Palabra es dada para presentarle al hombre caído el cuadro verdadero con respecto a sí mismo y su relación con Dios. El hombre debe aprender a darse cuenta quién era él en virtud de la creación, en quién se convirtió a través de la caída, y en quién se puede convertir por la gracia. En la relación pactal que llamamos religión, el hombre ha recibido un mandato cultural. Este nunca fue abrogado o abolido. En consecuencia es todavía válido para los quebrantadores del pacto que viven en rebelión, lo mismo que para los santos-pecadores, quienes ahora aman y sirven al Señor. Más allá de eso está el mandato misionero (la gran comisión) para todos aquellos que han sido restaurados para con el Padre, el llamado a predicar el Evangelio a todas las naciones, enseñándoles a guardar todos los mandamientos de Cristo.

Entonces, que nadie suponga que el Calvinista quiere usar la Biblia como un libro de texto para la ciencia, el arte, la política o alguna otra faceta de la cultura diversificada del hombre. El profeta Isaías nos dice que el agricultor aprende a preparar su parcela bajo la directa instrucción de su Dios (Isa. 28:24-29), mientras que David confiesa que Dios prepara sus manos para la guerra (Sal. 18:34). El hombre no nece-

sita una revelación especial para adquirir las artes de la agricultura o de la guerra, las técnicas de la ciencia y de las artes; estas cosas son aprendidas de la naturaleza a través de la inspiración del Espíritu. Moisés testifica que Dios, por medio de su Espíritu, les había dado a Bezaleel y a Aholiab talentos especiales de habilidades y destrezas al preparar el tabernáculo en el desierto, quienes estaban a cargo de un grupo especial de hombres sabios de corazón, “en quienes Jehová había puesto sabiduría y entendimiento para saber cómo hacer toda la obra para el servicio del santuario, según todo lo que Jehová había mandado” (Ex. 35:30 – 36:8). Y así es con toda la perspicacia cultural del hombre; los dones de Dios no están restringidos a los elegidos sino que también son dados a los hijos de Caín. De hecho, la simiente de Caín sobresalió en el alcance cultural al mismo principio del tiempo en la historia de la humanidad, cuando los hijos de Lamec iniciaron la cultura impía que llenó la tierra con violencia antes del diluvio. En resumen, para dividir el átomo uno no tiene que ir a la Biblia en busca de información científica o técnica.

Por otro lado, el hecho de que la Biblia no sea un libro de texto de ciencia no debe ser malinterpretado. No significa que la Escritura no tenga nada que decir con respecto a la ciencia o de que no tenga autoridad en asuntos que atañen a la cultura en general. Pues la totalidad del empeño cultural del hombre debe recibir su significado de Dios, quien debe revelar aquel significado a los hombres. Es Dios quien, en su consejo eterno, ha pre-interpretado o destinado el significado de toda cosa creada. Ahora, es la tarea cultural del hombre pensar los pensamientos de Dios a la manera de Él como ya había señalado Agustín,

mediante el cual el hombre cumple su oficio de profeta, sacerdote y rey. Y el Calvinista cree que un procedimiento verdaderamente científico es inteligible solo sobre la presuposición Cristiana de un creador soberano, quien se ha revelado a sí mismo a su criatura. Los principios de interpretación en operación en la ciencia y en toda la cultura o presuponen al Dios que se ha revelado a sí mismo en Su Palabra como Creador, Preservador y Juez final del mundo, o niegan, directamente o por implicación, el concepto escritural de Dios. Se reconoce que la ciencia trata con hechos, lo cual nadie negaría, no obstante estos no pueden ser separados de su interpretación. Es imposible pensar o discutir un hecho sin pensar sobre su relación con algo universal y con algún principio de interpretación. Entonces, la cuestión real, en toda filosofía de la historia y de la cultura, es qué tipo de universal puede proveer la mejor explicación de los hechos que son descubiertos y analizados. Es decir, ¿por cuál universal los hechos se tornan más significativos para el hombre como criatura religiosa y cultural? Y aquí nos vamos de regreso a la misma proposición discutida más arriba, a saber, la de la totalidad de significado y el problema del propósito en la cultura.

Debe afirmarse inequívocamente que dado que el Cristianismo es una religión histórica no es indiferente a los hechos de la ciencia y de la cultura. El creyente y estudioso Calvinista no halla reposo en una existencia compartimentada; busca la integración en la educación y en la vida. Nunca ha permitido la validez de la teoría de la verdad en dos niveles, en la cual lo que es cierto en cuanto a la religión puede no ser cierto científicamente. Su integridad intelectual no le permiten ir de la mano con la

mascarada liberal que niega la resurrección de Jesús de la tumba como un hecho físico y biológico mientras insiste en celebrar la Pascua de Resurrección con la iglesia de Dios, mientras espiritualiza el significado de la resurrección. En realidad, la resurrección de Jesús es una cuestión de hecho, un hecho sobrenatural, es decir, un milagro. ¡En este punto uno no puede escabullirse o equivocarse con impunidad! Pues uno no puede definir honestamente el milagro sin relación a la ley natural. La definición clásica de C. W. Hodge de que un milagro es un evento en el mundo exterior forjado por el poder inmediato de Dios va al punto. El Dr. Machen solía decir a sus estudiantes que un milagro suponía tanto la existencia del Dios del Teísmo como el orden regular de la naturaleza, involucrando las doctrinas de la creación y de la providencia. En un universo de casual un milagro sería una contradicción, y en consecuencia el modernista reduce el milagro a un evento casual en un universo dominado por la casualidad.⁸

La Biblia, para el Calvinista, tiene tanto autoridad histórica como normativa. Cree, primero que todo, que la Biblia es veraz en sus declaraciones de hecho; dice la verdad en los asuntos que registra acerca de Dios y su relación con este mundo y con los hombres. Ciertamente registra los hechos de la redención del hombre, que constituye la historia de los tratos de Dios con su pueblo pactal. La totalidad de la Arqueología y

8. Toda la discusión siguiente sobre hecho y presuposición es una reproducción de lo que he aprendido como estudiante de Apologética en el Seminario Teológico Westminster y puede encontrarse en las Notas de Clase mimeografiadas sobre *Apologética y Evidencias*, escritas y enseñadas por el Prof. Cornelius Van Til.

de las Evidencias bíblicas debiesen ser organizadas para confirmar este punto. Eso es claramente imposible dentro del limitado enfoque de este libro, pero los eruditos bíblicos ortodoxos han vindicado el carácter histórico de la Biblia.⁹ El Calvinista, junto con el apóstol Pablo, asume su posición sobre el carácter histórico del Cristianismo, el que solo puede ser determinado a partir de la Escritura. Pues Pablo afirmó con respecto a la resurrección de Jesús que si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe; estáis todavía en vuestros pecados. Luego, aquellos que han dormido en Cristo, han perecido. Si tenemos esperanza en Cristo solamente para los asuntos de esta vida, somos los más dignos de conmiseración de todos los hombres” (I Cor. 15:17-19). Esto es contradicho directamente no nada más por los críticos extremos sino también por los evolucionistas convencidos como el Prof. Albright en su brillante obra, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*. Su posición es la del empiricismo racional al tratar con los problemas históricos. Para él el aspecto sobrenatural del Pentateuco constituye un obstáculo para aceptar su veracidad histórica. Esta es la presuposición básica del Naturalismo evolucionista, que niega la intervención de Dios en los asuntos de los hombres y del cosmos. Con respecto a los milagros del Nuevo Testamento, dice “Aquí el historiador no tiene derecho a negar lo que no puede refutar.

Tiene un perfecto derecho para revelar los claros ejemplos de charlatanería, de credulidad o de folklore, pero en presencia de misterios auténticos su responsabilidad es detenerse y no intentar cruzar el umbral hacia un mundo donde no tiene el derecho de ser ciudadano.”¹⁰ Con respecto a la cuestión del suceso de un milagro el Dr. Albright es un agnóstico confeso, dado que los milagros pertenecen presumiblemente a un mundo donde el científico no tiene ciudadanía; no puede ni afirmar ni negar su carácter basado en los hechos sobre la base de su científicismo. Pero bien puede hacerse la pregunta: “¿Cómo puede el historiador develar milagros espurios, si el dominio total de lo sobrenatural se encuentra por fuera de su esfera?... La inconsistencia de esta posición se muestra también por el rol ridículo que le asigna al historiador. El historiador puede estudiar las coronas en el diente molar del gorila y compararlas con los dientes del *pithecanthropus erectus* con la visión de tender un puente en la brecha que se encuentra entre el hombre y los animales inferiores. Estas cosas se encuentran dentro de la esfera del historiador. Pero ‘el historiador no puede controlar los detalles del nacimiento y resurrección de Jesús y por tanto no tiene derecho a emitir un juicio acerca de su historicidad.’ ¿Qué podría ser más trágicamente patético, si esto fuese cierto? Los restos escasos del hombre de Java son evidencia histórica. Prueban que vivió y murió; y el evolucionista nos dice que murió hace 500,000 años. Pero la tumba vacía y los ángeles y las apariciones después de la

9. Cf. O. T. Allis, *Los Cinco Libros de Moisés* (Filadelfia, 1943); R. D. Wilson, *Una Investigación Científica del Antiguo Testamento* (Filadelfia, 1926); James Orr, *La Visión Cristiana de Dios y del Mundo*, una reimpresión (Grand Rapids, 1954); G. H. Clark, *Una Visión Cristiana del Hombre y de las Cosas* (Grand Rapids, 1952); C. Van Til, *La Defensa de la Fe* (Filadelfia, 1955).

10. Citado por O. T. Allis en *Los Cinco Libros de Moisés* (Filadelfia, 1943), p. 248, de la obra de Albright *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, p. 300.

resurrección y la ascensión desde el Monte de los Olivos, que establecen la verdad de las maravillosas palabras de Jesús que fueron dichas en la tumba de Lázaro, ‘Yo soy la resurrección y la vida,’ no son históricas. El historiador no puede tratar con ellas. Repetimos, ¿qué podría ser más patético? ¿Qué fiasco más grande que este podemos concebir? Los eventos más grandes y más trascendentales en la historia humana, si son ciertos, se declaran como no históricos. El historiador puede discutir la cuestión de si Sargón fue el hijo de Tiglat-pileser. Pero no puede discutir la cuestión de si Jesús nació de una virgen. Puede investigar la leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso; puede investigar la cuestión de si Frederick Barbarossa está durmiendo en alguna caverna en las montañas y tiene aún que despertarse para liberar a los Germanos en su hora de peligro. Pero el asunto muchísimo más importante de si Jesús de Nazareth fue declarado el Hijo de Dios con poder por la resurrección de entre los muertos – esta cuestión la debe dejar sin contestar. Qué rol más humillante le asigna esto al historiador. ¡Los actos supremos de la historia no son históricos!” (*Ibid.*, pp. 249, 250).

Esta cita más bien extensa ilustra la presuposición anti-escritural de hombre como Albright al interpretar los hechos de la revelación. El Dr. Allis lo llama patético, pero la Biblia, que es la Palabra de Dios, habla de tal procedimiento por el cual Dios es negado como locura. Para el Calvinista los hechos de la revelación, la revelación especial tal y como se encuentra en las Sagradas Escrituras, son los hechos fundamentales que le proveen al creyente la presuposición de toda su cultura. Esta

presuposición de fe será discutida más plenamente en el siguiente capítulo, pero, sin la revelación objetiva de Dios la cual es una interpretación autoritativa del mundo creado, el hombre estaría en oscuridad e ignorancia con respecto a su verdadero destino y al significado de la historia.

Sin embargo, es adecuada aquí una palabra de precaución. Los liberales podrían acusar a los conservadores de ser literalistas hasta el punto del absurdo. Pero hay principios para la adecuada interpretación de la Escritura, reconocidos por eruditos de renombre, que fueron introducidos por Calvino y sus seguidores. Simplemente porque los conservadores creen que la Biblia es la Palabra inspirada de Dios no significa que ya no sean capaces de distinguir el estilo de la poesía, el simbolismo en la profecía, o el uso de las figuras de lenguaje. Hay una gran diferencia, por ejemplo, en la simple prosa del informe del cruce del Mar Rojo en el capítulo catorce del éxodo y su descripción poética en el siguiente capítulo. En el primer capítulo se dice que Dios hizo volver atrás las aguas con un fuerte viento del este, mientras que el siguiente capítulo habla de Dios juntando las aguas en montones con el soplo de su aliento. Esto es imagen poética, pues Dios no tiene orificios nasales o apariencia corpórea. La prosa sencilla, didáctica, del Señor Jesús al enseñar a sus discípulos con respecto a la segunda venida difiere grandemente del simbolismo de Apocalipsis veinte, donde la serpiente es descrita como siendo atada por un ángel que lleva una cadena. Ahora, tanto ángeles como demonios son criaturas espirituales y la serpiente deslizante que es atada con una cadena es una imagen. Esto es lenguaje pictórico que ningún erudito bíblico sobrio interpreta

literalmente. Sin embargo, el sentido llano es, que Dios le dice a su iglesia, para su consuelo, que las furias de Satanás se hallan bajo su control (véase el libro de Job). Es más, cuando el liberal de la vieja o de la nueva escuela quiere en realidad usar la Biblia para sustentar un punto de ética, por ejemplo, toma la Biblia literalmente, sea que acepte o rechace su autoridad como la Palabra de Dios.

Pero, después de haber dicho todo esto, debe enfrentarse el hecho de que algunos de los hechos de la revelación no tienen significado normativo, aún cuando son históricamente dignos de fiar. Creemos que la Biblia relata correctamente los pecados de los santos, las palabras del diablo, y nos proporciona un registro de las leyes civiles y ceremoniales que prevalecían en la teocracia. Nos cuenta que Jacob, David y Salomón practicaron la poligamia. Pero eso no es normativo para nuestras vidas. La Biblia enseña claramente el carácter monógamo del matrimonio.¹¹ Aunque mucho de la legislación de la ley y una buena parte de los profetas atañe a la economía de Israel, eso no quiere decir que la totalidad del Antiguo Testamento esté fuera de aplicación para el creyente del Nuevo Testamento. Cristo aceptó la autoridad de la Ley, los Profetas y los Salmos, citándolos indistintamente como la Palabra de Dios, la cual no puede ser quebrantada. Sin embargo, aunque Cristo no abrogó la Ley, es claro a partir de los escritos de Pablo y de la epístola a los Hebreos que el sistema sacrificial de la Antigua Dispensación, el tiempo de las sombras, ya ha pasado. Pero la perdurable ley moral y los principios religiosos del

Antiguo Testamento son aplicados por los escritores del Nuevo Testamento. Un ejemplo de tal principio perdurable puede deducirse del mensaje de Jehová a Josafat, rey de Judá, quien había hecho una alianza con el malvado Acab. El profeta de Jehová encontró al rey a su regreso a Jerusalén con estas palabras, “¿Al impío das ayuda, y amas a los que aborrecen a Jehová?” (II Crón. 19:2). Otro ejemplo se halla en los Salmos imprecatorios, en los que la forma es claramente aplicable solo a la antigua dispensación, pero la sustancia es esencial a la totalidad del mensaje bíblico. Pues la Biblia es totalmente consistente cuando nos llama a la gran batalla espiritual entre las tinieblas y la luz, la simiente de la Serpiente y la de la Mujer, el mundo y la iglesia. Sin embargo, en la Antigua Dispensación Samuel cortó a Agag en pedazos en la presencia del Señor (I Sam. 15:33) y Elías mató a los profetas de Baal por la palabra de Jehová (I Reyes 18:36), en obediencia a la ley de Moisés, que prescribía la pena de muerte para los idólatras. Pero cuando Cristo vino al mundo le dijo a Pedro que envainara la espada. Él le respondió a Pilatos que su reino no era de este mundo, pero que todos aquellos que fuesen de la verdad escucharían su voz; por tanto, le dio a sus seguidores la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios. La descripción de Pablo de la armadura de Dios, aunque describe la armadura física, no obstante es espiritual en contenido puesto que el guerrero de Dios lucha con la verdad, la fe, la salvación, el Evangelio y la Palabra de Dios (Efe. 6:10-16).

Por lo tanto, la batalla ya no es física, contra carne y sangre como en el caso de David, quien peleó contra paganos incircuncisos, sino que es espiritual, “contra

11. Cf. John Murray, *Principios de Conducta*, (Grand Rapids, 1957), cap. III.

huestes espirituales de maldad en las regiones celestes” (Efe. 6:12). “Pues aunque andamos en la carne, no militamos según la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas, derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo, y estando prontos para castigar toda desobediencia, cuando vuestra obediencia sea perfecta” (II Cor. 10:3-6). Ahora, la sustancia de los Salmos imprecatorios es el gozo del pueblo de Dios por la derrota de los enemigos de Dios, y su odio contra los que hacen maldad.¹² Y aquellos que desaprueban la terminología guerrera al hablar de la relación del Cristiano para con el mundo están en peligro de perder de vista la gran batalla que existe entre los dos reinos. Pero más sobre esto se tratará en el capítulo trece.

Entonces, este es el resumen que los Calvinistas sostienen, que la Biblia es la Palabra de Dios y digna de confianza como un registro de eventos. Además, es la interpretación autoritativa de la realidad, el mundo creado, del hombre y su destino, y del significado de la historia. Y la Palabra de Dios es la única revelación del camino de la salvación del pecado a través de la muerte vicaria y expiatoria de Cristo. Es normativa para la fe y para la conducta. Contiene tanto el mandato cultural para la humanidad como el mandato misionero para la iglesia. No compromete al creyente a la teoría pre-Copérnica del sistema solar, pues cuando la Biblia habla del sol como

saliendo y poniéndose, habla en lenguaje ordinario el cual es usado aún por los modernos más sofisticados, pero todos reconocen que esto no se supone que es científicamente exacto. La Biblia es principalmente un libro religioso, pero, como se dio a entender antes, esto no hace que sus pronunciamientos en la esfera de la ciencia sean superfluos. Sus verdades no son irrelevantes a los descubrimientos de la ciencia, pues toda verdad es una. Es la tarea cultural (religiosa) del hombre, como portador de la imagen de Dios, armonizar las verdades separadas de las ciencias, de manera que el hombre como profeta pueda pensar los pensamientos de Dios a la manera de Él, y como sacerdote pueda adorar la sabiduría del creador, y como rey el hombre pueda reproducir a cultura que refleje la gloria de Dios.

12. Cf. Johannes G. Vos, “El Problema Ético de los Salmos Imprecatorios” en el *Westminster Theological Journal*, IV, 2 (Mayo, 1942), pp. 123-38.

CAPÍTULO XI

LA MOTIVACIÓN DE LA FE EN LA CULTURA CALVINISTA

Para un entendimiento apropiado del concepto Calvinista de la cultura, debemos considerar ahora el rol de la fe. Es bastante común suponer que hay dos caminos para encontrar a Dios.¹ Por un lado está el camino de la razón, empleado por los Griegos, lo cual nos da la teología natural, y, por otro lado, está el camino de la fe, que llegó a nosotros por los Hebreos y que nos dio sus sagradas Escrituras. Entonces, se supone que el Cristianismo es una mezcla de los dos, lo que halla su expresión en la teología Cristiana. Sin embargo, el Cristianismo, sobre la base de la autoridad bíblica, sostiene que el hombre no puede venir a Dios sin fe (Heb. 11:7) y que todo lo que no es de fe es pecado (Rom. 14:23). Por tanto, cualquier cosa que los hombres puedan alcanzar por la razón no lo hacen para encontrar al Dios viviente, creador del mundo, y Padre del Señor Jesucristo. Cualesquiera que sean los dioses que los hombres “encuentren” por la razón o creen por su imaginación son simplemente caricaturas, son ídolos.

En contra de la posición de los filósofos de la religión, Calvino sostuvo que el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios como creador (teología natural) sin la luz de las Escrituras (*Inst.*, I, 6). Cristo, al hablar con la mujer Samaritana, sostuvo que toda religión, excepto la de los Judíos, era falsa (Juan 4:22) y que los oráculos sagrados eran necesarios para la correcta comprensión del Dios verdadero. “Pues, como quiera que el entendimiento humano, según es de débil, de ningún modo puede llegar a Dios ni no es ayudado y elevado por la sacrosanta Palabra de Dios, era necesario que todos los hombres, excepto los Judíos, por buscar a Dios sin su Palabra, anduviesen perdidos y engañados en el error y la vanidad.” (*Ibid.*, I, 6, par. 5). En otras palabras, la primera parte del credo Cristiano en la cual la iglesia universal confiesa su fe en Dios el Padre, Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, no es una pieza de teología natural. Es parte del conocimiento de la fe, pues como Cristianos conocemos al creador, no principalmente a partir de la creación, sino por su Palabra. Es parte del *Credo*. Y la fe no es la conclusión de un proceso de racionalización. No es resultado de

1. John A. Hutchison, *Fe, Razón y Existencia* (New York, 1956), Capítulo IV.

la experimentación empírica, o la respuesta emocional a una experiencia mística. Sino que la fe es la respuesta al testimonio divino, la evidencia de las cosas que no se ven. Pero decir que la fe trasciende la esfera de lo racional (el corazón tiene razones de las cuales la mente no sabe) no significa que la fe sea irracional, o que es un salto en la oscuridad. Ni tampoco su inhabilidad para resolver las discrepancias aparentes en conexión con los más trascendentes misterios de la doctrina Cristiana invalida la naturaleza genuina de la fe. En realidad, los misterios de la trinidad y de la encarnación nos enseñan que Dios habita en luz inaccesible (I Tim. 6:16); en consecuencia, el creyente acepta estos misterios con asombro y adoración. Por lo tanto, la demanda de que toda revelación debe ser reconciliable con la racionalidad humana es inconsistente con la naturaleza de la fe,² y con la naturaleza de la razón correctamente considerada. Con respecto al testimonio de la Escritura, ella llega como un testimonio absoluto y final de Dios al hombre. Parece que debiésemos admitir que solo Dios es un testigo adecuado de sí mismo.

Ahora, la fe es la respuesta del hombre a este testimonio objetivo. Es la avenida subjetiva por la cual el testimonio de Dios se torna efectivo en el hombre, la criatura. Y esta es la misma naturaleza de la religión. La verdadera religión es revelacional por necesidad, puesto que Dios es la fuente del ser del hombre y el fundamento de su existencia. En otras palabras, puesto que el hombre es el portador de la imagen de Dios,

permaneciendo en relación con él como la de un infante dependiente, y puesto que el hombre es esencialmente un ser religioso, no puede vivir excepto por fe. Por tanto, colocar la fe en oposición a la razón constituye una falsa antítesis, pues ambas, la fe y la función analítica, la cual llamamos razón, son aspectos del hombre como criatura. Todos los hombres funcionan analíticamente (razón), y todos los hombres funcionan písticamente (en fe). La fe es simplemente una función, sin duda la más alta en la escala, del hombre como criatura. Con su corazón el hombre o cree o no cree, pero él es una criatura creyente incluso en su incredulidad. Es la misma distinción que aplicamos al hombre como criatura moral; sea que él sea santo (moral) o impío (inmoral), el hombre se distingue del animal, el cual es amoral. Entonces, todos los hombres viven por fe; ellos creen o en el Dios verdadero y viven por fe en el Hijo de Dios, o, se vuelven a una caricatura, un ídolo, el cual Isaías describe desdeñosamente (Isa. 40). El hombre utiliza su poder analítico (razón) para justificar su compromiso básico de fe.

Acusar a aquellos que hacen de la fe el elemento primario en la relación del hombre con Dios de ser escépticos de la razón son puros disparates. Decir que esta posición, algunas veces llamada *fideísmo*, niega todas las categorías racionales a la religión y que por lo tanto tiene solo una alternativa, a saber, el silencio, es pura mala interpretación, si no es que una propaganda.³ Pues cuando Lutero habló de *Die Hure Vernunft* (la Ramera Razón) no negó o despreció así el valor de las categorías racionales en la religión, sino que repudió la prostitu-

2. Para una discusión de la naturaleza de la fe como respuesta al testimonio divino cf. John Murray, "La Prueba de la Fe," *La Palabra Infalible* (Filadelfia, 1947), pp. 6ss.

3. Cf. Hutchison, *op. cit.*, p. 99.

ción de la razón del hombre para negar a su hacedor y oponerse a Dios. La razón se convierte en una ramera en la medida en que utiliza su poder dado por Dios de manera contraria a la ley de Dios para su ser, exactamente como una mujer que prostituye su cuerpo de manera contraria a la ley de la feminidad y del matrimonio y de la maternidad es llamada una ramera. Roger Hazeltón, a quien Hutchison hace referencia al negar la autonomía de la fe, tiene un mejor entendimiento de la posición de Lutero.⁴

Mucha mala interpretación con respecto a la fe y a la razón se debe al hecho de que la razón no es vista en su perspectiva apropiada como una de las funciones del hombre como criatura, a saber, la analítica, sino que se le da un status objetivo, super-temporal, y es, de esta manera, deificada a la manera Griega. Este es el proceso de hipostatización, la elevación de un aspecto del ser del hombre sacándolo de su marco y transformándolo en la corte final de apelación. Sin embargo, en realidad la función analítica del hombre no es sino una de muchas, dado que el hombre también funciona entre otras en las modalidades⁵ biológicas, sociales, psicológicas, económicas, estéticas, morales y písticas. Y esta última, puesto que une al hombre con

aquello que trasciende el tiempo y el espacio, es la función determinante. Es decir, todo hombre en sus varias funciones está determinado por su relación con Dios; o vive por fe en el Dios verdadero o se torna a la apostasía, lo que constituye una función negativa de su naturaleza *pística*. Mientras que los primitivos se volvieron hacia ídolos de madera y piedra, o adoraron los cuerpos celestiales, el hombre moderno en su apostasía crea dioses a su propia imagen; se torna a la adoración de Mammón, la ciencia, la belleza, el poder, etc.

Sin embargo, la posición aquí presentada es que no existe cultura sin una presuposición, puesto que el hombre es un ser religioso. No hay tal cosa como la *Voraussetzungslosigkeit*, esto es, el postulado de que el científico no debe tener presuposiciones.⁶ En este sentido la neutralidad es totalmente imposible; no existe. Todo hombre, como agente cultural, sea un filósofo o un artista, un agricultor o un arquitecto, vive por fe, la que determina todo su ser y todo su modo de vida. Algunas veces esa fe es, realmente, meramente un conformarse a las costumbres y tradiciones de la masa, como en la religión tribal, el estilo de vida Americano, o la ortodoxia muerta de muchas iglesias. Si un hombre no elige la fe Cristiana, de que Jesucristo, el Hijo de Dios, limpia de todo pecado, entonces debe escoger una metafísica alternativa, pues, “La dimensión metafísica de la mente nunca permanece vacía, sino que debe tener siempre un contenido” (*Op. cit.*, p. 24). La noción de que la neutralidad en este asunto es posible es una ilusión

4. *Renovando la Mente* (New York, 1949), p. 85, donde el autor cita a Lutero, “El entendimiento, por medio de la fe, recibe vida por la fe; aquello que está muerto es vuelto a la vida.”

5. El término “modalidad” es importado de la filosofía Cristiana de Herman Dooyeweerd, un filósofo Cristiano, quien denomina a los varios aspectos significativos de la creación, sujetos al mismo conjunto de leyes (e.g., números, sentimientos, pensamientos, símbolos, etc.) como aspectos modales de la realidad, o simplemente, modalidades.

6. Emil Brunner, *Cristianismo y Civilización* Vol. II (New York, 1949), p. 23.

peligrosa, puesto que la neutralidad misma, al dar por sentado el hecho, es una especie de metafísica escéptica. Generalmente cuando se niega el concepto Cristiano de Dios, con su énfasis espiritual, le sustituye una metafísica mecanicista y materialista, y esto bajo la apariencia de una neutralidad metafísica. Dice Brunner, “Lo que se presentó como neutralidad metafísica era, de hecho, un naturalismo directo, por no decir un materialismo estúpido; un axioma preconcebido de la unidad y uniformidad de todos los fenómenos. Claro, esto es metafísica, metafísica del peor tipo; en lugar de la genuina apertura mental que no preenjuicia el carácter del Ser, tenemos aquí un dogma metafísico de la uniformidad de todo el Ser, que comprobó ser genuinamente perjudicial en el campo de las *Geisteswissenschaften* (ciencias espirituales, v.t.) y que contribuyó no poco a la triste condición del mundo presente. Solamente menciono una sociología naturalista que abolió la noción de justicia e introdujo, en su lugar, el principio de la supervivencia del más apto” (*Ibid.*, II, p. 25).

Así pues, es el hombre, como ser religioso, el que es llamado a la cultura. Por lo tanto, la fe es el *a priori* religioso de toda la empresa cultural del hombre, y particularmente de su búsqueda científica. El conflicto en la cultura no es entre la fe y la cultura, la religión y la razón. Sino que, puesto que toda cultura se fundamenta sobre la fe religiosa, el conflicto es uno de fe divergentes. Por tanto, el Dr. Conant está colocando el carro delante del caballo cuando afirma que el establecimiento de escuelas Cristianas separadas (parroquiales o de otro tipo) es una fuerza divisiva en la nación.⁷ Las escuelas Cristianas son

simplemente un reconocimiento de la divergencia de la fe y una solución realista, desde el punto de vista del Calvinista, a la situación actual. Claro, es mala desde el punto de vista de los secularistas en la educación, puesto que pierden parte de su influencia, y la religión del estilo Americano de vida pierde una batalla en el conflicto.

Al hablar de la fe como la presuposición inevitable de la cultura, no solamente tengo en mente el aspecto formal de la fe (*pistis*), la cual es la hipótesis necesaria de todo esfuerzo científico.⁸ Pues aunque es verdad que toda la ciencia presupone la fe en sí misma, en la exactitud de sus observaciones, en la fiabilidad de la percepción sensorial y de los procesos de pensamiento, este aspecto formal de la fe no es ahora el asunto principal. El aspecto psicológico de la fe es hoy lo suficientemente claro y casi universalmente reconocido. Uno simplemente no puede escapar de la fe como parte de la auto-conciencia del hombre como un portador de la imagen racional, moral y cultural, que permanece en una relación pactal con Dios. Sin embargo, el verdadero asunto es si el hombre por su parte sostiene el pacto o si lo ha quebrantado y está viviendo en

7. James B. Conant, cf. Discurso a la Asociación Americana de Administradores Escolares, Boston, Abril, 1952, citado por Edward Heerema, “¿Son Nuestras Escuelas Cristianas una Fuerza Divisiva en una Sociedad Democrática?” Un discurso publicado, pronunciado en Chicago, 13 de Agosto, 1952, ante la convención de la Unión Nacional de Escuelas Cristianas.

8. A. Kuyper, *Principios de Sagrada Teología* (Grand Rapids, 1957), pp. 125, 146.

enemistad contra Dios. La presuposición bíblica, aceptada por fe por la iglesia Cristiana, es que el hombre ha caído en infidelidad y apostasía. Ahora él necesita restauración para con Dios, la cual solo puede ser lograda en y a través del Cristo de Dios, quien ha cumplido la ley que el hombre había quebrantado. En otras palabras, el hombre natural, aparte de la gracia de Dios, no permanece en la verdad, sino que está profiriendo las mentiras del diablo mientras funciona bajo la verdad de Dios, la cual todavía conoce en cierto modo (Rom. 1:18ss.). Pero no solo el hombre ha caído de su elevado estado a través del pecado, el cosmos también es ahora anormal, debido a la maldición de Dios contra el pecado. Pero en Cristo, quien es el gran Reconciliador de todas las cosas, y quien como segundo Adán se ha introducido en la brecha, el mundo es renovado y el hombre se vuelve una nueva criatura. Así, aquellos que por fe participan en Cristo son restaurados a su oficio, de profeta, sacerdote y rey, haciéndoles libres del dominio del diablo y preparados para cumplir el mandato de Dios. Esta renovación de la cultura comienza aquí, pero será consumada en los nuevos cielos y en la nueva tierra en los que está siendo preparado un hábitat adecuado para los redimidos (Juan 14:1-6).

Esta presuposición de fe no es más que la revelación de Dios a sus siervos a través de Jesucristo. Por fe los hombres viven de acuerdo a la Palabra. Esto no hace a la fe autónoma en contra de la razón, sino que la Palabra tiene autonomía. Ninguna función del hombre puede jamás ser el punto de referencia final de interpretación, sino que la fe como una función (la más alta) del corazón acepta la Palabra de Dios como

autoridad y norma de vida absoluta.

Así pues, la antítesis de la fe en contra de la razón no es sostenible, pues la capacidad analítica del hombre siempre permanece sierva de su fe, la cual le mueve a amar a Dios o a la rebelión. Sin embargo, la idea de que la fe debe estar sujeta a la razón es una profundamente afincada. También Hutchison, quien propone la primacía de la fe (*Op. cit.*, p. 99), finalmente sujeta la fe al criticismo de la razón al suscribir la teología racional. De hecho él confunde el asunto en una oración cuando sostiene “que todas las proposiciones religiosas son proposiciones de fe, y que la razón entra en escena como el medio por el cual la fe es (1) comunicada, *probada*, evaluada... Así pues, estas creencias son interpretadas, *criticadas*, y *probadas por la razón*” (*Op. cit.*, pp. 130, 132 – *italicas añadidas*). En el análisis final, como con todos los liberales, antiguos y nuevos, la autoridad absoluta de la verdad, de lo que es válido en religión, lo que Dios puede o no puede hacer o decir o ser, es determinado por la razón finita del hombre en lugar de ser determinado por la auto-revelación del Dios trino. Claro, el punto real nos lleva de regreso a la cuestión de si es posible o no una revelación directa, divinamente inspirada. Pero el resultado es que el hombre, en lugar de Dios, es el referente final, el intérprete primario de la realidad. Esto constituye Arminianismo y Pelagianismo en teología, y al Naturalismo en filosofía. El hombre en su finitud tiene la temeridad de pedirle cuentas a Dios; Dios debe aparecer ante un tribunal que es común a ambos, a Dios y al hombre. Dios está sujeto a algún otro bien, verdad o belleza a la cual debe conformarse. El Calvinista no puede tolerar esto, sea en su teología o en su cultura. Él está inalterable e inequívocamente compro-

metido con la proposición de que Dios es legislador, que Cristo es la Verdad, y que el hombre debe inclinarse en reverencia a la ley soberana de Dios en todas las cosas.

El hecho de que el hombre debe usar su función analítica (razón) para interpretar la Palabra no invalida la autoridad de esta última, ni transfiere ésta su autonomía a la razón del hombre. Sin embargo, la “razón” debe permanecer como sierva del corazón consagrado que se inclina ante la Palabra hecha carne. Pero el hombre en su rebelión contra Dios se ha proclamado a sí mismo emancipado en su cultura. Esto es especialmente cierto en la ciencia, pues aquí el dominio sobre la naturaleza parece decir que el hombre es su propio legislador. Esta actitud de rebelión en la cultura no ha sido siempre igualmente aparente en la cultura Occidental. En realidad, la historia sagrada nos informa que ha habido períodos de apostasía auto-consciente por la cual la ira de Dios se ha revelado desde el cielo en juicio. Esto ocurrió en el Diluvio (Gén. 6), en Babilonia en la confusión de lenguas (Gén. 11), la destrucción de Sodoma y Gomorra, de Faraón, de sus huestes, de los Cananitas por sus abominaciones (Deut. 18). Además, el propio pueblo de Dios fue visitado de esta forma por su desobediencia e incredulidad, Babilonia fue destruida por su orgullo cultural, como fueron Tirón y Sidón (cf. todos los profetas, mayores y menores para ampliar este tema).

Desde el advenimiento del Cristianismo el nombre de Dios ha sido reconocido en Occidente, pero con el Renacimiento hubo un volverse auto-consciente de la autoridad de la Palabra a la glorificación del hombre, ya sea buscando establecer la soberanía de la personalidad

humana o la omnipotencia de la ciencia. La crisis en la cultura Occidental se debe, en gran medida, a la incompatibilidad de estos dos motivos, y al hecho de que el último amenaza con tragarse al primero; el resultado de esto es que el hombre no tiene significado en un mundo dominado por la máquina. Nietzsche vio el deterioro de Occidente aún antes de Spengler (*Untergang des Abendlandes*) cuando agresivamente proclamó que Dios estaba muerto. Esta era su forma de decir que el Dios de la Biblia no era relevante para la cultura Occidental, que los hombres no vivían a partir de su fe en Dios. Desde ese día los Existencialistas ateos (Heidegger y Sartre, c.s.) han estado fulminando acerca del hecho que el hombre en su finitud no es capaz de trascender las ambigüedades de la existencia humana, pues no hay referente final al lado del hombre, ningún Intérprete final de la realidad excepto el hombre. Este es el predicamento Existencialista; está perdido dentro de su propia esfera. Esta es la causa del sentido de la desesperación y la falta de significado de los que habla Tillich tan elocuente y vanamente.⁹ Pues un mundo creado por el hombre y centrado en el hombre no tiene significado último, y el Existencialismo es irracional y subjetivista, pues el llamado del hombre es convertido en auto-cultura, auto-creación y auto-realización.¹⁰ La realidad es totalmente hecha subjetiva dentro del individuo y el hombre, quien ya no tiene una relación positiva con Dios, está siendo progresivamente deshumanizado hasta que aterriza en la desesperación.¹¹

9. Cf. el capítulo previo sobre la realidad como significado.

10. S. U. Zuidema, “Kierkegaard” y “Sartre” en *Denkers Van Deze Tijd* (Franeker, s.f.), 2ª impresión, pp. 20, 281.

Esta desesperación y sentido de frustración del hombre moderno es el resultado de su alineación de Dios, pues la criatura necesita un refugio para el alma, y un ancla de esperanza. Así pues, el predicamento del hombre moderno no es debido a su condición de criatura, como los Existencialistas y los Barthianos lo pondrían, sino que es debido a su apostasía. Su función de fe está operando negativamente; se ha vuelto del Dios viviente a los ídolos. Pero, dado que la ciencia moderna amenaza la causa de la destrucción del hombre, él está llorando junto con Micaía, “Tomasteis mis dioses que yo hice, ¿qué más me queda?” (Jueces 18:24). Negar la relevancia de la fe para la cultural es caer en un falso dualismo, separando la naturaleza de la gracia como hace la teología Escolástica. Para el Escolasticismo, también la rama restaurada de la moderna filosofía Católica, la razón reina en la esfera de lo natural, pero la fe domina en el ámbito espiritual. En realidad esto implica que la religión no es relevante para la vida total, pues aparece una disyunción entre razón y fe, entre cultura y religión. Así, la filosofía, que es uno de los ingredientes más importantes de cualquier cultura, se transforma en una empresa independiente, totalmente racional. Como Gilson lo describe, “Basada en la razón humana, debiéndole toda su verdad a la auto-evidencia de sus principios y a la precisión de sus deducciones, alcanza un acuerdo con la fe espontáneamente y sin tener que desviarse hacia ningún camino de su propio sendero?... El problema con esta visión es que es compartimentada y divisiva. Yuxtapone lo que debería estar integrado. Separa lo religioso y lo científico en

el hombre.”¹²

En contra de esta visión del Escolasticismo Católico contemporáneo, el Profesor Dooyeweerd de la Universidad Libre de Ámsterdam, la única universidad Calvinista en Europa, rechaza el dogma de la autonomía de la razón en cualquier esfera de la existencia del hombre, sosteniendo que todo pensamiento científico tiene una raíz, más profunda y no visible, en el corazón del hombre, a saber, la fe. Dooyeweerd introduce un método de crítica trascendental del pensamiento filosófico, y sobre la base de su estructura interna concluye que el pensamiento puramente teórico es imposible. Todo el pensamiento del hombre brota de una fuente religiosa no teórica.¹³

El Dr. Dooyeweerd sostiene que es una forma de idolatría hacer del pensamiento teórico, o del sentido estético, o el aspecto económico de la vida el punto de partida auto-suficiente para la filosofía y para la cultura total, pues ello deifica un aspecto de la realidad. Además, tal procedimiento es falto de espíritu crítico pues opera sobre la noción de la auto-suficiencia del pensamiento teórico o de algún otro aspecto de la realidad terrenal, y no penetra en sus propias presuposiciones inevitables. No se da cuenta que continúa edificando sobre un *a priori* religioso y no teórico y que por lo tanto permanece aprisionado en el dogmatismo no crítico. Pues dogmatismo no es la afirmación de la verdad, sea esta

11. Paul Tillich, *El Coraje de Ser* (New Haven, 1952), pp. 139, 140.

12. Cf. H. Stob, “La Palabra de Dios y la Filosofía,” en *La Palabra de Dios y la Fe Reformada* (Grand Rapids, 1942), p. 106.

13. *Problemas Trascendentales del Pensamiento Filosófico* (Grand Rapids, 1948), cf. el tratado completo de 77 páginas para una revisión del argumento.

recibida por fe o averiguada por la ciencia, sino tal afirmación sin un entendimiento crítico de las presuposiciones de uno, sin darse cuenta que todas las afirmaciones de uno están religiosamente orientadas y limitadas por la fe. El dogmatista es uno que supone de sí mismo que es neutral y que todos los otros hombres están prejuiciados; él supone que está haciendo afirmaciones puramente científicas mientras que el resto de la humanidad sufre por el fetichismo de la fe.

Entonces, en resumen, la creencia de que la cultura, o cualquier parte de ella, pueda realizarse en un terreno neutral, aparte del compromiso religioso de uno, es errónea. ¡Pues con respecto a Cristo ningún hombre puede ser neutral! Como el ascendido Señor de Gloria él reclama la vida total y como el Restaurador del mundo del Padre él llama a todos los hombres a su tarea cultural. Aquellos quienes por gracia por medio de la fe han retornado al Pastor de sus almas están dispuestos a decir con Pablo, “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gál. 2:20).

En contra de este hombre de fe (Anormalista) se levanta el Normalista (cf. Kuyper, *Calvinismo*, p. 132) quien quiere aplicar los métodos de la ciencia empírica a la religión, lo que implica una negación de la finalidad del Cristianismo desde el principio. Esta metodología implica una metafísica naturalista, a saber, la concepción de que el mundo es último, que no necesitamos postular una Persona sobrenatural para explicar la existencia y naturaleza del hombre, y que el hombre puede manejar la

situación tanto teórica como prácticamente. El modernista no solamente niega el acto sobrenatural, el milagro, pero por implicación, al menos, niega el *hecho* sobrenatural, Dios. Por supuesto que el milagro no se ajusta a la concepción de ley científica del hombre moderno, sino que éste pertenece al puro ámbito y lenguaje del Cristianismo, como todos sus Apologistas afirman. Cristo, el Hijo de Dios, no es solamente Enmanuel, lo último en teofanía, él es también *el Profeta*, la personificación de la profecía y la Verdad personificada; pero él es, además, la consumación del principio del milagro; él es el milagro supremo en Persona, Dios encarnado. Ahora, todo esto es negado, si no expresamente, aún así por implicación, en la presuposición de la ciencia y la filosofía no-Cristianas. Pues al negar la doctrina de la creación asume la ultimidad del universo; al negarle a Dios el poder de la dirección personal sobre las leyes de la naturaleza, constituye estas leyes como últimas; al negar la autoridad de la Palabra de revelación como la verdadera interpretación de la existencia del hombre y el significado del universo, proclama la autonomía de la mente del hombre y hace del hombre el referente final de interpretación. Al asumir el hecho bruto, esto es, la idea de que ningún hecho tiene significado hasta que es interpretado por la mente del hombre, se niega a Dios como el intérprete final y creador de los hechos. Ahora, el Calvinismo contiene que Dios por su consejo eterno da significado a todas las cosas, y que el Cristiano, por fe en la revelación de Dios, recibe y entiende ese significado, el cual debe ser expresado en su cultura. Pablo describe la falta de significado de la cultura no-Cristiana cuando dice que es necedad a la vista de Dios porque el hombre por su sabiduría no conoció a Dios (I Cor. 1:21). La

misma posibilidad de comunicación significativa en la cultura en un mundo corrupto por el pecado se halla sobre la noción de la verdad de la presuposición Cristiana de que Dios es creador del cielo y de la tierra, y que Cristo es el Redentor y Reconciliador de todas las cosas.

CAPÍTULO XII

LA CULTURA CALVINISTA Y LA ANTÍTESIS

Como resultado de la presuposición de la fe, existe ahora una división en la humanidad. Esto es llamado en los círculos Calvinistas la antítesis. La fe, que es un don de Dios a través del poder regenerador del Espíritu Santo, es la cuña que divide a la humanidad. Agustín vio la Ciudad de Dios en este mundo como la obra de la gracia de Dios en los corazones y vidas de los hombres en oposición al reino de este mundo, que surge de una fe apóstata de la humanidad rebelde. A. Kuyper en sus *Conferencias Stone* habla de la oposición de los Normalistas a los Anormalistas en el campo de la ciencia, entre quienes hay un conflicto inevitable e irreconciliable. La fe reemplaza a la conciencia del hombre común, pero no nuestra humanidad común como portadores de la imagen de Dios, de manera que todas las cosas en el cielo y en la tierra se interpretan a través de los ojos de la fe como hechos creados por Dios, sustentados por Dios, definidos por Dios y glorificadores de Dios. Como Kuyper sostiene, la conciencia de pecado, la certeza de la fe, el testimonio del Espíritu Santo, son todos “elementos constituyentes en la conciencia de todo Calvinista.”¹ El fallecido Klaas

Schilder toma su punto de partida en el pacto que Dios hizo con el hombre. Aquellos que guardan el pacto también están cumpliendo su llamado cultural, pero los quebrantadores del pacto se tornan desobedientes al mandato cultural, puesto que no sirven a Dios sino a sí mismos. En este capítulo se hará un intento para llegar al concepto bíblico de la oposición entre la *civitas dei* (reino de Dios) y la *civitas terrena* (reino de este mundo).

Según el Existencialismo la antítesis es vertical, esto es, entre Dios y el hombre como criatura. El hombre como criatura es colocado bajo el juicio de Dios. Esta es también la posición de K. Barth y Paul Tillich, pero los Calvinistas rechazan esta interpretación que niega la revelación de la Escritura. Pues la Biblia nos relata que Dios hizo este mundo bueno con todo lo que hay en él, que se deleitó en sus criaturas, incluido el hombre. El juicio de Dios, de acuerdo a la Escritura, es contra el hombre como pecador, pues su ira se revela contra toda injusticia, y su castigo cae sobre la raza humana

1. *Calvinismo* (Grand Rapids, 1943) p. 137.

a causa del pecado (Gén. 3; Rom. 1:18; 2:2; 5:12; etc.). Pero para Barth y los Existencialistas en general, la eternidad se levanta en juicio contra el tiempo, y Dios declara un “NO” absoluto contra toda la historia; Dios es su juicio, su crisis.²

El Calvinismo también rechaza la idea de un dualismo eterno, a saber, entre Dios y Satanás, el Espíritu y la Materia, el Ser y el No-Ser, o entre dos principios, uno bueno, el otro malo. Esta tensión en la eternidad es generalmente transferida al mundo creado como uno que existe entre la creación, que es buena, y *das nichtige*, o el principio del mal. Aún cuando algunos pensadores niegan un dualismo y pretenden mantener un principio último del Bien, o Dios, como predominante, en efecto la antítesis ya no es una idea bíblicamente orientada sino que se torna en una interpretación filosófica como en el caso de Paul Tillich.³

En contra de tales interpretaciones filosóficas los Calvinistas, especialmente bajo el liderazgo de A. Kuyper en el siglo diecinueve, han sostenido que el concepto bíblico de la antítesis se refiere a la enemistad que Dios ha establecido entre la Simiente de la mujer (la Palabra encarnada y todos aquellos que son incorporados por

la fe en su iglesia) y la simiente de la Serpiente (todos aquellos que viven en enemistad con Dios y que persisten en su apostasía fuera del pacto). Debido a la influencia del Iluminismo y del Racionalismo, la conciencia de esta antítesis básica e irreconciliable ha sido prácticamente borrada de la mente de la iglesia. De hecho, la iglesia se volvió mentalmente mundana en muchas tierras y fue solo a través de movimientos de avivamiento (e.g., avivamiento en Francia, Suiza y los Países Bajos) que la iglesia mantuvo viva su conciencia de pertenecer a otro orden diferente a este mundo. El Calvinismo recibió un nuevo impulso a través de la prodigiosa labor de A. Kuyper (véase Cap. VIII), quien una vez más postuló la antítesis absoluta entre los principios básicos del reino de Dios y los del reino de las tinieblas.⁴ Para Kuyper y sus seguidores, no solamente en Europa sino también en América y África del Sur, la doctrina de la antítesis pertenece a los principios más básicos enseñados en las Escrituras. Pues Dios mismo declara que es Él el que establece enemistad entre la mujer y la serpiente y entre sus simientes respectivamente (Gén. 3:15). Y es este acto de Dios el que ha determinado el curso de la historia como Agustín claramente lo entendió. La oposición básica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas es delineada claramente en la historia sagrada y no necesita documentación detallada. Comenzó con el fratricidio de Caín; es evidente en Noé el predicador de justicia, quien construyó un arca mediante la cual condenó al mundo (Heb. 11:7); es especialmente claro en la elección de los patriarcas, la salida de Abraham de Ur, su

2. K. Schilder, *Wat is de Hemel* (Kampen, 1935), pp. 30ss.; *Zur Begriffsgeschichte des "Paradoxon"* (Kampen, 1933), pp. 295-336; 410-462; Disertación Doctoral en la Universidad Erlangen.
3. R. Allen Killen, *La Teología Ontológica de Paul Tillich* (Kampen, 1956), Disertación Doctoral, pp. 126ss., también Cap. VIII. Cf. Paul Tillich, *El Coraje de Ser* (New Haven, 1952), pp. 32ss., 178ss.; vea también su *Teología Sistemática*, Vol. I (Chicago, 1951), pp. 186ss.

4. A. Kuyper, *op. cit.*, pp. 130-41; *Pro Rege* Vol. III (Kampen, 1912), cf. C. Veenhof, *In Kuyper's Lijn* (Goes, 1939), pp. 32-43.

estancia como un forastero; las vicisitudes de Jacob, la persecución de José por parte de sus hermanos y el intento de Faraón por exterminar a la nación santa. Saúl persiguiendo a David, el complot de Amán para exterminar a los Judíos, el plan de Herodes para matar a Cristo niño, todos estos son esfuerzos de Satanás para matar a los hijos de Dios, es parte de la guerra santa, aquel gran conflicto espiritual que Dios ha iniciado en las puertas del Paraíso perdido y que continuará según su Palabra hasta que el Paraíso sea recobrado, cuando la nueva Jerusalén descienda de Dios al hombre. En el Antiguo Testamento el profeta Elías se destaca como uno que estuvo consciente de la antítesis en un tiempo de apostasía. Cuando vino con la tesis de que solo Jehová es el Dios verdadero, la antítesis fue postulada por Jezabel sin dejar lugar a dudas. Ella afirmaba que Baal también era Dios y que tenía un derecho de igualdad con el Jehová de los Hebreos. Pero el verdadero Dios del fuego, quien creó el sol, y quien tenía el poder para destruir Sodoma y Gomorra con fuego, también envió fuego del cielo sobre el Monte Carmelo para comprobar sus propias afirmaciones, por lo cual Jezabel trató de matar a Elías. Como fue de paso previamente señalado (Cap. 11), la guerra santa continuó en el período del Nuevo Testamento, pero la forma de pelear cambió. De la contienda física de exterminar a los enemigos de Dios y de su pacto, la batalla se ha convertido ahora en una batalla espiritual, como Pablo nos recuerda (Efe. 6:10ss.; II Cor. 10:5). Cristo mismo se convirtió en el gran campeón de la causa de Dios, pues ¿no era Él la SIMIENTE por vía de eminencia? Satanás mismo buscó atacar al Hijo de Dios y le tentó tres veces en el desierto y en muchas

ocasiones posteriores, cuando amigos y enemigos por igual trataron de disuadirle del camino de la cruz. Satanás, aquel remedo de Dios, como le apodaba Lutero, incluso llegó tan lejos como enviar a sus emisarios a este mundo para que los hombres fuesen poseídos, mostrando así su poder y odio contra el Hijo de Dios, cuyo reino es un reino eterno.

Debe observarse ahora que una de las tácticas más sutiles en el arsenal de Satanás es el intento de suavizar la antítesis, de acunar al pueblo de Dios para que duerma y se pongan cómodos en Sión, y sean complacientes con respecto al mundo. Satanás está siempre tratando de camuflar su intención real; trata de hacer que el mundo le parezca inocuo al pueblo de Dios; a él le gustaría que el pueblo de Dios trabajara bajo la impresión de que hay una zona neutral en este mundo, una especie de tierra de nadie espiritual, en la que puedan alternar con el enemigo con impunidad. La oposición de Kuyper fue contra el espíritu de la síntesis, que no solamente había dominado el pensamiento de la iglesia durante la Edad Media,⁵ sino que llegó a expresarse en la teología de la síntesis del liberalismo moderno tanto en Europa como en América, proclamando la paternidad universal de Dios y la hermandad universal del hombre. Según esta visión, todos los hombres son, por naturaleza, parecidos a Dios y por su encarnación Cristo les enseña a los hombres a mostrar su origen divino. La expiación del pecado es relegada al limbo del folklore antiguo, o se rechaza como teología cruenta.

5. D. H. Th. Vollenhoven, *Het Calvinisme en de Reformatie der Wijsbegeerte* (Ámsterdam, 1933), pp. 11-200.

En el espíritu de Groen van Prinsterer, el general sin ejército de la política Holandesa, Kuyper comenzó a llamar al pueblo de persuasión Reformada a la separación espiritual (*geestelyk isolement*).⁶ Bajo la tutela de Kuyper, quien se convirtió en la cabeza titular del Partido Anti-revolucionario después de la muerte de Groen, los Calvinistas de los Países Bajos se dieron cuenta cada vez más que si el Cristiano ha de ejercer una influencia en la vida del mundo debe vivir a partir de sus propios principios distintivos. Los hombres comenzaron una vez más a ver que no es con fuerza ni poder, sino a través del Espíritu de Dios que la causa de Dios iba a prevalecer; creían que la fe es la victoria que vence al mundo. Pero la fe nunca descansa en sí misma; se aferra a Cristo, quien es la Verdad, y vive por su Palabra revelada. En su justamente famoso discurso inaugural, *Souvereiniteit in Eigen Kring*, celebrado en la fundación de la Universidad Libre de Ámsterdam en 1880, y en su importante trilogía, más científica y definitivamente más erudita, *De Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (*Op. cit.*, p. 9), Kuyper le dio a la doctrina de la antítesis una interpretación científica. Señaló que esta realidad, la cual es observable a través de la historia del mundo, está enraizada en el punto de partida que caracteriza a cada sistema de pensamiento, el cual procede del corazón humano (cf. Cap. VIII). A través de la regeneración el hombre se convierte en una nueva criatura de manera que su conciencia es cambiada, su mente es iluminada por el Espíritu de Dios para entender la revelación de Dios dada en su

Palabra. Kuyper llega a la conclusión de que hay dos tipos de personas, por tanto, también dos tipos de ciencia, de arte, de política – véase la organización en los Países Bajos del Partido Anti-Revolucionario, sobre el fundamento de la Palabra de Dios versus el principio de la Revolución que clama, “¡Ni Dios, ni amo!”

La doctrina de la antítesis sostiene que todos los que están en Cristo, el segundo Adán, están vivos para con Dios y por tanto son llamados a la batalla espiritual de la cual habla la Biblia (Efe. 6:10ss.; Rom. 7:15-25; I Cor. 1:18-30; 2:6-16; 16:22; II Cor. 4:3-6; 6:14-18; 10:3-6). Cristo es el Guardador del Pacto, el Restaurador de la ley, él es la raíz de la humanidad restaurada, pues por medio de él el hombre es restaurado al compañerismo y servicio de Dios, lo cual es la vida.

Por otro lado, aquella parte de la humanidad caída que no fue restaurada por medio de Cristo, continúa su existencia en apostasía para con el Dios viviente. Como consecuencia hay, en este mundo, una gran oposición entre la vida vivida en apostasía y la vida vivida en obediencia al pacto, una vida que a través de Cristo fue restaurada al compañerismo con Dios. Y, dado que esta antítesis se arraiga en el corazón, no afecta meramente a la periferia, sino la totalidad de la vida del hombre bajo el sol. Ni un solo aspecto de la vida, incluso el más aparentemente neutral, yace por fuera de esta antítesis de la piedad versus la impiedad. Pues Dios es soberano sobre su creación y el reinado de Cristo se extiende a la totalidad de esta creación de Dios. Jehová no solamente proclamó la antítesis en el Paraíso, sino que el Hijo de Dios la afirmó cuando dijo, “Mi reino no es de este mundo” (Juan 18:36), y,

6. G. Brillenburg Wurth, *De Antithese in Onzen Tijd* (Kampen, 1940), p. 8.

“No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada.” (Mat. 10:34). Puesto que Cristo fue odiado por este mundo, así también odiarán a sus discípulos, pues un discípulo no se halla por encima de su maestro, ni un siervo está por encima de su Señor (Mat. 10:24), “Y también todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús padecerán persecución” (II Tim. 3:12). No deberíamos sorprendernos si el mundo nos odia (I Juan 3:13) puesto que este odio no es sino la expresión de la antítesis irreconciliable entre la Simiente de la mujer y la simiente de la Serpiente. Este odio del mundo no solamente se expresa religiosamente sino también culturalmente. Pues el odio del mundo no necesita expresarse en persecución y en quemar en la hoguera; puede expresarse efectivamente por la negación y la ignorancia de las afirmaciones de Cristo en la así llamada cultura “neutral”. Pero la doctrina de la antítesis correctamente interpretada sostiene una dualidad en la cultura que se corresponde a la dualidad en la raza – una cultura creyente y una cultura apóstata, pues no hay posibilidad de reconciliación entre Belial y Cristo, y por tanto ninguna comunión (*koinoonia*), esto es, compañerismo espiritual, entre y creyente y un no-creyente (II Cor. 6:15). Por lo tanto, en principio, la antítesis es absoluta. ¡No admite ningún compromiso! ¡Penetra la totalidad de la existencia; no deja área de la vida sin tocar!

No ha habido falta de reacción a esta doctrina. Por parte de algunos, con tendencias Anabaptistas, la reacción ha sido la lucha contra el mundo y la negación del mandato cultural de tener dominio sobre la tierra. Pero esto es desobediencia a la voluntad del Creador-Señor. También

muestra falta de fe en el Rey-Mediador, cuya hegemonía se extiende a todos los campos de la empresa humana.⁷ En los propios días de Kuyper tanto los liberales como los éticos negaban la doctrina de la antítesis absoluta, los primeros porque estaban comprometidos con el principio del monismo (la unidad del mundo espiritual), y los segundos, porque creían en la “*Vermittlung*” (teología de la mediación). Hoy la oposición viene del lado de los Barthianos, aunque aparentemente creen en una doble predestinación y consideran de gran importancia la distancia absoluta entre Dios y el hombre. Pero Barth no desea interpretar la predestinación como aplicándose a cantidades concretas de elegidos y reprobados, lo que separaría al mundo y a la iglesia en la historia llana. Esto no se acomoda con la concepción de Barth de la salvación la cual es supra-histórica, y el carácter vertical de la antítesis, a saber, entre la eternidad y el tiempo, entre Dios y el hombre como criatura. Para Barth los hombres nunca pueden convertirse en los benditos poseedores de la salvación, pues esto no haría más que nutrir el Fariseísmo y colocaría a la iglesia fuera de la tensión de crisis y del juicio. Barth se mofa (*vide supra*, Cap. VIII) de la idea de Kuyper de un programa Cristiano en la política y en las cuestiones sociales, la educación o el arte. Esto para él es un intento de exteriorizar la gracia y ponerla bajo el dominio del hombre, lo cual es imposible. El intento de Cristianizar el mundo es fútil y fatídico para la verdadera religión, de acuerdo con estos críticos. Aplicar el término “Cristiano” a todo tipo de actividad terrenal es una negación del verdadero carácter de la obra de Cristo y cons-

7. Cf. Kuyper, *Souvereiniteit in Eigen Kring* (Amsterdam, 1880).

tituye una anticipación de las condiciones paradisiacas de la nueva tierra. Además, el movimiento de aislamiento externo (*isolement*) en los partidos políticos y las escuelas distintivamente Cristianas llega a estar, especialmente, bajo el más severo criticismo. Tal separatismo es muestra de egoísmo, de complacencia orgullosa y auto-seguridad, lo cual es acompañado de falta de simpatía y de entendimiento de las necesidades del mundo. Como resultado el proletariado ha abandonado la iglesia, que es el refugio para los burgueses de conciencia, quienes están edificando un *valiente nuevo mundo* que les es propio.⁸

Debe observarse que los Calvinistas no son del todo libres de los pecados que se les imputan. Hay una cierta cantidad de complacencia de clase media (mentalidad burguesa) que dice “Soy rico, he obtenido riquezas, y no tengo necesidad de nada”; pero no sabe que es desdichado, miserable, pobre y ciego (Apoc. 3:17). Junto con esta auto-complacencia a menudo hay una despreocupación por la necesidad del mundo, y una falta de entendimiento de lo que ocurre en la mente y en el corazón de la humanidad. Pero la verdadera consideración es si estas aparentes debilidades deban ser adscritas al principio de la antítesis. Esto es, ¿son inherentes a la idea, son un resultado lógico de la doctrina de la antítesis? A esta cuestión el Calvinista dará una respuesta categóricamente negativa, siempre que uno entienda la antítesis adecuadamente. Pues la antítesis no niega la unidad de la raza humana en la creación, el pecado y la necesidad de redención. Todos son criaturas hechas a la imagen de Dios, y todos han pecado y han sido destituidos de la gloria de

Dios. Pero la gracia de Dios se revela desde el cielo a través de Jesucristo. Esto produce separación entre Caín y Abel, Ismael e Isaac, Esaú y Jacob, Israel y las naciones alrededor de ella. Cristo vino para echar fuego sobre la tierra (Lucas 12:49ss.); Él vino a este mundo para juicio (Juan 9:39), que entró en efecto cuando Cristo fue a la cruz (Juan 12:31).

Pero el asunto real es, ¿Cómo debemos visualizar esta separación? ¿Es externa, visible y física? Sin duda tal era el caso en el Antiguo Testamento (véase el capítulo previo). ¿Pero qué de la Nueva Dispensación? ¿No desaparece la línea de demarcación con el advenimiento de Cristo y la exposición del Apóstol a los Efesios de que por medio de Cristo la pared intermedia de separación fue abolida? De esta manera, algunos en nuestro tiempo van a negar la relevancia de la doctrina de la antítesis para hoy. El argumento es que la venida de Cristo al mundo ha abolido la antítesis que separaba previamente a los hombres, que la sangre de la expiación ha hecho de todos los hombres una raza una vez más. Ahora, este es un malentendido lamentable del significado de la cruz de Cristo y también de la posición de Pablo de que los Gentiles son ahora conciudadanos con los Judíos en la única casa de Dios. Pues Cristo vino para levantamiento y caída de muchos, Él es piedra de tropiezo para los Judíos y locura para los Griegos (ambos no-creyentes) pero es el poder de Dios para aquellos que creen. Claro, la pared intermedia de separación ha sido removida y por la crucifixión y ascensión Cristo ahora llama a todos los hombres hacia sí (Juan 12:32). Sin embargo, esto es simplemente la enseñanza del universalismo del Nuevo Testamento, a saber, que todas las naciones de la tierra, y no sola-

8. Brillenburg Wurth, *op. cit.*, pp. 11-14.

mente los Judíos, han de ser herederos de la salvación, cumpliendo de esta manera la promesa del universalismo hecha a Abraham de que en él serían bendecidas todas las naciones de la tierra. Pero solamente aquellas piedras vivas (I Ped. 2:4) que se ajustan en la edificación, cuyo arquitecto es Dios, aquellos que están basados sobre la piedra angular, Cristo (Efe. 2:20) son miembros de la raza elegida, la nación santa, el reino de sacerdotes para Dios (I Ped. 2:9). Utilizar la doctrina del universalismo del Nuevo Testamento y el llamado a las naciones por medio del Evangelio y al reinado universal de Cristo como la base para la negación de la doctrina de la antítesis es un error atroz en la exégesis, lo cual tiene repercusiones fatídicas en la apologética y en la ética.

Por lo tanto, aquellos que sostienen la doctrina de la antítesis en la cultura no niegan la unidad de la raza en Adán. Sino que confiesan que en el segundo Adán ha sido establecida una relación que desplaza a la primera, de manera que aquellos que reciben a Cristo tienen el privilegio de ser hechos hijos de Dios (Juan 1:12). Además, la confesión de la antítesis, como hecho y principio, no constituye una negación de la doctrina de la gracia común, puesto que estas dos doctrinas son correlativas en la revelación y ambas fueron afirmadas con igual ardor por A. Kuyper, quien dio a ambas su formulación moderna.

La doctrina de la antítesis toma seriamente a la gracia. Afirma que la gracia de Dios regenera a los hombres y les hace nuevas criaturas, quienes son ahora dirigidos por el Espíritu de Dios por cuya unción básicamente entienden todas las cosas (I Juan 2:20). Por gracia los hombres son

hechos libres de la esclavitud del pecado y son liberados del poder de Satanás y llevados a Dios (Hech. 26:18), pues ellos “son hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviesen en ellas” (Efe. 2:10). Todo esto en contraste con su estado anterior en el que estaban muertos en delitos y pecados, en los que ellos “anduvieron en otro tiempo, siguiendo la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora opera en los hijos de desobediencia” (Efe. 2:1, 2). Pero Dios les ha preordenado para ser conformados a la imagen de su Hijo (Rom. 8:29), y Pablo con toda seriedad le implora a estos mismos santos a presentar sus cuerpos en sacrificio vivo para Dios... no conformados a este mundo, sino transformados... (Romanos 12:1, 2). La vida del pueblo de Dios, como el Calvinista interpreta la Escritura, demanda un estilo de vida distintivamente Cristiano, pues es una vida vivida por fe en el Hijo de Dios por medio de la gracia. Esta es la razón por la cual el Calvinista toma tan seriamente la vida ética, puesto que ella se encuentra en el símbolo de la cruz. La ley decía, “Maldito el que no confirmare las palabras de esta ley para hacerlas” (Deut. 27:26). Pero Cristo fue hecho maldición por nosotros, y nos redimió así de la maldición de la ley (Gál. 3:13), Por tanto, los Cristianos son deudores de Cristo por siempre, para vivir en justicia. Son llamados, como seguidores de Cristo, a pelear la buena batalla de la fe contra el mundo, la carne y el diablo. En este punto es bueno recordar que Satanás es el enemigo principal, quien desde los días del primer Adán, a quien atacó desde el exterior, ha tenido acceso al corazón del hombre que por naturaleza está muerto en delitos y pecados (Efe. 2:2). Por tanto,

Pablo pide a los santos que mortifiquen las obras de la carne y describe la batalla contra el pecado en su propio ser con dramática emoción como “no hago el bien que quiero; sino el mal que no quiero, eso hago... ¡Miserable de mí! ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?” (Romanos 7:19, 24).

Ahora, sobre la base de esta confesión de Pablo están aquellos que argumentan que la antítesis no puede ser absoluta, porque, se dice, los Cristianos también pecan, mientras que los no creyentes todavía hacen una cierta cantidad de bien. ¡Pero esto no es adrede! Pues aún el pecar de un hombre regenerado difiere del de un no-regenerado. ¿No confiesa Pablo que el mal que hace no quisiera hacerlo? Ciertamente que así es. El creyente peca por descuido, en contra de su voluntad, pues se deleita en la ley del Señor según el hombre interior (Rom. 7:22; Sal. 1:2; 119; 11, etc.). Pero el no-regenerado peca según la ley de su ser, y los pensamientos de la carne son enemistad contra Dios, no están sujetos a la ley del Señor, y los que son de la carne no pueden agradar a Dios (Rom. 8:6-8). Y el “bien” del no-regenerado es totalmente diferente de las buenas obras del justo, pues todo lo que no es de fe es pecado (Rom. 14:23), de manera que el bien relativo en asuntos civiles no invalida el hecho de que la totalidad de la vida del no-regenerado permanece bajo el signo de la apostasía, pues sin fe es imposible agradar a Dios (Heb. 11:6).

Por supuesto, ninguno que contienda por la amplitud y dominio total de la antítesis (antítesis absoluta) será tan tonto como para decir que los creyentes y los no-creyentes no tengan ahora nada en común. Ya se ha señalado que ambos tienen una natu-

raleza humana común, son portadores de la imagen de Dios, y cayeron en pecado en común, y tienen en común la predicación externa del evangelio, y la totalidad del mundo físico de tiempo y espacio, y el mandato e impulso cultural, y tienen también en común el terreno en el cual trabajar y las herramientas. En resumen, la totalidad de la situación metafísica es común,⁹ pero la antítesis es un asunto de fe y del conocimiento de la fe. La antítesis no está en el objeto sino en el sujeto del conocimiento y de la fe. Es cuestión de la lealtad. En esto es imposible ser evasivo o indeciso. Uno está o a favor o en contra de Cristo. “¡No podéis servir a Dios y a Mamón!” Negar lo absoluto (que lo penetra todo) de la antítesis es negar lo absoluto de la obra de la regeneración, que es un acto de Dios por medio de su Espíritu. Lo absoluto no implica perfección, pues el regenerado todavía va en pos de la santificación, sin la cual ningún hombre verá al Señor (Heb. 12:14). Pero ahora el pecado habita en el santo en contra de su voluntad.¹⁰ Ni tampoco el pecador no-regenerado es perfecto en la maldad; él no es depravado absolutamente sino totalmente.

Además, está la cuestión del principio o la persona en la antítesis. Están aquellos que sostienen que la antítesis no traza una línea de demarcación entre personas, sino solamente en principios, ideologías y filosofías de vida. Pero esto difícilmente es correcto. No es un asunto de esto o aquello, sino de esto y aquello. La Biblia habla a lo largo de sus páginas de personas al descri-

9. C. Van Til, *Gracia Común* (Filadelfia, 1947), p. 5.

10. Cf. *Himnario del Salterio* (Grand Rapids, 1934), Sección Litúrgica, p. 91, en la forma para la Cena del Señor.

bir la oposición espiritual entre los dos reinos. El reino de Cristo no es un asunto de principios que de alguna manera existen en el aire, sino que el reino está conformado por aquellos que están dispuestos a sujetarse a la soberana voluntad del Rey-Redentor. Y el reino de Satanás también está formado de hombres, personas que niegan las demandas del pacto, que viven en apostasía. La Simiente de la mujer es un hombre, el Hijo del Hombre; y aquellos que están al lado del Señor son personas, quienes están en contra de Satanás y de sus adherentes. No solo en el Antiguo Testamento sino también en el Nuevo, son personas las que se oponen al Hijo de Dios, quienes son inspirados por el espíritu del abismo, una persona diabólica, es decir, Satanás. Jesús se opuso a personas, escribas y Fariseos, Pilatos y Herodes, Judas y Caifás. A Pablo se le opusieron Simón el Mago, los Judíos de Antioquia, Demetrio y Tertuliano, Festo y Nerón, quien probablemente le envió a la muerte. Los principios del mal solo pueden encarnarse en personas, ¡y simplemente es imposible contradecir principios sin oponerse a las personas! Pablo incluso resistió a Pedro cara a cara (se opuso sin dejar lugar a dudas) porque fue arrastrado por la hipocresía de los Judai-zantes; y Jesús reconoció la influencia satánica en Pedro cuando el discípulo le mostró su oposición frente a la expectativa de la pasión de Cristo.

Esta última observación sugiere que no se halla dentro de la competencia de cualquier hombre, en las limitaciones de tiempo e historia, determinar de modo inconfundible a todas las personas que pertenecen a uno de los dos campos en la batalla espiritual. Pues desgraciadamente, algunas veces los hijos de Dios se dejan ellos mismos ser

usados como herramientas de Satanás (vea el caso de Pedro y el de los hermanos de José) pero no pueden ser, acto seguido, designados como hijos de Satanás por este motivo, pues muchos serán salvos como por fuego, pero sus obras son quemadas como rastrojos (I Cor. 3:12-15). Sin duda hay hoy muchos miembros de sindicatos impíos tales como el CIO y la AFL, que niegan el reinado de Cristo y se fundamentan exclusivamente sobre principios humanistas, quienes no obstante están entre aquellos por quienes Cristo murió. Pero están cegados por el dios de este mundo y se ha de sentir pena por ellos, pero hemos de oponernos a ellos en tanto que defiendan su impía afiliación. Sin embargo, tal manera de hablar la verdad debe ser siempre en amor, con el propósito de ganar a tales hermanos débiles para que también puedan permanecer contra las artimañas del diablo, para que puedan ser transformados de almas temerosas en almas valientes, dispuestas a blandir la espada del Espíritu (Efe. 6:17). Y todos los Cristianos debiesen ser advertidos en contra del orgullo pecaminoso de elevar sus propios principios por sobre el juicio de la Palabra, o identificar sus programas con la verdad, puesto que también ellos son pecadores finitos y fallibles. Además, existe siempre el gran peligro de que los hijos de Dios asuman una actitud superior porque están conscientes de hallarse en posesión de la verdad, lo cual a menudo provoca la enemistad del mundo y hace inefectiva la predicación del evangelio. La falta para esta notable falta no es negar la calidad absoluta de la verdad revelada o negar que los hombres puedan tener la verdad (Juan 8:32), de manera que uno se refugie del Fariseísmo en el relativismo (una isla de refugio bien poblada para muchos Calvinistas nominales el día de

hoy); ni es necesario desmentir la doctrina de la antítesis, culpándola de tal perversión pecaminosa. Tales conclusiones recuerdan uno de los remedios Comunistas para los males del capitalismo, a saber, librarse del sistema; esto echa fuera al bebé junto con el agua de baño, o, para cambiar la figura, sugiere saltar de la sartén a las brasas. En realidad este es el mismo “peligro” que se halla también en la doctrina de la elección y que es anticipado por muchos como una objeción para la aceptación de esta parte de la revelación de Dios. Una vez más, otros callarán toda mención de la doctrina de la libertad Cristiana porque es peligrosa. De esta forma uno podría continuar, pero el Calvinista en todos estos casos pone su confianza en la Palabra de Dios y en su gracia. Puesto que Dios es el creador y revelador de la antítesis ésta ha de volverse una realidad en las vidas de todos los hijos de Dios, puesto que ellos caminan en la luz. El remedio para el pecado del orgullo es el humilde reconocimiento de la gracia de Dios en nuestras vidas que separa a los redimidos y les hace un pueblo para la propia posesión de Dios. Pero los santos permanecen siendo pecadores en esta dispensación, pecadores que son justificados por fe. Aquellos que creen en la antítesis como una realidad de la actividad llena de gracia de Dios en este mundo deben siempre confesar:

No es lo que mis manos han hecho
 Lo que puede salvar mi alma culpable.
 No es lo que mi esforzada carne haya
 producido
 Lo que puede rehacer mi espíritu.
 No es lo que sienta o lo que haga
 Lo que me puede dar paz con Dios.

Solo tu gracia, oh Dios, me puede
 hablar de perdón;

Solo tu poder, oh Hijo de Dios,
 Puede quebrantar esta dolorosa esclavitud
 Ninguna otra obra excepto la tuya,
 Ninguna otra sangre lo hará,
 Ninguna fuerza excepto la divina
 Puede llevarme por siempre con seguridad.

Aquellos que suscriben la doctrina de la antítesis no abogan por la pelea contra el mundo sino la conquista del mundo. Ellos buscan, a través de la predicación del Evangelio, que es poder de Dios, ganar a otros para la causa de Cristo, y así desafiar al enemigo a desertar de las filas del príncipe de este mundo. Cada vez que se realiza una conversión para Cristo, significa que las filas del enemigos han sido diezmadas, pero esto no abroga la antítesis, la cual puede ser abolida solo cuando Satanás y sus ángeles y todos los malos sean lanzados al lago de fuego, cuando el Príncipe de Paz establezca su reino en paz y en justicia, en un mundo sin final. Pero muy próxima a la iglesia, a quien le ha sido encargado el Evangelio, está la tarea de todo Cristiano de confesar a Cristo en este mundo y de pelear la buena batalla de la fe, no solo internamente en contra de la mente carnal del viejo hombre, sino también externamente en el mundo de los hombres y de los eventos. Y puesto que la organización es el medio más efectivo de oposición a los enemigos de la Cruz de Cristo, los Cristianos son llamados a organizarse para Cristo. Sin embargo, se retomará este tema bajo la discusión del Reinado de Cristo en la Cultura Calvinista.

CAPÍTULO XIII

EL CALVINISTA Y EL MUNDO

Una de las metas del autor al escribir este libro es delinear la posición del Cristiano como criatura cultural en relación con el mundo. Esto es importante pues la actitud de uno hacia el mundo refleja la relación de uno con Cristo, para y por quien fueron creadas todas las cosas (Juan 1:2; Apoc. 4:11; Col. 1:16), por quien son todas sustentadas (Heb. 1:3), y por medio de quien son reconciliadas con el Padre (Col. 1:20). Pues Dios estaba en Cristo reconciliando *al mundo* consigo mismo (II Cor. 5:19) dice Pablo, y los Samaritanos le reconocieron como el Salvador *del mundo* (Juan 4:42). Por tanto el hombre como criatura de Dios y conquistador del mundo permanece por siempre entre estos dos polos: Dios y el universo, Cristo y el mundo. Por un lado, la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad de los hombres (Rom. 1:18) y todo el mundo está bajo el juicio de Dios (Rom. 3:19); pero, por otro lado, los santos tienen la promesa de que juzgarán al mundo (I Cor. 6:2). Esto indica algo de la ambigüedad de la situación, indicando los variados usos del término “mundo” en la Escritura.

Los Cristianos han sugerido varias soluciones al problema creado por esta ambigüedad. Algunos poseen la mente peregrina, pura y simple; ellos miran al mundo como un mal que ha de ser soportado, pero están viajando hacia su hogar celestial y no pueden quedarse excepto una sola noche. No están para nada interesados en la cultura; comen su pan con dolor y llaman a los hombres al arrepentimiento. Otros sostienen que la lujuria de la vida es básicamente sana; trabajan con el sudor de su frente, por cierto, pero disfrutan de las cosas del tiempo y de los sentidos en tanto que estas no estén prohibidas por la Palabra. Ellos creen que el hombre tiene, sobre la base de la gracia común, mucho en común con el no-creyente, incluyendo no nada más el sol y la lluvia sino también los productos culturales y las bendiciones de la civilización. Estos disfrutan de la hospitalidad de la tierra y la belleza del mundo como la obra de las manos de Dios, pero también los logros de la cultura y de la sociedad de los hombres. Aún otros toman básicamente la aproximación del guerrero y buscan ganar el mundo para Cristo y vencer al mundo a través de la fe. Para uno el humor

predominante es de pena y trabajo duro en este valle de lágrimas; para otro es uno de gozo y expectación entusiasta; y para un tercero es uno de absoluta determinación. Por un lado, se tiene lástima del mundo y se le esquiva; por el otro, es disfrutado y compartido; y en el tercer caso este se vuelve un lugar de conflicto y esfuerzo. El mundo puede ser evitado, aceptado o atacado. Los hombres se consideran a sí mismos mártires, apreciadores o testigos, y obreros. Y el hecho realmente notorio acerca de todo esto es que en cada caso se ofrece la Escritura como prueba. Por un lado, se señala que este mundo está en el maligno (I Juan 5:19); por el otro lado, que Dios ama al mundo y no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo fuese salvo por él (Juan 3:16, 17). Pero, aunque Dios ama al mundo, se le prohíbe a los creyentes amarlo (I Juan 2:15), y el que es un amigo del mundo es un enemigo de Dios (Santiago 4:4). Cristo es por quien el mundo existe (Heb. 1:3) pero afirma que no ora por el mundo (Juan 17:9). El mundo es el campo receptivo para la siembra de la palabra, pero odia al Sembrador, Cristo (Mat. 13:38; Juan 7:7) porque testifica que sus obras son malas.

Sin embargo, sería un error atroz concluir en que la Biblia nos presenta una teología contradictoria con respecto al mundo, favoreciendo un punto primero y luego desmintiéndolo en el mismo momento. Debe entenderse claramente que el mundo es proyectado bajo diferentes aspectos. Pues hay una gran diferencia si uno piensa del mundo como creado y sobre el cual se hizo un pronunciamiento como bueno al amanecer de la historia, o si el mundo yace bajo el juicio por causa del pecado. ¿Es el mundo el producto del principal arquitecto y cons-

tructor, Dios, declarando la gloria de su hacer, o es el patio de recreo de demonios, la provincia de Satanás y el vestíbulo del infierno? ¿Debe pensar uno con respecto al mundo como un libro grande y maravilloso en el cual todas las criaturas, grandes y pequeñas, aparecen como letras revelando las cosas invisibles de Dios, o es la hoja de hacer garabatos del Diablo cuyo propósito es hacer caricaturas?

Para mantener un balance apropiado y también una apreciación solidaria con las perspectivas de otros, debemos recordar que el término “mundo” tiene varias connotaciones en la Escritura. Es aquí, si es que en alguna parte, donde aparece al balance del Calvinismo. Pues el Calvinista, como se ha afirmado previamente, es quisquilloso en tomar la totalidad de la verdad, en seguir la Palabra hacia dondequiera que ésta conduzca.

La Biblia nunca presenta el estrecho dilema de lo uno o lo otro con respecto al mundo, sino que requiere tanto esto como aquello. Un Cristiano es al mismo tiempo un peregrino y extranjero, y un obrero y guerrero que aprecia los maravillosos dones de Dios y los usa para la gloria de Dios. Un seguidor de Cristo será movido con compasión por el mundo, pero también se apartará con disgusto; amará y odiará, se dedicará y eludirá, se consagrará y abominará según los requerimientos de la situación. Por lo tanto, es imperativo que la enseñanza bíblica con respecto al “mundo” sea examinada algo más en detalle, con el propósito de llegar a una claridad de concepción en la materia.

Entonces, en primer lugar, el mundo es presentado en la Escritura como un

ornamento, moldeado por el Artista divino en el acto de la creación para su propio deleite (Col. 1:17; Apoc. 4:11; Sal. 19:8; Job 38-41; etc.). Como tal el mundo es un cosmos, una pieza sinfónica de arte, un resplandor armonioso del divino creador, exactamente lo opuesto del caos y la discordancia. En relación con el tiempo se designa al mundo como *aeon*, pues es no solamente una obra de arte, sino también historia; tiene tanto una dimensión vertical como una horizontal. Dios hizo este maravilloso mundo para sí mismo (Prov. 16:4; Apoc. 4:11) y es un espejo de sus perfecciones, no solo en el acto creativo sino también en su existencia continua. Dios ama este mundo, toda su realidad oculta e invisible, la totalidad del universo estelar pues es su posesión (Juan 3:16; Sal. 50:12; Sal. 103:22). Pero a través del pecado este mundo perdió su armonía de manera que gime y se queja de dolor (Rom. 8:22), esperando su redención junto con los hijos de Dios (vss. 19-22). Pero Dios amó de tal manera al mundo que envió a su Hijo (Juan 3:16) para reconciliar todas las cosas con el Padre (Col. 1:20) de manera que Cristo se convirtió en la propiciación por el pecado de todo el mundo (I Juan 2:2). Esta doctrina de ninguna manera niega o pone en peligro la enseñanza Calvinista de la expiación limitada y la elección soberana. Si uno no tiene entendimiento para este sentido primario del término “mundo” y lo interpreta como refiriéndose al mundo de los hombres, lógicamente llega al universalismo, la enseñanza de que todos los hombres son salvos. El argumento de los Arminianos de que Cristo murió por todos, pero que solamente aquellos que eligen a Dios son salvos, insulta el carácter soberano de Dios y niega su poder para ejecutar lo que ha querido. Pero debemos ver el

mundo como la creación original de Dios que no será destruida sino que es reconciliada y salvada, como lo sostiene la Biblia (II Cor. 5:19; I Cor. 7:13), aún cuando su forma pase, pues habrá un nuevo cielo y una nueva tierra en los cuales la justicia morará para siempre. Este mundo es el punto de interés del Hijo de Dios, dado que tiene su unidad y coherencia en él (Col. 1:17). Él es el Logos de la creación (Juan 1:2) y la Sabiduría de Dios que llega a expresarse en el hermoso libro de la naturaleza (Prov. 8; Job 28:28). Este mundo, que Dios ama y Cristo salva, no es malo, sino que sufre, sin embargo, los efectos del pecado, debido a su cercana conexión con el hombre, a quien Dios constituyó rey de la creación en el principio. Pero Cristo, quien es un Redentor cósmico, ha venido para librarlo de la esclavitud y corrupción del pecado junto con los hijos de Dios, lo cual es llamado la restauración de todas las cosas (Hch. 3:21). Hasta aquel tiempo las canciones del Sabbath de la creación se hallan *sub voce*, pues los pecadores aún estropean la tierra. Sin embargo, el profeta-poeta del Antiguo Testamento (todo lo contrario del miope predicador de avivamiento metido en su concepción dualista de espíritu versus materia, que busca meramente salvar almas para poblar el cielo), eleva un *Aleluya* frente a la expectativa de ver la tierra limpia de pecadores (Sal. 104:35) para quienes no hay lugar en la ciudad de Dios (Apoc. 22:14, 15).

¿Cuál será la actitud del Cristiano hacia este “mundo,” que es la creación del Padre? Sería bastante impropio aplicar las palabras de advertencia del Apóstol Juan, “No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo” (I Juan 2:15). El mundo, que Dios ama y Cristo salva, es en realidad el

objeto adecuado de amor en tanto que no tome el lugar de Dios y se convierta en un ídolo. Pues esto es incluso cierto de los miembros de la familia de uno – no podemos amar a padre o madre más que a Cristo, pero sin embargo, hay un apropiado nivel de amor para los hombres y para las obras de Dios. No debemos ni despreciar ni deificar la creación, sino que debemos usarla en el servicio a Dios como uno de sus buenos dones (I Cor. 7:22, 21). Cristo, quien es nuestra cabeza, ha colocado todas las cosas a nuestra disposición, y él gobierna sobre todo para la causa de su cuerpo, la iglesia. Por lo tanto, Calvino, aunque enfatizó el aspecto del peregrinaje de nuestras vidas, siempre colocó gran énfasis sobre el llamado a usar los buenos dones de Dios con gratitud, evitando tanto la abstinencia como la licencia (*Institución*, III, 19). El mundo material no es malo sino que es el taller en donde el creyente ejecuta el mandato cultural con todos los hombres. Toda criatura de Dios es buena y es santificada por la Palabra y la oración (I Tim. 4:4, 5). Este aprecio por la creación de Dios también debe incluir al cuerpo, pues este es templo del Espíritu Santo (I Cor. 6:19), y la ordenanza del matrimonio, establecida en la creación, no ha de ser despreciada (I Tim. 4:3). Toda forma de negación ascética de la naturaleza como mala en sí misma es una perversión de la verdad de que Dios es creador del cielo y de la tierra y que Cristo es Señor sobre todo. La creación y la recreación por medio del Espíritu nunca pueden ser separadas, o presentárseles oposición, como los aspectos inferior y superior de la realidad. El Cristiano no es más que hombre, sino que se convierte en una nueva criatura en Cristo aunque aún permanece en el mundo. También continúa sujeto a las ordenanzas de la creación como

miembro de una familia, el estado y la sociedad. Como tal está sujeto a las leyes civiles, prescripciones sociales y a la tradición. Pero todas estas relaciones naturales en el mundo son ahora santificadas por medio de Cristo, de manera que se casa en el Señor, procrea hijos en el pacto, y trabaja con todas sus fuerzas como para el Señor. El nuevo hombre en Cristo busca obedecer el mandamiento del Apóstol de usar el mundo pero de no abusar de él (I Cor. 7:31), porque la forma de este mundo pasa. Esto se aplica a todos los objetos de la naturaleza y todo lo que Dios ha hecho para el dominio cultural del hombre. El Cristiano ha sido hecho libre por medio de Cristo para amar la ley de su Dios y es dirigido por el Espíritu de Dios hacia una obediencia gozosa. Rechaza la filosofía sombría de aquellos que exclaman, “no manejes, ni gustes, ni aún toques,” quienes están sujetos a ordenanzas acordes con los mandamientos de hombres (Col. 2:20-23). Sin embargo, es igualmente firme contra todos aquellos que confunden la libertad con la licencia y siguen el lema Epicureano, “Comamos y bebamos que mañana moriremos” (I Cor. 15:32). Todo esto señala al hecho importante de que no somos solamente poseedores, sino solo administradores de esta tierra y de sus riquezas, ¡pues de Jehová es la tierra y su plenitud! Por tanto, la totalidad de la actividad del hombre bajo el sol, no es para sí mismo, sino para el Señor: trabajo y juego, comer y beber, comprar y vender, procrear hijos y entregarlos en matrimonio, edificar casas y vivir en ellas.

Para concluir, el mundo de Dios, el universo creado, es un objeto de amor y de gozo. Este es el lugar donde Dios quiere al hombre como su criatura cultural, y el

hombre no tiene derecho de evadir el mundo o de odiarlo, pues de ese modo negaría su llamado y sería un rebelde. Pues Dios ha colocado aquí a su criatura para ser su colaborador en cumplir la ley de la creación y los propósitos creativos del Maestro Artista.

En segundo lugar, existe una especie de uso neutro del término “mundo” cuando se refiere al mundo habitado sin referencia a la calidad de los hombres. Cuando Lucas nos dice que el César envió un decreto por todo el mundo para ser gravados con impuestos él está refiriéndose a este mundo de los hombres (Luc. 2:1). Cuando los enemigos de Jesús se refirieron a la popularidad del despreciado rabino de Nazareth, deploraron el hecho de que todo el mundo se iba tras él (Juan 12:19). Cuando los hombres de Tesalónica quisieron describir la obra de Pablo y Silas dijeron, “Estos que trastornan el mundo entero también han venido acá” (Hch. 17:6). Cristo vino al mundo no para condenar al mundo (Juan 12:47), sino para precipitar una crisis (Juan 9:39). Vino al mundo como un enviado por el Padre. Él a su vez envía a sus discípulos a este mundo habitado por los hombres (Juan 17:18), para reclutar de este mundo a aquellos a quienes el Padre le ha dado (Juan 17:6), siendo el mundo el campo de operaciones (Mat. 13:38), en el que los discípulos deben aparecer como luz (Mat. 5:14).

En tercer lugar, está la connotación ético-espiritual en el término “mundo,” que lo coloca en contra de Cristo y de su iglesia de manera antitética. Este es el mundo que fue condenado por la predicación de Noé antes del diluvio (Heb. 11:7). Este mundo no conocía a Dios (I Juan 3:2; I Cor. 1:21), ni a su Hijo (Juan 1:10), sino que crucifica-

ron al Señor de gloria (I Cor. 2:8). Este mundo está bajo el maligno (I Juan 5:19), y su sabiduría es locura para Dios (I Cor. 1:21), y tiene a Satanás como su príncipe (Juan 12:31; 14:30; 16:11). Este presente mundo malo (Gál. 1:4), del que Cristo ha liberado a los suyos, odia y oprime a aquellos que pertenecen a Cristo (Juan 16:31; I Juan 3:13). Su mente está en antítesis directa y absoluta a la de Cristo (I Cor. 2:12; II Cor. 6:14-16; 10:5), pues tiene su afinidad y su solidaridad con Satanás (I Juan 5:19), mientras que la iglesia vive en y a través de Cristo, quien es su vida (Col. 3:4; Gál. 2:20). Este mundo está en enemistad con Dios y es carnal (Rom. 8:7, 8); para él la predicación de la cruz es locura (I Cor. 1:18). Entonces, puede ser definido como la masa de la humanidad alienada de Dios por medio del pecado y que vive tras los deseos de la carne. Por naturaleza todos los hombres pertenecen a este mundo, puesto que todos están muertos en delitos y pecados y son hijos de ira (Efe. 2:1, 2) hasta que Dios en su misericordia les da vida en Cristo y les coloca en lugares celestiales (vss. 4-6). El mundo no entiende el juicio (Prov. 28:5), y los hombres malos no saben en qué tropiezan (Prov. 4:19); su camino será trastornado (Sal. 146:9), y los pecadores serán consumidos de la tierra (Sal. 104:35). Pablo dice de los mundanos malvados que detienen con injusticia la verdad (Rom. 1:18) por tanto Dios los entregó a pasiones vergonzosas (vss. 26ss.) y a una mente reprobada, castigando así el pecado con pecado, “el fin de los cuales será perdición, cuyo dios es el vientre, y cuya gloria es su vergüenza; que sólo piensan en lo terrenal” (Fil. 3:19). Este es el mundo en toda su rebelión impía y malvada, desnuda y horripilante, contra el Dios del cielo.

* * *

La cuestión pertinente que debe ser enfrentada en esta coyuntura es la de la actitud del creyente y uso de este “mundo” en el sentido ético-religioso que es empleado por la Escritura. Ciertamente no es un asunto fácil determinar el uso exacto de la Escritura en esta materia, pero deberían ser claras las líneas principales bosquejadas arriba. Sin embargo, algunas veces uno de los escritores de la Sagrada Escritura usará todos los tres sentidos en uno de sus escritos y puede usar dos de ellos de manera intercambiable. Este es el caso de Juan cuando cita las palabras de Jesús que se aplican al mundo ecuménico, es decir, al universo habitado, del cual Cristo llamó a aquellos que el Padre le había dado (vs. 6), y por quienes ora. Pero no ora por el mundo en general. Sin embargo, Cristo no ora que estos sean sacados del mundo, esto es, en su sentido ecuménico. Pero al mismo tiempo Cristo dice que el mundo les odia, porque no son del mundo, como tampoco él es del mundo. Aquí Cristo claramente se refiere a este *presente mundo malo* bajo el dominio del Diablo, que vive en enemistad con el Padre.

Este mundo es básicamente un mundo de hombres, no de cosas. Sin embargo, los hombres tienen ideas, producen ideologías y crean una cultura, que puede decirse que les pertenece. En ese sentido el mundo tiene un carácter y un ser como un todo. Lamec y sus hijos hicieron la vida más confortable al inventar tiendas para habitar, instrumentos musicales y forjar el hierro. El impulso en los hijos de Caín de hacer de este mundo su hogar con el propósito de olvidar su condición desesperada siempre ha sido más fuerte que el impulso de los

hijos de Dios, quienes buscaban una ciudad que tiene fundamentos en los cielos. Pues los hijos de este mundo buscan su Paraíso restaurado aquí y ahora. Por tanto, han dirigido todos sus esfuerzos y usado todas sus energías en esta búsqueda para sojuzgar la tierra para regir sobre ella y para gratificarse en su bondad. Ahora, la producción de instrumentos musicales y el uso de ellos no es malo, pero la cuestión simplemente es si estas cosas son usadas en el servicio a Dios (note que no digo adoración, pues el servicio a Dios es mucho más amplio que los actos de adoración), es decir, si la dirección de la vida del usuario es piadosa o impía, pues todo lo que no es de fe es pecado. Puesto que los creyentes no pueden salirse del mundo y son miembros de la raza está llamada a hacer fructificar la tierra, sus labores están a menudo indisolublemente entretreídas con aquellos del mundo (quienes odian a Dios). Este es el caso en la ciencia y la industria, las invenciones y la prevención de enfermedades. Tal cooperación no contamina al hombre más que el comer la comida sin las manos lavadas, pues del corazón mana la vida. El desarrollo de la industria moderna y el progreso de la ciencia moderna no son del diablo, pues son el resultado de la energía creativa del hombre ejercida sobre la naturaleza, la cual es dada por el Espíritu de Dios. Las cosas que el hombre produce en sus esfuerzos culturales no son en sí mismas pecaminosas. Pertenecen a la *adiaphora* (las cosas indiferentes) de las que habla Calvino, para ser usadas a discreción como lo demande la ocasión. Una casa o un carro, exactamente como un caballo o un campo, una radio o un televisor, un cuchillo o un traje, pueden ser usados ya sea en servicio a Dios o en servicio al príncipe de este mundo. Pero el tono de una cultural está determinado por

el espíritu que anima a los usuarios. Como fue antes señalado, tenemos en común el impulso para el logro cultural y también los materiales y el terreno, pero un espíritu diferente anima a los hijos de la luz que a aquellos que están en este mundo. Pues este *presente mundo malo* (Gál. 1:4) vive en un estado de rebelión contra el Hijo, por quien el Padre gobierna todas las cosas. Y usa todos los logros culturales de la raza para proclamar su independencia y para expresar su enemistad contra el ungido del Señor.

Esta enemistad llega a expresarse en los patrones culturales del mundo (cf. Lamec, quien tomó dos esposas e inició la poligamia), a los cuales el creyente no puede conformarse (Rom. 12:2). Lamec desafió a Dios y a la ordenanza divina de la creación de la monogamia. Él expresó su desprecio por la ley de Dios en su tristemente célebre canción de la espada y estableció el paso para la glorificación y gratificación de la lujuria, que es todavía el material de comercio de Hollywood. De esta forma la mente carnal es glorificada y el hombre, deshumanizado. Y la parte trágica de esta degeneración de la raza es que los hijos de Dios algunas veces imitan al mundo en estos patrones culturales. Ellos también quieren actuar de una manera irresponsable y desconsiderada con las ordenanzas sagradas con respecto al matrimonio y la crianza de los hijos. David y Salomón practicaron la poligamia, por ejemplo, oscureciendo así el asunto entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas de manera que los profesores contemporáneos de psicología, incluso en universidades Cristianas, dejan a los alumnos en un dilema en cuanto a los requerimientos de la Palabra de Dios, sobre la base de que los

santos del Antiguo Testamento no se conformaron a la monogamia. De hecho esta es una flagrante confusión de la autoridad histórica y la autoridad normativa de la Escritura. Pues David cayó en los nefastos pecados de lujuria y homicidio, por lo cual recibió un grave castigo del Señor de manera que la sangre no se apartó de su casa. Pero aunque la Escritura reporta los pecados de los santos, no los aprueba. El reporte del pecado tiene autoridad histórica, pero no tiene valor normativo para nuestras vidas excepto por vía de advertencia y admonición. Salomón, al menos, se convirtió en un testigo indeciso de la gracia de Dios por su idolatría, fomentada por su poligamia, y David fue un hombre conforme al corazón del propio corazón de Dios, no porque tomó muchas esposas, sino porque caminó humildemente con su Dios en general y debido a su celo por la casa de Dios.

Pero mientras principalmente reyes y hombres ricos en la antigüedad fueron capaces de seguir el patrón mundano, en nuestros propios días el miembro común de iglesia está continuamente siendo sometido a los atractivos seductores del esquema mundano de cosas y un estilo de vida no-Cristiano. Las películas de Hollywood, más las colonias de artistas en nuestros centros culturales, y los grandes de esta tierra están haciendo resonar con claridad su impiedad a través de todos los medios modernos de comunicación. La cultura impía está siendo diseminada a través de la televisión, la radio, las revistas ilustradas, los libros éxitos de venta, las novelas de bolsillo que se venden en las farmacias, y la fotografía pornográfica, de manera que el mundo afecta al pueblo de Dios desde cualquier ángulo, y muchos están sucumbiendo a sus sutiles

insinuaciones. Especialmente los jóvenes son susceptibles de las seducciones del mundo a través de estos medios, dado que la iglesia es débil en su aproximación al problema de la cultura, y a menudo acepta de manera no crítica el patrón mundano, debido a que no aprecia las implicaciones totales de su credo para la vida en su plenitud.

Pero, con toda seguridad, la Palabra de Dios no guarda silencio sobre estas cosas. Aunque Dios ya no requiere el exterminio del mundo malvado como fue el caso con los Amalecitas, los Cananitas y los profetas de Jezabel, sin embargo, la antítesis permanece, y el amigo de Dios debe ser un enemigo del mundo no vaya a ser que se halle siendo un enemigo de Dios (Santiago 4:4). Esto también fue claramente revelado en su momento en el Antiguo Testamento, y no es contradicho por las relaciones amistosas de Abraham con Aner, Escol y Mamre, el uso que hizo David de Hiram y sus habilidades para reunir materiales para la casa de Dios, o el empleo que dio Salomón a dotados trabajadores para hacer ciertas cosas que los Israelitas no eran capaces de hacer en la construcción del templo. Me refiero a la condenación de la alianza entre Josafat y el malvado Acab, el hombre que se había dedicado a cometer iniquidad en Samaria. Esta alianza fue consumada por el matrimonio de Joram, hijo de Josafat con Atalía, hija de la malvada Jezabel. Este hombre posteriormente asesinó a todos sus hermanos y caminó en el camino de los reyes de Israel, aunque su padre buscó al Señor Dios de su padre David. Acab, quien era un político de primer rango, había abrumado a Josafat con honores, de manera que este último dijo en respuesta a la invitación de ir a la guerra con Acab contra Siria, “Yo

soy como tú, y mi pueblo como tu pueblo.” Pero él olvidó el pacto, que había sido quebrantado por Acab. Le fue recordado esto a su regreso a Jerusalén, después de su milagroso escape de la trampa puesta para él por su astuto “amigo” (cf. II Crón. 18), cuando el profeta Jehú, hijo de Hanani, le encontró con este anuncio de parte de Dios: “¿Al impío das ayuda, y amas a los que aborrecen a Jehová? Pues ha salido de la presencia de Jehová ira contra ti por esto” (II Crón. 19:2). Aquí, por todas partes, se enuncia un principio normativo por el profeta del Señor. Esta no es una prescripción de la moralidad del Antiguo Testamento, sino un principio normativo duradero para la gran batalla espiritual entre la simiente de la mujer y la de la serpiente. David lo expresa aún más intencionadamente cuando clama en el ardor de su amor, “¿No odio, oh Jehová, a los que te aborrecen?” (Sal. 139:21).

Aquí nos encontramos de regreso a la expresión de una antítesis absoluta – amor versus odio. El que ama a Dios no puede amar al mundo, sino que debe odiarlo. La idea de que un hijo de Dios es animado solo por el amor es claramente antibíblica y un invento del modernista, quien tiene un Dios de amor, pero no de santidad y justicia; pero nuestro Dios es un fuego consumidor (Heb. 12:29). Cristo, quien vino para destruir las obras del maligno, hizo una absoluta separación entre aquellos que estaban por él y aquellos que estaban en su contra (Mat. 12:30). Él habló de sus enemigos como una generación de víboras, quienes siendo malos, eran incapaces de hablar el bien (Mat. 12:34), siendo hijos de su padre, el diablo (Juan 8:44). Pero todos aquellos que son de la verdad, dijo Cristo, escuchan mi voz (Juan 18:38). Hay aquí una antítesis

absoluta: por un lado, los hijos de Satanás, un Mentiroso, por el otro lado, los hijos de Cristo, la Verdad. Cristo coloca su reino en absoluta contradicción al reino de este mundo, cuando dice, “Mi reino no es de este mundo.” De allí que la vida del ciudadano del reino de los cielos difiera *in toto* de la del ciudadano de este mundo. Aquellos que son seguidores del Cordero deben permanecer en proximidad física al mundo malo, pero tienen vida eterna, que es algo totalmente diferente en esencia de la existencia presente de aquellos que no conocen a Dios. Pues Dios, el Padre, les ha otorgado su amor, de manera que se han convertido en hijos de Dios en el sentido especial de haber sido restaurados a su compañerismo y servicio. Así, son restaurados a la imagen de dios, teniendo verdadero conocimiento, santidad y justicia (Col. 3:10; Efe. 4:24) “El que cree en el Hijo tiene vida eterna” (Juan 3:36); sin embargo, debe progresivamente ser conformado a la imagen de Cristo (Rom. 8:29) y debe mantenerse a sí mismo sin mancha del mundo (Santiago 1:27). De allí la fuerte admonición del apóstol Juan: “No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él” (I Juan 2:15, 16). El mundo vive por la mente carnal, los deseos de los ojos y de la carne y la vanagloria de la vida (I Juan 2:17). Pero, dice Pablo, no podemos conformarnos a este patrón pecaminoso de vida, sino que más bien debemos ser transformados por la renovación de la mente (Rom. 12:2). De hecho, Pablo usa una figura aún más fuerte cuando dice que el creyente debe ser crucificado al mundo y el mundo a él (Gál. 6:14). ¿Qué significa esto? Simplemente que así como la cruz es un espectáculo horrible de una muerte llena de sufrimiento e ignominiosa, así el mundo debe ser para el Cris-

tiano una cosa aborrecible (esto es, este mundo malvado), y el Cristiano, por su parte, parecerá ser un inadaptado, un tipo raro, al que el mundo aborrece – el creyente es crucificado a la vista del mundo. El mundo, a pesar de sus palabras bonitas (cf. Ghandi y otros hombres religiosos), odia al Cristo de Dios; le quieren fuera del camino y tiene para él solamente una cruz. Y aquella cruz es la ofensa y piedra de tropiezo aún hoy.

¿Pero qué del impacto positivo del Cristiano? Cristo dijo, “Yo soy la luz del mundo... Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie viene al Padre sino por mí,” estableciéndose de esta manera a sí mismo como la suprema autoridad religiosa. ¿Debiera el Cristiano vacilar en afirmar la finalidad de Jesucristo como el único camino al Padre? Están aquellos que llaman a esto una aproximación absolutista. Es esta intolerancia del Cristianismo la que no es tolerada por el mundo, y es claro que nunca fue tolerada por los registros de persecuciones que la iglesia soportó a través de su larga historia. Pero alguien podría protestar y decir, “De lo que ahora estás hablando es de un asunto puramente religioso, donde las líneas pueden trazarse claramente, pero en la situación cultural la cosa no es tan simple.” Ciertamente, no es simple, no es fácil, no se llega a ella sin un estudio profundo y un análisis investigativo. Pero básicamente la antítesis es tan absoluta en la cultura como lo es en la esfera de la religión, pues cultura es simplemente el servicio a Dios en nuestras vidas; es religión exteriorizada. Aquí el gran peligro amenaza otra vez, el de separar nuestras convicciones religiosas de nuestra expresión cultural de religión. Y este es el gran divorcio fatal del cual la iglesia ha sufrido por tanto y por

largo tiempo.

La tesis es que si cuando los Cristianos, individualmente y como comunidad, afirman el reinado de Jesucristo en el mundo (este presente mundo malo, alienado de Dios el Padre), el mundo no meramente se opondrá a tal confesión sino que odiará a aquellos que hacen esta confesión y les perseguirá de variadas maneras. Naturalmente, no estoy diciendo que una pura perorata Cristiana inofensiva que proclame un programa de beneficencia social y, al final, proclame también la salvación para todos, vaya a ser odiada. Pues ningún hombre odió jamás a su propia carne, y el mundo reconoce a los suyos. Pero los verdaderos hijos de Dios, debido a que condenaron las obras del mundo, han sido odiados y perseguidos desde el tiempo de Abel y Daniel hasta hoy. El odio no siempre se expresa en el acto abierto del asesinato, el foso de los leones, o el puño cerrado de los Nazis y sus campos de concentración. Hay una forma de odio más sutil, y quizá, al fin más destructiva que se expresa al ignorar al discípulo de Cristo. La cultura moderna no toma en cuenta las afirmaciones Cristianas; en el mejor de los casos el Cristiano recibe una mirada de lástima. Esto es odio refinado, culturizado, y es diabólico. El odio silencioso del mundo contra el Cristo de Dios, que llega a expresarse en el concepto de neutralidad tal y como se aplica en el campo de la educación, las artes, las relaciones laborales, el periodismo, etc., es el más destructivo de todos y el más difícil de combatir, puesto que la oposición se encoge de hombros y afirma la neutralidad como su asilo de tolerancia. Y muchos creyentes todavía sucumben a las seducciones del enemigo, cuando este se pone el camuflaje de la neutralidad. Pues

suenan tan justo darle a todo hombre una oportunidad sobre una base igualitaria; a muchos les parece un verdadero signo de tolerancia si uno no comienza a partir de un prejuicio religioso. ¿Y para qué predisponer el caso? ¿Por qué hacer enemigos innecesariamente? ¿Quién soy yo como para pensar de mí mismo como alguien que tiene un “rincón” en la verdad? ¡Qué orgullo Farisaico insufrible es este! Y con más de tal sofismo satánico el discípulo de Cristo es finalmente silenciado y empujado a su fortaleza de la salvación del alma, dejándole el dominio total de la cultura al “mundo.” Pero, cuando el creyente acepta y vive por el concepto de neutralidad, ha cometido traición a la causa de Cristo. La Escritura no permite neutralidad con respecto a las demandas de Dios y de su Cristo. Pues la afirmación de neutralidad asume que el tema es independiente de Dios hasta el punto que puede con seguridad, con impunidad, no hacer caso de las demandas del Señor. La Biblia no permitirá esto. Ningún hombre tiene el derecho de ignorar a Dios; de hecho, Dios es la Presencia siempre presente, ineludible, que ningún hombre puede ignorar. Por tanto, el concepto de neutralidad del mundo es una forma de negación; en efecto dice, “Dios, mantente alejado de mi puerta; puede arreglármelas lo suficientemente bien por mí mismo.” Esta es la filosofía de Esaú, una persona profana. La neutralidad es profanidad, es impiedad, forma la mente secular, que trata de hacer de la religión una cosa aparte de la vida. ¡Pero esto es blasfemia!

Por lo tanto, el creyente en su oposición al mundo, debe ver que la así llamada “unión neutral” es un enemigo de la cruz de Cristo exactamente de la misma forma en que cualquier líder del partido Comu-

nista maldiga a la iglesia y a su Rey. Pues el postulado de neutralidad de la unión involucra una maldición tácita sobre el Ungido, a quien el Padre envió al mundo y por quien ahora gobierna sobre todas las cosas, puesto que le ha dado al Hijo un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios el Padre (Fil. 2:9-11). Los sindicatos de nuestros días no están un paso más atrás de aquellos de quienes el Salmista testifica que consultaron unidos en contra del Señor y de su ungido (Sal. 2). Naturalmente, nadie debiera ser lo suficientemente irrealista como para pensar que los líderes de la industria y los grandes magnates poderosos de las finanzas estén más inclinados a sujetarse a las demandas de la Palabra. Por tanto, el Cristiano tiene un llamado cultural en contra del mundo de testificar contra su carácter impío. Está siempre el peligro de que pierda la perspectiva apropiada debido a la mentalidad de peregrino y al complejo de mártir que algunas veces obsesiona a los discípulos de Cristo, debido al odio del mundo. Pero la vida del Cristiano no es simplemente que resista algo que debe ser soportado, una carga que llevar, sino que es un llamamiento santo. Más de esto en otro capítulo.

Finalmente, es imperativo, en relación con esto, considerar el fenómeno de la mentalidad orientada al mundo. En contra de este pecado la Escritura advierte al creyente sin dejar lugar a dudas, “¡No améis al mundo!” ¿Pero ven los Cristianos claramente que la prohibición Juanina declarada positivamente realmente significa que uno debe odiar al mundo? ¿Y que este mundo es el viejo Adán que debe ser mortificado dentro del corazón de cada santo-pecador que

confiese que Cristo es su Salvador? Pues las obras de la carne deben ser exterminadas. Hay una ley en mis miembros en guerra contra la ley de mi mente (Rom. 7:23), que me trae a cautividad, de la cual Cristo debe liberarme una y otra vez. La mundanalidad no es asunto de cuestiones externas sino del corazón, del cual mana la vida. Un Cristiano puede usar el uniforme de su país, saludar a la bandera, comer y beber los alimentos, usar las ropas y vivir en las casas de la cultura prevaleciente sin fijar su corazón en las cosas del mundo. Naturalmente, se debe observar la admonición apostólica a la modestia en el vestido y a la sobriedad en la totalidad de la vida. Pero debe entenderse claramente que la prohibición contra la conformidad al mundo es un asunto espiritual; atañe a la mente que está en nosotros, el pensar, amar y odiar, desear y aborrecer, hacer y refrenar. Básicamente el Cristiano debe tener cuidado con las ideologías del mundo. Y estas ideologías llegan a expresarse en las ropas que uno usa, la casa que decora y embellece, el uso o abuso de la propiedad y la actitud hacia el cuerpo y sus apetitos. Está también la mente mundana en el asunto de la procreación y crianza de los niños. La Escritura sostiene que los hijos son una herencia del Señor; y que los hijos de la juventud son como saetas en manos de un hombre fuerte; “Bienaventurado el hombre que llenó su aljaba de ellos; no será avergonzado cuando hablare con los enemigos en la puerta” (Sal. 127:4, 5). Pero el ideal cultural de este mundo es restringir el número de hijos para que puedan ser mimados y disfrutados, pero para que ellos no interfieran con los placeres de los padres, sexuales o de otro tipo. El creyente cría a su hijo en el temor del Señor, pero el mundano vive con temor del niño y el panel de expertos que hace del hombre la

medida de todas las cosas salta de un extremo al otro en su psicología infantil.

Si los creyentes están conscientes de su herencia supra-mundana, no serán fácilmente movidos o desviados de su llamado celestial en el asunto de criar a los niños, que es indudablemente el desafío cultural más grande al que el creador ha llamado al portador de su imagen. Pues, en este caso, no somos solamente los administradores de tiempo y de talento, de la naturaleza y sus fuerzas, sino de portadores de la propia imagen de Dios, quienes tienen un destino eterno, cuya cultura permanecerá deficiente, y, en tanto que no conozcan a Dios, se quedará corta en alcanzar el verdadero fin de la creación del hombre. No obstante, muchos “Cristianos” parecen tan poco conscientes de su herencia celestial, y se han destetado tan poco de las cosas de la tierra, que aceptan implícitamente el patrón y los estándares del mundo con respecto a la recreación, hacer el amor, la producción y la apreciación de arte, la conducta social y otra multitud de fenómenos culturales. Pero una nueva criatura en Cristo (II Cor. 5:17), quien pertenece a su fiel Salvador por el tiempo y la eternidad (*Catecismo de Heidelberg*, Resp. I), debe tener cuidado de no correr según el mundo. El enamoramiento con el mundo, incluso en el vestido, los modales, los deportes, a menudo refleja el descuido de aquellos que no están en guarda contra el enemigo, y la temeridad de aquellos que no reconocen la antítesis básica entre la iglesia y el mundo, como enemigo de Dios. La única cura positiva para la mundanalidad es la renovación de la mente, por medio del Espíritu, en obediencia a la Palabra. Este será verdaderamente el deseo más íntimo de todos aquellos que tienen la mente de Cristo (I

Cor. 2:16). Pues el Cristiano tiene nuevas percepciones, puesto que ha renunciado a las obras ocultas de las tinieblas y a la sabiduría de este mundo por la locura de la cruz de Cristo. En el análisis final, no hay sino dos patrones según los cuales uno puede planear su vida, el de Cristo y el del mundo. Puesto que el creyente está siendo progresivamente transformado a la imagen de Cristo, es imperativo que su cultura refleje esta metamorfosis.

CAPÍTULO XIV

LA CULTURA CALVINISTA Y EL REINADO MEDIADOR DE CRISTO

La cultura recibe su significado del significado de la historia. Si la historia es un ciclo sin significado en el que el hombre no trasciende las exigencias del tiempo y el espacio, entonces, también la cultura, se torna sin significado. Entonces, el hombre está sin esperanza en la banda sin fin llamada vida. El Cristianismo rechazó la teoría cíclica de la historia y la sustituyó con el concepto lineal, con una consumación que hace significativas todas las cosas. Pero, desde el advenimiento del Existencialismo, la esperanza Cristiana ha perdido su poder propulsor y los hombres una vez más han sido reducidos a una vida de una sucesión inacabable de eventos que no tienen un significado básico que el hombre sea capaz de averiguar. El sin sentido de la vida se ha transformado en la nota dominante en la literatura y en la pintura moderna, lo mismo que en la filosofía de los Existencialistas. El Existencialismo acepta la visión mítica de la vida, la cual niega significado histórico a los hechos sino que coloca el énfasis sobre su carácter simbólico. En la historia todo es dinámico y cambiante, no hay verdad absoluta. Aún Dios está llegando a ser.¹

El Cristianismo histórico, al cual se adhiere el Calvinismo, cree que Cristo permanece en el centro de la historia. Cristo da significado a todo el pasado puesto que es la preparación para su venida en la carne, y domina el futuro entero hasta el fin del tiempo, su segunda venida. De hecho, Cristo ha sido constituido Señor de la historia, puesto que se le ha consignado todo poder, y ha recibido un nombre por encima de todo nombre, para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble, y toda lengua confiese que él es Señor para gloria del Padre (Mat. 28:18; Fil. 2:10, 11). Pues Cristo es ahora el soberano de los reyes de la tierra (Apoc. 1:5), y como tal dirige los destinos de las naciones, lo mismo que de los individuos, hasta la venida de su reino con poder y gran gloria. Pues el Padre ha puesto todas las cosas bajo sus pies, y lo dio por cabeza sobre todas las cosas a la iglesia, la cual es Su cuerpo, la plenitud de aquel que lo llena todo en todo (Efe. 1:22, 23).

Por lo tanto, la formulación *Cristo y Cultura*,² es no solamente legítima sino la

1. Cf. R. A. Killan, *La Teología Ontológica de Paul Tillich* (Kampen, 1956), p. 96ss.

única descripción apropiada del problema. Pues Cristo es el Señor de la historia, aquel en quien y a través de quien la cultura humana recibe su significado. Pues él es el misterio de Dios en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento (Col. 1:20). Sin Cristo, quien es el redentor del cosmos, la historia queda sin significado, pero Cristo quien es la Verdad ha venido para dar a conocer la voluntad del Padre. Esto incumbe no solamente la redención de los elegidos de Dios, aunque tal es el corazón del asunto en lo que al destino humano concierne, sino que el mensaje de Cristo fue cósmico en alcance. Él proveyó el significado de toda cultura humana al señalar al desenlace en juicio, al cual se dirigen todas las cosas y en el cual el Padre vindicará su justicia, amor y santidad. Si los Existencialistas, tanto filosófica como literariamente, han sido instrumentos al señalar el sin sentido de la existencia sin Dios, le han hecho al Cristianismo un servicio negativo. Aunque no se ha dado un verdadero diagnóstico del predicamento del hombre como estando alienado de Dios, y por tanto no hay ningún remedio disponible, no obstante el Existencialismo, hasta cierto punto, ha sentido la desesperanza y desesperación de la humanidad en su alineación de la fuente de su ser.

Según la Escritura, Cristo es rey no solo en su prerrogativa natural como el Logos eterno, co-igual con el Padre y el Espíritu, sino que ha sido ungido como rey Mediador en virtud de su obediencia y sacrificios rendidos en el Calvario (Sal. 2:6;

45:7; Isa. 9:6, 7; Lucas 1:22; Juan 18:36, 37, etc.). Mientras que el primer Adán cayó en pecado y desobediencia por medio de las argucias de Satanás, Cristo como el segundo Adán cumplió toda justicia y finalizó la obra que le había sido dada por el Padre (Mat. 3:1; 3:15; Juan 17:4). En su oficio como Mediador, Cristo es el Reconciliador del mundo, el primer principio (*arché*) y Logos de la historia, la *Clave de la Cultura*. Pues en él la verdad y la santidad, la majestad y gloria de Dios, son manifestadas en y para el mundo. Esto, según la Escritura, es el fin principal de la creación, a saber, manifestar la gloria y majestad de Dios. Y dado que el hombre original, Adán, cayó a este respecto, el segundo Adán vino para revelar al Padre, para rendir una obediencia perfecta.

Cristo es la cabeza espiritual sobre su pueblo, a quienes redime y santifica, para que ellos, por medio de su Espíritu le reconozcan voluntariamente como su Señor. Este es el reinado espiritual de Cristo el cual ejerce por reunir, gobernar, santificar y proteger a la iglesia, por la cual murió y de la cual él es la cabeza (Efe. 1:20-22; 5:23-33). Cristo como rey es el buen pastor, cuya voz las ovejas obedecen (Juan 10; I Pedro 2:25); su reino consiste de los miembros de la iglesia invisible quienes escuchan la verdad (Juan 18:37), de aquellos que están dispuestos a llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo (II Cor. 10:5). El reino de nuestro Señor es más extenso que la iglesia como una organización visible, aunque la iglesia visible es una de las manifestaciones más importantes de ese reino en el mundo. Pero, en realidad, los ciudadanos del reino de Dios son también miembros de familias, de sociedades y naciones, y como tales deben mostrar su alianza al Rey. Este

2. Este es el título de dos significativos trabajos sobre el problema de la Cultura Cristiana, uno en Holandés por K. Schilder, el otro en Inglés por H. Richard Niebuhr. Cf. la bibliografía general.

reino es tanto presente como futuro. Aunque es una realidad presente, es eterno en carácter, pues su reino no tendrá fin (Isa. 9:7; Lucas 1:33). En Su segunda venida Cristo establecerá su reino en paz y justicia en los nuevos cielos y la nueva tierra, de manera que su consumación será visible y gloriosa (Lucas 22:12, 30; I Cor. 6:9; 15:50; II Tim. 4:18; II Pedro 1:11).

Cristo como rey es tanto Salvador como Señor; él restaura a los hombres al servicio a Dios y les demanda su alianza total. Como profeta proclamó la verdad de Dios, pero como rey sana la espantosa herida del pecado, pues él es el verdadero obrador de milagros. Por su poder no solo el alma y el cuerpo del hombre son sanados, salvados y restaurados, sino que también el universo entero un día será restaurado como un hábitat apto para la humanidad redimida. Este es el verdadero significado del milagro en la Escritura. Es una demostración del poder de Dios para liberar al hombre del poder de la maldad y del pecado, tanto física como cósmicamente. Y un día este reino corresponderá con el cuadro profético, “No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar” (Isa. 11:9).

Puesto que Cristo restaura a los hombres a la verdad, él espera que sus súbditos sean testigos y contendores por la verdad. Esto no es asunto de predicar el Evangelio solo para abrir los ojos de los hombres para que se vuelvan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios (Hch. 26:18), sino que esto es asunto de batalla cultural. Pues la cultura no es meramente material, algo que tiene que ver con la naturaleza, las máquinas, las herramientas y los logros físi-

cos. La cultura es también una empresa espiritual; es una batalla en el ámbito de la verdad y en la esfera de los ideales. En la cultura Griega el ideal humanista halló expresión en el alcance total de la vida. De igual modo en el Renacimiento, un retorno a este ideal humanista produjo una negación de la concepción Cristiana de la moralidad y de la ley y exaltó una vez más la gloria del cuerpo, el amor por esta vida, y la gratificación de la carne. Pero en su misma raíz el Calvinismo sostiene que los hombres están aquí para la gloria de Dios. Si la fortaleza de la concepción Griega yace en su unidad y en su aplicación consistente, ¡cuánto más debe el Calvinismo, con su ideal más alto, producir una cosmovisión unificada y una cultura definitivamente comprometida con el servicio a su rey celestial!

Ahora, debiera ser claramente evidente que la “tarea de la cultura Cristiana es buscar la gloria de Dios en patrones de vida que estén en armonía con Su voluntad revelada.”³ Esto es enseñado claramente por Pablo cuando advierte a los creyentes a no conformarse a este mundo (Rom. 12:2). La palabra Griega usada por Pablo es *schema*, que significa patrón, diseño, esquema. Los Cristianos no han de esquematizar sus vidas según los patrones culturales de este mundo. Su entendimiento de las relaciones sexuales no puede seguir el patrón establecido por Hollywood, su concepción y labores para hacer dinero no pueden estar esquematizadas según el brutal individualismo de un Capitalismo falto de escrúpulos. Y este patrón no yace tanto en el material que se usa o en el corte de

3. Edmund P. Clowney, “Transmitiendo la Cultura Cristiana,” en *El Hogar Cristiano y la Escuela Cristiana*, Nov., 1952, p. 18.

cabello de uno o en el traje sino en lo espiritual. Dios, el Señor, quien le ha consignado toda autoridad al Hijo, por medio de quien gobierna todas las cosas, ha dado dirección para nuestra vida en lo que respecta al amor y a nuestra vida económica, y para los aspectos jurídicos, sociales, biológicos y físicos de la existencia de cada día. Cristo, el legislador de Sión, señala la rigurosidad del séptimo mandamiento, sin hacer excepciones a la ley divina del matrimonio monógamo el cual es para vida, excepto en el caso de adulterio. La vida amorosa entre un hombre y una mujer es una actividad sagrada, porque involucra a la imagen de Dios y las leyes de Dios, pero Hollywood desprecia la ley de Dios y menosprecia la imagen sagrada al envilecer la vida amorosa por ganancia económica. ¿Puede uno alguna vez jugar a que ama en una cultura Calvinista? ¿No es la así llamada ley del arte, que el hombre puede reproducir cualquier cosa de la vida en la literatura, el drama, la pintura, etc., contraria a la ley de Dios con respecto al matrimonio? ¿Y qué del tercer mandamiento? Una vez más aquí el dictado del arte es que si es necesario reproducir un personaje blasfemo, puesto que la vida real produce tales personajes, podemos con impunidad jurar y tomar el nombre de Dios en vano sobre el escenario o al escribir una novela, puesto que es una exigencia del arte. Y de esta forma uno podría continuar. También el sagrado servicio de adoración es representado teatralmente, se pronuncia la bendición de Dios para efectos artísticos, y la ridiculización de las bodas es bastante común incluso entre los piadosos. Mi punto simplemente es, de si esto no es contrario al interdicto apostólico de no conformarnos a los patrones de este mundo.

Y hablando de bodas, aquí especialmente es visible la falta de una cultura Cristiana. Las trilladas bromas de circo que se dicen, para la edificación e hilarante respuesta de los invitados, sugieren una barata zarzuela cómica. Y las canciones de bodas cantadas por los solistas dan la impresión de que uno está en el mundo, pues la cultura del Renacimiento con su ideal del *das Eebig Weibliche* es dominante. Una de las canciones de boda favoritas es la traducción Inglesa de *Ich Liebe Dich*, en la que el amante promete su amor por el tiempo y la eternidad – “Te amo, por el tiempo y la eternidad.” Pero, inmediatamente después, el ministro lee la forma en la que se presenta la doctrina escritural del matrimonio y la pareja se promete amarse el uno al otro “hasta que la muerte nos separe.” Pues en la visión Cristiana de la vida, el amor humano es para esta vida; pero en la eternidad Dios será todo en todo, y la bendita unión con Cristo, quien es la luz de la nueva Jerusalén, no tolerará alguna bigamia en el alma – habiendo sido este cuerpo presente transformado y siendo nuestra existencia como la de los ángeles, en la que no hay matrimonio. Cuán similar a los Saduceos, que erraban grandemente, quienes no conocían ni las Escrituras ni el poder de Dios (Mat. 22:29).

Ahora, si el reinado de Cristo es real para el creyente, y si es verdad que el Cristiano participa en la unción de Cristo de manera que él como rey batalla contra el diablo y todas sus huestes en este mundo (P. 32, *Cat. Heid.*), debe haber alguna evidencia clara de que esta batalla está sucediendo. Restringir esta batalla al área del alma, al conflicto interno contra las artimañas del diablo, y a la mortificación del viejo

hombre, es una noción injustificada. Y además, afirmar que este conflicto entre los dos reinos llega a expresarse plenamente en el testimonio individual que Cristo demanda de aquellos que sean sus discípulos es una conclusión ilegítima. En la gran batalla espiritual las fuerzas de las tinieblas están organizadas contra el Señor y su ungido. Cualquier organización que afirme ser neutral, como lo hacen las escuelas públicas y algunos sindicatos, están por la misma razón negando las demandas de Cristo de señorío absoluto sobre todas las cosas. Como tales están sirviendo a la causa del anticristo. Negar esto es o ceguera deliberada o lamentable ignorancia de las estratagemas del diablo y de las afirmaciones de Cristo.

Puede ser bastante cierto que uno no puede distinguir la diferencia entre un carro o una casa construida por un obrero no-Cristiano y una producida por los confesores de Cristo, aunque ciertamente este es un asunto debatible si uno lo considera idealmente; pero la cultura total de un pueblo no está determinada por el número de carros que construyen, sino por la motivación espiritual y los ideales que gobiernan las vidas de los constructores y usuarios de vehículos. Está claro que un sindicato laboral no-Cristiano es totalmente humanista en sus metas e ideales, siendo su propósito simplemente mejorar las condiciones de trabajo para los hombres, pero, más que nada, obtener todo lo que se pueda y dar tan poco como sea posible. Tal es la mentalidad de los líderes de los sindicatos impíos, que han proliferado a tal extremo y cantidad que el editor de la revista *LIFE*, Luce, advierte a sus compañeros Americanos que a menos que tengan un cambio de mentalidad y busquen producir por causa de la

excelencia, América pronto perderá su lugar dominante en el mundo. Esta es la era de la “vagancia” en la que el trabajo es solo medio hecho y todos buscan más tiempo libre. Como resultado las tasas de salario monetario se han incrementado “casi dos veces más rápido que la productividad.”⁴ *LIFE* más adelante cita a Daniel Bell de la revista *Fortuna*, quien halla que los trabajadores Americanos hoy están obsesionados por un deseo de evadir el trabajo, y sugiere que aunque los motivos Puritanos y Calvinistas para el trabajo duro han disminuido, el sentido común puede suplir razones casi tan fuertes (*Op. cit.*). ¡Pero este es precisamente el punto en discusión! Es el argumento de este libro que la apostasía religiosa y la decadencia de la energía espiritual resultará en decadencia y desmoralización cultural. Y la *búsqueda de la excelencia*, que está siendo propuesta como una meta complementaria a la búsqueda de la felicidad por el Reporte Rockefeller sobre Educación, y que es cordialmente secundada por el editor de *LIFE*, es una parodia más bien que un sustituto del *temor del Señor*, el cual conmovió a nuestros Puritanos y Peregrinos Calvinistas.

Si Cristo verdaderamente es rey, entonces sus súbditos deben afirmarle como su Señor, y reconocer aquel reinado, no solo en la iglesia y un día a la semana en su vida de devoción y en sus actos de adoración, sino en el campo de las relaciones de trabajo y en el trabajo de cada día. Por supuesto, esto no significa que un Cristiano no pueda trabajar para un no-Cristiano, como Pablo claramente enseña, pues si no,

4. “La Edad de la Vagancia o de la Abundancia,” *LIFE*, Julio, 1958, p. 24.

dice él, tendrías que salirte de este mundo (I Cor. 5:10). Pero trabajar para no-creyentes y con no-creyentes es algo bastante diferente de hacerse socios voluntariamente de una organización que ignora las afirmaciones de Cristo y establece ideales totalmente humanistas y humanitarios. Esto coloca al Cristiano en una desventaja distintiva, y su testimonio para Cristo es debilitado por el hecho de que es contado con los enemigos de la cruz de Cristo. En el Antiguo Testamento Dios advirtió en contra de esto cuando envió al profeta Jehú a Josafat diciendo, “Al impío das ayuda, y amas a los que aborrecen a Jehová?” (II Crón. 19:2). Pero Pablo da un precepto más específico cuando manda, en el nombre del Rey ascendido, “No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia Cristo con Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo?” (II Cor. 6:14, 15). El Dr. Warfield, aquel eminente teólogo y agudo apologista de la fe, interpreta esto como queriendo decir que no podemos aceptar el yugo del no-creyente en el sentido de estar unidos como con arneses a la misma filosofía impía. Pero no significa que si el no-creyente opera bajo nuestras presuposiciones y no pone objeción a nuestra interpretación de la realidad en la que se realiza el trabajo ordinario (proyectos culturales y cualquiera de las labores ordinarias del hombre bajo el sol), un Cristiano no pueda trabajar con o vivir con los hombres del mundo.⁵ Es simplemente un asunto de no tener compañerismo con las obras infructuosas de las tinieblas en las que están involucrados los sindicatos impíos de

nuestro tiempo. Y por esto no quiero decir nada más la violencia y la profanación del Sabbath, sino la base de operación que niega al Cristo de Dios y sus demandas al servicio y amor de la humanidad.

En contra de esta interpretación se ha alegado que uno no puede simplemente citar literalmente la Escritura como si aquello fuese el fin del asunto. Se afirma que esta es una aproximación totalmente simplista. Y con el “*Dooddoener*” (golpe mortal) de que esto es biblicismo y fundamentalismo, la oposición de libra de una seria consideración de las demandas de Cristo. Pero si uno no puede citar a Pablo de esta manera, cuando el texto en cuestión está totalmente en línea con la *analogia Scripturae* (la enseñanza total de la Palabra de Dios), entonces ¿de qué utilidad es la Palabra como lumbrera al camino de uno y como lámpara a nuestros pies? ¿Y qué del uso que nuestro Señor mismo hizo de las Escrituras cuando ahuyentó a Satanás con sus tres veces repetido, “Escrito está”? Es de temerse que este temor al Fundamentalismo va a afincarse en las Iglesias Reformadas en el campo Liberal donde es tabú leer la Biblia y hacer una aplicación literal. Sin embargo, es un fenómeno extraño que, en tanto que los liberales quieren usar la Biblia para sus sistemas éticos y sus ideales humanitarios, no puedan escaparse de leer las palabras de Jesús literalmente.

Una vez más, se dice que la idea del reinado de Cristo, tal y como es confesado por los Calvinistas, de que requiere una organización en el campo laboral, es una importación de los Países Bajos, y se presume que es una planta indígena que no crecerá en ninguna otra parte. Sin embargo, esto es asumir la verdad del punto antes de

5. B. B. Warfield, *Fe y Vida* (Londres, 1916), pp. 243-58.

la discusión. El argumento, en realidad, es que debido a un desarrollo histórico es posible en los Países Bajos tener partidos políticos y sindicatos que expresan ideologías basadas en principios Cristianos, pero dado que el desarrollo histórico de América ha sido diferente, excluyendo tales coloridos religiosos de los asuntos laborales y políticos, no podemos ahora introducirlos sin crear disonancia en nuestra cultura nacional. Ahora, ¿este es exactamente el punto en discusión! La introducción de principios Cristianos en el cuadro laboral producirá discordia y probablemente causará una crisis porque no hay verdadera neutralidad con respecto al Cristo de Dios. Los así llamados sindicatos neutrales están en contra de los principios bíblicos de verdad y justicia. La misma idea de que ninguna consideración religiosa es permisible en el establecimiento de un sindicato laboral o en la afiliación a tal organización es del anti-Cristo. La renuncia a cualquier otra alianza para ser fiel a los votos hechos a los demás miembros de la organización también señala a un compromiso religioso básico, lo cual niega las afirmaciones de Cristo. Pero esta es exactamente la predicción del Espíritu, hablando a través de Simeón, que el Redentor-Renovador de la cultura sería una señal que sería contradicha (Luc. 2:34). Y este repudio no viene meramente desde el lado de los eruditos Judíos modernos, quienes tratan de justificar el crimen de sus antepasados al crucificar al Señor de gloria sobre la base de que él era una amenaza a la cultura Judía.⁶ Hay muchos entre los miembros nominales de la iglesia en nuestro día quienes, basándose en que

Cristo rehusó ser un repartidor de tierras, sostienen que él era o anti-cultural o culturalmente neutral. Sin embargo, nuestro Señor proclamó una cura para los males de una cultura materialista cuando afirmó que la vida de un hombre no consiste de la abundancia de las cosas que posee (Luc. 12:15). Tampoco el énfasis de Cristo en el reino de los cielos, que requiere amor a Dios y al prójimo, abstrae a la religión de la ética y de la vida social del hombre. Más bien él estableció el único fundamento duradero para una comunidad verdaderamente humana, una en la que el hombre es restaurado al servicio a Dios según la ordenanza cultural de la creación.

En este punto es instructivo e interesante consultar a T. S. Eliot, quien al menos le ha dado a este problema el beneficio de algunos pensamientos penetrantes para determinar los verdaderos motivos y sentimientos de uno. Para él la diferencia entre una sociedad pagana y una neutral es de menor importancia,⁷ pero advierte que la concepción pagana de la vida está ganando rápidamente predominancia. Este es uno de los resultados del liberalismo religioso, que trata de alejarse de la religión y trata de establecer una cultura sin su fundamento apropiado, contribuyendo así al desarraigo de la civilización Occidental. “La noción liberal de que la religión era un asunto de creencia privada y de conducta en la vida privada, y de que no hay razón por la cual los Cristianos no sean capaces de acomodarse ellos mismos a cualquier mundo que les trate bien de manera natural, se está volviendo menos y menos sostenible.” (*Op. cit.*, pp. 19, 20). Eliot

6. H. R. Niebuhr, *Cristo y Cultura* (New York, 1951), p. 2, donde el autor cita la obra de Joseph Klausner, *Jesús de Nazareth*, a este efecto.

7. *La Idea de una Sociedad Cristiana* (New York, 1940), pp. 4, 5.

procede a señalar que un Cristiano que ignora el problema de llevar una vida Cristiana en una sociedad no-Cristiana está siendo progresivamente des-Cristianizado por toda clase de presiones inconscientes que operan sobre él a través de los medios masivos de comunicación de la cultura. Pero Eliot no está satisfecho con permanecer a la defensiva; él establecería una sociedad Cristiana en la que el ethos general del pueblo esté guiado por categorías Cristianas. “Debemos abandonar la noción de que el Cristiano debería estar contento con la libertad de cultura... No importa cuán intolerante pueda sonar el anuncio, el Cristiano no puede estar satisfecho con nada menos que una organización Cristiana de la sociedad... lo cual no es la misma cosa que una sociedad que consista exclusivamente de Cristianos devotos” (*Op. cit.*, p. 33). En tal sociedad la sociedad debe estar dirigida por una filosofía Cristiana de la vida y la democracia debe ser transformada por un contenido religioso. No es el entusiasmo sino el dogma lo que distingue al Cristianismo del paganismo. Según Eliot, la iglesia no puede mantenerse evangelizando al mundo sin cambiar su cultura. Es la responsabilidad de la iglesia el “batallar por una condición de la sociedad que de a los otros el máximo de oportunidades para volverse Cristianos” (*Op. cit.*, p. 97).

Aquí lo tenemos en resumidas cuentas. Eliot, quien tiene la larga tradición de la Iglesia de Inglaterra y su credo Calvinista, está pensando siguiendo las mismas líneas de los Calvinistas Holandeses quienes buscaron establecer las doctrinas de la Escritura como fueron interpretadas por Calvino y Agustín. Sin embargo, Eliot coloca el carro delante del caballo cuando dice que el

hombre recibe la gracia de Dios por la humildad, la caridad y la pureza. Y hay muchos otros aspectos de su pensamiento que este escritor no aprobaría, pues Eliot aún permanece en la tradición liberal con respecto a la importancia de la doctrina y el asunto de suscribirse a la fe ortodoxa.⁸ Pero sobre la cuestión formal de la necesidad de una cultura Cristiana para que la fe Cristiana pueda sobrevivir y para que la civilización pueda sobrevivir uno no puede tener riña con él.

El confesar a Cristo como Salvador del pecado, pero negar su relevancia y poder en el ámbito de la cultura, es una negación de su reinado sobre el creyente y sobre el mundo. Pues en Cristo como el Dios-hombre, el milagro del hombre íntegramente sensato e ideal aparece en la historia de la humanidad. Y la promesa del Evangelio es que Cristo restaura a aquellos que participan de su unción, de manera que una vez más ellos se convierten en un reino de sacerdotes para su Dios. Así Cristo salva a la creación al restaurar inicialmente al agente cultural para una nueva obediencia. Pues el hombre es la corona de la creación, un poco menor que Dios, teniendo dominio sobre todas las obras de Dios (Sal. 8). Y como tal Cristo es el transformador de la cultura, como Schilder sostiene, pues él está creando aquí y ahora, en este presente mundo malo un reino de verdad. Ésta es aquella *civitas Dei*, de la que Agustín escribió. Por esto Calvino dio su medida plena de devoción al transformar Ginebra de un pozo de inmoralidad en un modelo de vida Cristiana, según testigos contemporáneos. Pues si el hombre, el productor de la cul-

8. Cf. J. Gresham Machen, *Cristianismo y Liberalismo* (Grand Rapids, 1946), Capítulo Uno.

tura, es un profeta, sacerdote y rey restaurado, entonces su cultura debe por necesidad ser renovada. Pues esta es la nueva obediencia a la cual Cristo llama a sus seguidores puesto que están en el mundo, aunque no son del mundo. Los creyentes, como criaturas restauradas, son llamados junto con el resto de la humanidad a ocuparse en la actividad cultural, en la que presentan todo su ser como un sacrificio vivo para Dios (Rom. 12:2). Por otro lado, a la iglesia como iglesia le es dado el mandato misionero; tal es su llamado como institución organizada reconociendo el reinado de Cristo.

Así pues, los Calvinistas bajo el reinado de Cristo poseen de manera confesional una visión global de la cultura como una tarea que lo abarca todo para traer todas las cosas a la obediencia de Cristo, puesto que Él ha dado la seguridad, “Todas las cosas son vuestras, y vosotros sois de Cristo y Cristo, de Dios” (I Cor. 3:22). Por tanto, Schilder está en lo correcto al sostener que el creyente no debe abordar el problema de la cultura sobre la base de que todavía tenemos mucho bien en común en el mundo a pesar del pecado más bien que desde la perspectiva de que Cristo como rey nos restaura a nuestra herencia original como criaturas culturales. Sin embargo, debido al pecado, la humanidad se halla ahora en una situación antitética en la que la unidad de la raza humana ha sido destruida. Y no debiese abusarse de la confesión de que Dios tiene una actitud de favor hacia todos los hombres, de manera que él restringe el pecado y les da, como criaturas culturales, la habilidad para hacer bien tanto moral como civil. Pues entonces los reclutas de Cristo pierden de vista la antítesis cultural creada por el poder restaurador

y regenerativo del Hijo de Dios a través del Espíritu.

Además, confesamos que Cristo es rey de los gobernadores de la tierra en su capacidad de Mediador. Él ahora tiene todo el poder en sus manos, y dirige los destinos de las naciones, y es aquel a través de quien el Padre gobierna todas las cosas. En otras palabras, el unigénito del Padre está ahora, hasta el final del tiempo y como recompensa por su obediencia, ejerciendo la prerrogativa divina de dirigir los asuntos de Dios, puesto que toda autoridad le ha sido dada en los cielos y en la tierra. Este poder ejercido promoviendo el crecimiento, purificación y perfeccionamiento final de la iglesia, la cual ha comprado con su propia sangre (Hch. 20:28). Él regirá sobre las naciones con vara de hierro (Sal. 2:9) y puede humillar a aquellos que andan con soberbia (Dan. 4:37). Él ejecutará venganza sobre aquellos que no conocen a Dios y que no obedecen al Evangelio de nuestro Señor Jesús, “los cuales sufrirán pena de eterna perdición, excluidos de la presencia del Señor y de la gloria de su poder, cuando venga en aquel día para ser glorificado en sus santos y ser admirado en todos los que creyeron” (II Tes. 1:8, 9).

Este reinado fue prometido como una recompensa por la obra de Cristo en este mundo y fue otorgado en la ascensión, cuando Cristo fue exaltado a la mano derecha de Dios. Pero llegará a su fin cuando el poder del diablo y sus obras hayan sido destruidas y la autoridad sea retornada al Padre, para que Dios sea todo en todos (I Cor. 15:24-28).

Ahora, este reinado sobre el mundo de los hombres y el mundo en general es tam-

bién de la más grande importancia indirectamente para la cultura. Pues sobre la base de su absoluta autoridad sobre todo el mundo Cristo manda a su iglesia a hacer discípulos de todas las naciones (Mat. 28:18). Sin embargo, una vez que un discípulo es hecho un Cristiano, su cultura debe desarrollarse sobre la base de la nueva evaluación de la vida y del mundo. Esto recibe una clara prueba histórica del poder del Evangelio en los primeros siglos de la era Cristiana y en la dominante cultura Cristiana en Europa Occidental durante la Edad Media. O puede uno señalar al resurgimiento de la cultura Cristiana debido a la Reforma Protestante, especialmente como ésta llegó a expresarse en los países donde el Calvinismo llegó a ser dominante.⁹ Pues en la fe Cristiana el servicio a Dios se volvió el tono dominante de la cultura y el servicio al hombre en el ideal subsidiario. Emil Brunner, en su *Prefacio* a sus Conferencias Gifford, declara como su convicción, “que solamente el Cristianismo es capaz de proveer la base de una civilización que pueda ser descrita debidamente como humana.”¹⁰ El fundamento para esta fe es la convicción Cristiana de que el hombre fue creado a imagen de Dios, y como tal, tenía un destino eterno. Esta alta consideración del hombre produjo lo que puede llamarse la civilización Cristiana de Occidente. En ella están envueltos ambos aspectos del reinado de Cristo. El hecho de que sus seguidores salieron, como se les dirigió, y predicaron el Evangelio por todo el mundo en lo que este era accesible a los emisarios de la cruz, y el

hecho que Cristo por su poder gobierna sobre los reyes de la tierra e hizo así posible el avance de la iglesia Cristiana – estas cosas juntas dan razón de la civilización Cristiana de Occidente.

Aparentemente aquel reinado ha sido eclipsado, y los hombres se han estado preguntando, “¿Qué está haciendo Dios en la tierra en estos días?” Sin embargo, la crisis en la civilización Occidental que resultó de la renuncia al Cristianismo en el Renacimiento, el Iluminismo, y la Revolución (1789), trajo la cosecha de un colectivismo inhumano, anárquico y despersonalizado. Esto está ahora conduciendo a la humanidad y moldeando la historia para el desenlace final cuando el rey destruirá a los adversarios con el aliento de su boca (II Tes. 2:8). Pues la predicación del Evangelio no producirá el reino de paz y justicia de manera imperceptible y gradual, sino por el contrario, la apostasía de los últimos tiempos será grande, y Cristo introducirá su reino de gloria con eventos catastróficos de proporciones cósmicas (Mat. 24:6-12, 21, 22; Luc. 18:8; 21:25-28; II Tim. 3:1-13; Apoc. 13; Heb. 12:26, 27; II Ped. 3:10-13).

Ahora, la gloria de la vida Cristiana es que el reinado de Cristo es confesado y sus preceptos son obedecidos voluntariamente por aquellos que han sido restaurados para con el Padre. Y, en todo el esfuerzo cultural de los reclutas de Cristo, se halla este reconocido propósito de insistir en que todas las cosas estén al servicio del Rey – buscar primero su reino y su justicia. El Cristiano que está en el mundo, sin embargo, no es de este mundo. Por lo tanto, no puede tener compañerismo con las obras infructuosas de las tinieblas, la lujuria de la carne y de los ojos, la vanagloria de la vida tal y como

9. Capítulos sobre Agustín, Calvino, Kuyper o cualquier tratamiento histórico sobre el Calvinismo tales como los de Dakin, McNeill, Praamsma.

10. *Cristianismo y Civilización* (New York, 1948), p. V.

se expresa en la literatura carnal, las películas libertinas, la fotografía pornográfica, las canciones y los espectáculos lujuriosos, los dramas blasfemos y la filosofía vana de la época. Además, el reinado de Cristo milita en contra de males tales como el divorcio, el anti-escritural control natal y la inseminación artificial, que tienden a destruir la institución de la familia, que Cristo vino a restaurar a su plenitud en el plan de Dios. Y en las relaciones sociales de la vida también el reino es reconocido de manera que la lucha de clases del comunismo y el colectivismo que atenta contra la condición de ser persona en el socialismo, son vistos como una destrucción del hombre como criatura de Dios en la sociedad. Pero el Cristiano se da cuenta que no puede hacer perfecto al mundo aquí y ahora. Él no está cegado por el utopismo, sino que busca hacer que todas las cosas estén sujetas al reinado de Cristo, dándose cuenta muy bien que el reino de paz y justicia no puede ser establecido en este mundo de pecado. El Cristiano no espera edificar un mundo perfecto por medio de su cultura; no es un optimista cultural, sino un realista viviendo en el mundo por fe. Esto le guarda del pesimismo puesto que está anticipando el día glorioso cuando la criatura será liberada de la esclavitud de esta corrupción, cuando todas las cosas serán renovadas y el tabernáculo de Dios estará entre los hombres. Por tanto permanece leal y constante, en tanto que sabe que su obra en el Señor no es en vano (I Cor. 15:58). Esta fe gloriosa se basa en la confesión del reinado de Cristo, ¡a quien el Padre ha dado todo poder en los cielos y en la tierra!

CAPÍTULO XV

LA CULTURA CALVINISTA Y EL LLAMADO CRISTIANO

Hay un antiguo proverbio Holandés a este respecto de que el trabajo es para los estúpidos (*Het werk is voor de dommen*), el cual valora al trabajo como un mal necesario. Esta era ciertamente la opinión de los Griegos en el período clásico. Ellos consideraban al trabajo degradante y apropiado solo para los esclavos. Sostenían que un hombre libre debía llevar una existencia espiritual la cual es creativa, sin la necesidad del trabajo para la preservación de la vida física. Agustín, como hemos visto, no se libró de este pensamiento pagano, y en la Edad Media fue perpetuado en la estructura de clases feudal de la sociedad, en la que la actividad espiritual del clero forma la cumbre de la honra social. La dualidad de materia y espíritu es así transportada a la cultura Occidental de manera que el trabajo manual es considerado “inferior,” mientras que la actividad cultural creativa es considerada “superior.”

Sin embargo, el advenimiento de la revolución industrial y del capitalismo ha producido la organización económica de la sociedad con su énfasis en la producción. Esto fue estimulado por el mito Marxista de

que el hombre como trabajador es la fuente real de riqueza, y por teoría económica de la historia, según la cual el ocio de los pocos es visto como la explotación de los muchos. La creatividad cultural era un lujo parasitario a expensas del espantoso trabajo pesado y monótono del hombre de la masa. El resultado práctico en América es que el lechero es más importante que el maestro de escuela y un colector de basura de Chicago recibe una remuneración más alta que la mayoría de profesores universitarios. Sin embargo, aunque la jerarquía comunista de valores el obrero es el portador del ideal de la civilización, el pensamiento básico de que los valores económicos son los más altos en el mundo no es realmente una invención de Marx, sino el resultado de la secularización que siguió al Renacimiento, y ocurre simultáneamente con el Naturalismo. Pues si no hubiera mayor meta que comer y beber y ser feliz, si el hombre es básicamente un gusano de tierra o un animal superior que meramente retorna al polvo, ¿por qué no habría de volverse la cuestión de la comida y la bebida y la comodidad animal en la obsesión de la mente del hombre? Si el dinero gobierna al mundo

porque compra lo que el hombre quiere para “disfrutar” en esta vida, entonces ciertamente deberíamos darle algo de honor a Marx, quien opinaba que los muchos debían de poseer los medios de producción y por esa razón tener una proporción de los frutos de la producción.

Sobre esta base se halla una razón materialista para la necesidad de trabajar, a saber, para comer. El hombre no come para vivir, sino que vive para comer y consumir, y trabaja para cumplir sus deseos en el ámbito de los apetitos animales y de los deseos de la carne. Mientras que la filosofía Griega llamaba al cuerpo la prisión del alma, y el trabajo manual era considerado degradante, solo digno de esclavos, la moderna perspectiva secularista adora al cuerpo y está dispuesto a que el hombre se convierta en un esclavo económico para tener seguridad para el cuerpo y sus necesidades. En la Edad Media hubo un falso idealismo místico que sobre enfatizó lo espiritual a expensas del cuerpo y de la vida natural del hombre. La iglesia recomendaba el modo de vida ascético como un medio para obtener el ideal de una cultura espiritual superior, pero solo tuvo éxito al dividir la vida en lo sagrado y lo secular, lo santo y lo profano. En consecuencia, no se enseñó un verdadero entendimiento del llamado en el sentido bíblico. La vida del hombre común era un abatido círculo de trabajo duro y monótono aliviado solo por los días santos de la iglesia, que se convirtieron en los días libres del laicado, como se puede notar en *Mardi Gras*.

Todo esto fue cambiado por la Reforma Protestante. Lutero y Calvino proclamaron la libertad del hombre común como uno que tenía un oficio de parte de Dios. No era

solamente el sacerdote quien tenía un llamado santo sino que todo hombre se hallaba ante la presencia de Dios (*Institución*, III, 10, 6). Pues todo hombre en Cristo es un profeta, sacerdote y rey restaurado, un agente de Dios en el mundo. Y puesto que Dios hizo al hombre un alma viviente, tanto su cuerpo como su espíritu expresan la imagen divina; de allí que la labor de sus manos, el trabajo de su cuerpo, incluso las funciones del cuerpo, no son pecaminosas o malas. Pues Pablo llama a los hombres a presentar sus cuerpos en sacrificio vivo para Dios, que es su servicio racional (Rom. 12:1). Esto no es un desprecio ascético por el cuerpo o la función económica de la labor física, sino más bien un reconocimiento del valor espiritual del hombre total. Por tanto, toda persona tiene un llamado y ninguno es inferior o infame. Pues, “Cada uno, pues, debe atenerse a su manera de vivir, como si fuera una estancia en la que el Señor lo ha colocado, para que no ande vagando de un lado para otro sin propósito para su vida... Baste con entender que la vocación a la que el Señor nos ha llamado es como un principio y fundamento para gobernarnos bien en todas las cosas, y que quien no se someta a ella jamás atinará con el recto camino para cumplir con su deber como debe” (*Ibid.*). Bajo esta concepción el trabajo del ama de llaves, sacudir el piso o sacar la leche de su cántaro (cf. *Melkmeisje* de Vermeer), no es inferior al del artista; y el trabajo del zapatero es tan ennoblecedor como el del constructor de puentes en tanto que los hombres trabajen como para el Señor, a partir de un sentido de la vocación divina. Pero, así como la ausencia de hombres y mujeres como clases en el orden de la salvación (Gál. 3:28) no elimina sus respectivas posiciones en la vida (Efe. 5:22-33), así la igualdad del llamado divino entre la lechera

y el artista no elimina una diferencia en la función social. La evaluación del trabajo no se realiza por lo *qué* un hombre hace, sino sobre el *porqué* y el *cómo* de su obra. Esto constituye una interpretación verdaderamente religiosa del trabajo, lo que a su vez depende de una antropología Cristiana. Y a su vez esto último no puede concebirse sin el entendimiento total Cristiano de Dios, el hombre y el universo. En resumen, la doctrina de la creación, la providencia y la redención son todas presuposiciones de la concepción Calvinista de la vocación Cristiana. Y la esencia de ese concepto es que la actividad cultural del hombre, su conquista de la naturaleza, es el servicio a Dios.

Creación implica llamado. El hombre recibe significado en la existencia por su servicio a Dios. Como representante de Dios en un Paraíso sin puertas el hombre fue llamado a servir a su Hacedor ejerciendo dominio sobre la tierra en el nombre de Dios. La Biblia nos enseña que este ideal fue perdido a través del pecado, de manera que el hombre de allí en adelante buscó su propio yo y divorció su cultura de la religión, o más bien la convirtió en su religión, divorciando su trabajo del servicio a Dios. Pero Cristo como el hombre total, es decir, sin pecado y completamente integrado al servicio de Dios, vino como Mediador para restaurar la humanidad perdida a su vocación perdida. Para este fin él reconcilió al hombre con Dios y ahora gobierna el mundo con una aguda espada y está pisando el lagar del vino del furor y de la ira de Dios (Apoc. 19:15, 16). Pero él gobierna a su pueblo con justicia por medio de su Palabra y de su Espíritu. De esta manera ellos son restaurados por medio del Espíritu de Cristo, así son una vez más ungidos para el triple oficio de profeta, sacerdote y rey.

De este modo el hombre es una nueva criatura, sensible a su alto llamado en Cristo. Entonces, este sentido de vocación es el fruto de la regeneración y de la restauración al compañerismo con Dios. Pues todos aquellos que están en Cristo no solo serán vivificados (I Cor. 15:22) en su segunda venida, ellos están ahora verdaderamente vivos, tienen vida eterna, por medio de la fe en su nombre (Juan 17:3). Pues el Sol de justicia ha nacido con sanidad en sus alas (Mal. 4:2) para todos aquellos que temen su nombre, pues él ha aparecido para reconciliar todas las cosas con el Padre. Por tanto, el Logos – Mediador – Rey es la presuposición, el Salvador y Transformador de la cultura. Pues él hizo de los hombres lo que eran en el principio – hijos de Dios, lo cual constituye en sí mismo la más grande transformación cultural. Pues así el hombre, quien es un extraño para sí mismo y no conoce el propósito de su ser o de su estancia aquí en la tierra, aprende el verdadero propósito de su ser y se conoce a sí mismo a través de su conocimiento de Dios. En una generación torcida y perversa en este presente mundo malo, Cristo, por el poder de Dios, recrea y transforma a los hombres y a las mujeres a la pureza y perfección del nuevo hombre, el cual fue creado en la justicia y santidad de la verdad (Efe. 4:15).

Es Cristo quien trae al hombre de vuelta a su poseedor legal y le restaura a su relación pactal de tener compañerismo con el Padre. Y Cristo como el segundo Adán es el gran Canon de la Cultura. Él se colocó a sí mismo contra la tradición de los ancianos y de los decretos de Moisés y dijo: “Pero yo os digo,” de manera que el pueblo se dio cuenta que hablaba con autoridad y no como los escribas. Sin embargo, no abrogó ni una jota ni una tilde de la ley; pues él

vino para cumplir, no para destruir la ley. Y llamó a todo obrero creado a presentar la suma total de todos los intereses acumulados de sus labores al gran Padre-Empleador-Juez. Cristo enseñó la parábola de los talentos al final de su ministerio y oró al Padre en su gran oración oficial para que no sacara a sus colaboradores del mundo, sino para que los preservara del maligno. Pues el servicio a Dios no consiste en refugiarse en un claustro o retirarse dentro de la vestimenta del auto-contentamiento propio y dejando el resto del mundo a sus propias estratagemas, sino que consiste en cultivar el campo, desarrollar la tierra, ser fructífero y tener dominio sobre la tierra. Para este *abc* de la responsabilidad del hombre en este mundo Cristo restauró a todos aquellos que participan de su unción. El mundo, como creación, era una sinfonía sin terminar. Dios llamó al hombre, su criatura cultural y colaborador, para asumir el trabajo y traerlo a la plenitud de aquella perfección que Dios había colocado en él en forma de promesa.

Ahora, la gloria del hombre, como nos lo recuerda Schilder, era esta, que él no era solamente una letra en el gran libro de la naturaleza, sino también lector e intérprete, uno que puede pensar los pensamientos de Dios a la manera de Él. Como verdadero profeta él conocía la verdad en el principio; como profeta restaurado, Cristo es hecho para él la sabiduría de Dios (I Cor. 1:30). El Calvinista confiesa que el hombre, aunque finito, estaba originalmente instruido así por Dios de manera que él conocía el verdadero significado de su existencia y de su relación para con Dios y el mundo. El Calvinista rechaza el espíritu de Lessing que magnificaba la búsqueda de la verdad pero se desespera por nunca poder encontrarla.

Pero insiste en que el hombre debe permanecer por siempre como un humilde re-intérprete de la realidad; debe estar dispuesto a vivir por la revelación. Dios es el único intérprete original y, por lo tanto, el punto de referencia final de la verdad. Él da significado a todo hecho. El hombre como criatura cultural en su oficio de profeta debe aprender a entender el significado que Dios le ha dado a su trabajo a través de su palabra, y por la investigación diligente en los misterios de la creación. Pero el hombre debe estar por siempre dispuesto a permanecer como un niño de buena voluntad, quien ama al Padre y trabaja para su gloria. Esto incluye al sacerdocio del creyente. Pues como sacerdote se ofrece a sí mismo como un sacrificio vivo y articula las alabanzas del Dador de todo bien y de todo don perfecto. Como tal no imita a Nabucodonosor o a Hitler y dice, “¡Miren esta gran Babilonia-Berlín que he edificado!” sino que se mantiene cultivando, edificando, desarrollando y explotando la tierra por la causa de Dios. Y la auto-cultura en la que el Cristiano se involucra no es con la causa de convertirse en alguna personalidad brillante por derecho propio, sino para que todos sus talentos, ahora latentes y sin desarrollar, puedan ser traídos a su plena fructificación para la gloria de Dios. El problema real con la auto-cultura del mundo es que degenera en la idolatría de adorar a la criatura en lugar de al creador. Esta es la esencia de la glorificación que Hollywood hace del cuerpo del hombre, hombre y mujer, y del sexo, el cual se encuentra más o menos en toda colonia de artistas. El pecador rehúsa a permanecer siendo una *letra* en el libro de Dios, estableciendo su alabanza; en lugar de ello, busca gloria y honor para sí mismo. Pero hay una cultura y un progreso del yo para el desarrollo del

oficio que Dios le ha dado al hombre, a saber, de tener dominio y gobernar en el nombre de Dios. Para este fin glorioso la intención de Dios en la creación debe ser averiguada al leer el libro de la naturaleza, para que sus leyes se conozcan y se conviertan en servidoras de la voluntad del hombre. Pues el conocimiento verdaderamente es poder, como Bacon dijo, pero ese poder debe ser dedicado al servicio a Dios.

Aunque el hombre es una unidad y sus facultades y funciones no pueden estar divididas, solamente abstraídas para el entendimiento científico, es especialmente en el ámbito del poder donde la cultura del hombre llega a expresarse. Pues el hombre, por el desarrollo de su propio poder físico, mental y artístico, su creatividad y la aplicación de ese poder al universo, produce la cultura. Y aquí yace la verdadera motivación para el trabajo. El trabajo no es meramente una necesidad para que el hombre pueda comer y vivir, una especie de mal necesario al cual todos están sujetos por parte de un destino impersonal, pero es el gozoso llamado del hombre, la criatura cultural, mediante el cual expresa su entendimiento de la realidad como profeta, por el cual se da a sí mismo en sacrificio vivo para cumplir el fin de su creación como sacerdote, y mediante el cual ejerce poder y dominio en el nombre de su gran Maestro de Obras, de quien es y a quien sirve. Entonces, el trabajo no es un resultado del pecado y un estorbo para el gozo del hombre, sino que es la sustancia de su servicio a Dios, el cual es el fin principal del hombre. Y el fenómeno moderno del hombre-masa alejándose del trabajo excepto como una cruel necesidad y el del trabajo tedioso y monótono es el resultado del espíritu secularizador, el cual niega la demanda de Dios

por el amor y servicio del hombre y establece al hombre como la parte más central e importante del universo. Así pues, la decadencia de la religión equivale a la decadencia cultural. Pues a pesar de los instrumentos de guerra y de música que los hijos de Lamec inventaron, lo que se constituye en cultura material, la familia humana estaba degenerándose – vea la bigamia de Lamec – mientras el fratricidio era glorificado y la violencia y la crueldad caracterizaban a la cultura de su día, por lo cual el primer mundo fue destruido por el Diluvio. La verdadera cultura a la cual Dios llama a la raza humana, a lo largo de sus interdictos a Adán y Noé (cf. Gén. 9:1ss.), es constructiva, no destructiva; produce madurez y fructificación, pero no corrompe ni desmoraliza. Nuestra falsa cultura de hoy es poderosa con máquinas, pero produce esclavos económicos en lugar de gozosos hijos de Dios. En realidad, hemos obtenido éxito, en gran medida, en la conquista de la naturaleza, pero ahora el hombre es un simple diente en la máquina que ha creado. Y “la gran ilusión de nuestro día es que la nacionalización o la socialización de la industria eliminará el impersonalismo y la explotación.”¹ En tanto que se carezca del sentido de llamado y de obligación para con Dios el gozo del trabajo no será vuelto a traer por ninguna sociedad colectivista; todo lo que puede lograr es una esclavitud industrial más efectiva, como Orwell tan dramáticamente lo describe en su obra 1984.

Exactamente como la introducción del Cristianismo por parte de Pablo en Roma, que estaba sufriendo de una cultura deca-

1. E. Brunner, *Cristianismo y Civilización*, Vol. II (New York, 1948), p. 67.

dente y estéril, produjo una revolución en la cultura; e igual que la Reforma Protestante, después que la esterilidad de la sociedad feudal había traído al hombre común a un estado de servilismo y degradación cultural, revolucionó y revitalizó la cultura en Occidente, así ahora el mundo Occidental se halla en un punto muerto y en necesidad de nueva vida. “Una verdadera solución puede venir solamente por medio de un regreso a aquella concepción del trabajo que solo el evangelio puede dar – la concepción de que el trabajo, cualquiera que este sea, es el servicio a Dios y a la comunidad, y por lo tanto, la expresión de la dignidad del hombre” (*Op. cit.*). Esta dignidad no es inherente en el hombre como una cualidad de su ser, sino que procede de su relación con su Hacedor, siendo el hombre, al presente, el representante y agente suyo. Y en el sentido de llamado el hombre se hace consciente de esta dignidad otorgada por el creador. Él percibe el gozo de corresponder a su propósito como obrero de Dios, imitando al creador quien se regocijó en su habilidad artística. Pues el gran Arquitecto y Artista ha hecho todas las cosas buenas y bellas en su tiempo (Ecl. 3:11).

Por vocación divina el Calvinista quiere decir que el trabajo y la cultura no son un *puede ser*, sino un *debe ser*. El Cristiano no se involucra en la cultura porque haya todavía mucho bien en este mundo a pesar del pecado, o porque tenga tanto en común con el mundo que yace en oscuridad, sino que es una cuestión de obediencia Cristiana, o de llamado. Como tal el creyente no se ve a sí mismo principalmente como “uno que disfruta o aprecia” el bien y la belleza, sino como el desarrollador – explotador de la buena tierra para Dios.² Para algunos parece inevitable, como

redimidos por el Señor, el centrar sus mentes de manera tan exclusiva sobre la cruz de Cristo que olvidan su llamado cultural. Ciertamente este no fue el enfoque de los santos del Antiguo Testamento o de los escritores del Nuevo Testamento – observe la exhortación de Pablo a los esclavos a permanecer contentos en su llamado y a su énfasis continuo sobre la necesidad de que cada uno cumpla su llamado como para el Señor. Juan el Bautista, quien aún se encontraba en la antigua dispensación, amonestó a las tropas mercenarias a estar contentos con sus salarios, a no buscar liberarse de su llamado particular después que fuesen convertidos (Luc. 3:14). Tampoco Pedro le aconsejó a Simón el curtidor, o a Cornelio el centurión, a dejar sus respectivas vocaciones y a convertirse en obreros de tiempo completo en el reino. La conversión no absuelve a una esposa de sus obligaciones y responsabilidades diarias como esposa y madre. Pablo anima a todos a trabajar con sus manos y a vivir sobriamente en sus variadas vocaciones (I Tes. 4:11, 12; II Tes. 3:10-12), cada uno trabajando con tranquilidad, comiendo su propio pan. Por lo tanto el Calvinista no se convierte en un unilateral, tanto en el aspecto Cristológico como soteriológico, en su interpretación del llamado Cristiano del hombre, sino que continua haciendo de las doctrinas de la creación y la providencia parte de su capital de trabajo. No cree, como algunos otros Cristianos parecen creer, que Dios ahora excusa a los creyentes de su llamado cultural debido a la urgencia del mandato misionero, el cual llama a la iglesia a hacer discípulos de todas las

2. Klaas Schilder, *Wat is de Hemel?* (Kampen, 1935), p. 284.

naciones.

La relación del llamado cultural, el cual llega a todos los hombres en virtud de la creación, del cual el Cristiano no está exento, con el mandato misionero que le llega a la iglesia del Nuevo Testamento, es en verdad un problema serio y agudo para aquellos que buscan conocer la voluntad de Dios. Como criatura y portador de la imagen de Dios el hombre es llamado a llenar la tierra, a sojuzgarla y tener dominio sobre ella; como nueva criatura en Cristo, el Cristiano es llamado a hacer discípulos a todas las naciones, enseñándoles a guardar todas las cosas que Cristo ha mandado. La solución, como la ve este autor, ha de encontrarse en dos factores que aparecen entremezclados con los hechos. Uno es que Jesús no llamó a todos los hombres como individuos a la tarea especial de ser pescadores de hombres, el argumento moderno de que todo Cristiano debe ser un misionero, sino todo lo contrario. Cristo llamó a los doce a ser pescadores de hombres y les hizo apóstoles (Juan 1:37-51; Mat. 4:18-22; 10:1-16); también llamó a setenta para ir antes que él a todo lugar, adonde él mismo llegaría (Luc. 10:1). En relación con esto último le dijo a uno de aquellos que él reclutaría para esta tarea que dejara que los muertos enterraran a sus muertos, “y tú ve, y anuncia el reino de Dios” (Luc. 9:60). En otras palabras, este hombre tenía que abandonar su llamado terrenal y renunciar a todo por causa de la predicación del reino, para publicar en otras tierras el mensaje del evangelio. Pero este no era el requerimiento universal del discipulado. Y aunque se presume que todos los apóstoles fueron capacitados y separados para misiones especiales de predicación, la primera iglesia Gentil no procuró enviar hacia fuera a todos sus con-

vertidos para enseñar a las naciones, pero, al mandato del Espíritu separaron a Pablo y a Bernabé (más tarde este equipo se dividió en dos y en consecuencia se enviaron dos equipos) de entre sus propios maestros y profetas locales (no todos eran maestros y profetas) a la obra a la cual el Espíritu les había llamado (Hch. 13:1-3). Tampoco el mismo Cristo, ni ninguno de sus apóstoles, dio a entender que todo creyente tenía que ser un misionero. En verdad, el término “misionero” en el Nuevo Testamento tiene la connotación especial de uno que es enviado por la iglesia para buscar a aquellos que se hallan fuera. Sin embargo, el amor de Cristo también constriñe a todo Cristiano a dar testimonio vocal a los pecadores perdidos y a llamarles al arrepentimiento. Por lo tanto, el mandato misionero es cumplido por aquellos que tienen un llamado cultural.

En segundo lugar, hay una diferencia entre los dos mandatos en cuanto al carácter de sus destinatarios. El mandato cultural es dirigido a todos los hombres a través de Adán como cabeza representativa, y después del Diluvio a Noé, mientras que el mandato misionero es dirigido a la iglesia de Jesucristo como organismo, dirigido por medio de sus agentes portadores del oficio quienes se hallaban presentes al momento de la ascensión. Es claro que este era el entendimiento llano de los discípulos a partir del hecho de que siempre asignaron a ciertos maestros y profetas y apóstoles para la tarea de la evangelización, pero nunca pensaron sobre esto como la tarea de todos en la iglesia. Y no todos fueron calificados por el Espíritu como lo fueron Esteban, Pablo, Bernabé, Silas, y fueron todos ellos acreditados como lo fue Timoteo por la imposición de las manos del presbiterio. Un

paralelo a esta interpretación de lo cual a algunos les parece una paradoja – a saber, el llamado a la cultura y el llamado a predicar el Evangelio, se halla en la prohibición contra el asesinato y el mandamiento del Señor de ejecutar su ira sobre los malhechores hasta el punto de la pena capital. La solución es simple. Dios le prohíbe al hombre como individuo a tomar la vida de su semejante; el sexto mandamiento lo mismo que el mandamiento que prohíbe el derramamiento de sangre dirigido a Noé y sus hijos, y la exhortación de Pablo a los Cristianos de no vengarse ellos mismos, son todos dirigidos al hombre como individuo. Todos los hombres son responsables ante Dios por la vida de sus semejantes. Pero además Dios ha establecido gobiernos a causa de la depravación de la humanidad, “con el fin de que lo disoluto de los hombres pueda ser restringido.”³ Y a la humanidad como entidad social, como concebida genéricamente, Dios le dijo que cualquiera que derramara sangre de hombre por el hombre su sangre será derramada (Gén. 9:6). Además, el asesino y el malhechor deben ser ejecutados según la ley de Moisés; y por medio de Pablo Dios nos asegura que los gobiernos no llevan la espada en vano sino que es un instrumento de Dios para ejecutar ira sobre el malhechor (Rom. 13:1-7). Por lo tanto, los dos interdictos divinos no son contradictorios, sino que uno es dirigido al hombre como individuo en la sociedad mientras que el otro es dirigido a la sociedad como un todo. De igual manera los dos mandatos, el cultural y el misionero, no están en contradicción el uno con el otro, como si el Cristiano estuviese desobedeciendo uno

mientras obedece el otro. Pero el Calvinista cree que los creyentes deben cumplir ambos mandatos. Sin embargo, uno llega a él de Dios como creador del cielo y de la tierra simplemente en virtud de su condición de criatura a la cual es restaurado por medio de Cristo. De esta manera él puede funcionar como portador de la imagen de Dios en la sociedad para cumplir el mandato cultural para la gloria de Dios. El otro mandato es dirigido a la iglesia como cuerpo de Cristo y llega al creyente en virtud de su nueva creación en Cristo. Pero la iglesia ejecuta este mandato, como lo hizo Antioquia de Pisidia en los días de Pablo, escogiendo y enviando a quien se cree está acreditado y calificado por el Espíritu. Pero todo Cristiano en su búsqueda cultural como miembro de la iglesia de Jesucristo está respaldando aquella obra especial de la iglesia con sus oraciones, con sus ofrendas, con todo su ser puesto que ofrece su cuerpo como un sacrificio vivo para Dios. En pocas palabras, él es un hombre consagrado. Trabaja con todas sus fuerzas como para el Señor, en un sentido doble. Pues en sus labores culturales busca cumplir la voluntad de Dios al funcionar en el ámbito del poder, controlando a la naturaleza y a los hombres por la causa de Dios, en humilde obediencia al mandato divino. Pero además, todo el producto de su cerebro y de su fuerza muscular es dedicado a la venida del reino de Cristo; no llama suya propia a ninguna cosa, pero tiene todos sus bienes en común en lo que a las necesidades del reino concierne. Se considera a sí mismo solamente un mayordomo de lo que Dios le ha dado y dirige sus asuntos de la forma más clara y eficiente dado que está administrando una parte de los bienes del Padre celestial a

3. *Confesión de Bélgica*, Art. 26, en *Himnario del Salterio*, (Grand Rapids, 1934), Sección Litúrgica, p. 19.

quien pertenecen todas las cosas, de quien es y a quien sirve. Por lo tanto, la doctrina Calvinista de la vocación saca a los hombres del peso y servidumbre de la necesidad económica y los transforma en un reino de sacerdotes para Dios. Esta es la libertad Cristiana de la cual habló Calvino de manera tan incisiva e inimitable.

No hay sugerencia en los párrafos precedentes de que los Cristianos han de divorciar sus labores culturales de la cruz de Cristo o de bifurcar sus vidas en dos segmentos paralelos, uno cultural y el otro religioso. Todo este libro es, de hecho, una apasionada protesta contra tal cosa. Y el reinado de Cristo en la vida del creyente excluiría esa solución. Tampoco es que un creyente ha sido llamado a la cultura y el otro a la empresa misionera. El punto que el autor ha tratado de señalar es que todo Cristiano está de hecho cumpliendo ambos llamados, pero que hay una cierta división del trabajo. Sin embargo, como se indicó antes, el misionero está indirectamente trayendo una nueva cultura, esto es, una cultura Cristiana en la que los hombres son hechos nuevas criaturas en Cristo a través de su predicación, para reemplazar la cultura pagana. Pero más allá de todo ello, puesto que Cristo ha juzgado al mundo por su cruz (Juan 12:31), las labores culturales de los Cristianos no pueden sino reflejar ese juicio sobre el mundo. Y el portador de la cruz, a quien el Cristo llama sus seguidores, no está limitado a la injuria o al insulto personal debido a al testimonio fiel para Cristo, o debido a la vida religiosa de uno en el estrecho sentido cultural, pues las labores culturales de los Cristianos pertenecen a la carrera del Cristiano de testificar y llevar la cruz. La antítesis entre los portadores de la cruz y los portadores de cultura entre los

Cristianos es una antítesis falsa, puesto que todos los Cristianos son, por el hecho de la regeneración, portadores de una cultura extranjera, a los ojos del mundo. Son extraños a los ojos del mundo. Son una nación santa, un pueblo para la propia posesión de Dios (I Pedro 2:9). Por esto el mundo odia al Cristiano y su cultura. Pues si los hombres confiesan como su motivación el amor de Dios y sostienen la ley de Dios como su norma, mientras proclaman la gloria de Dios como la meta de su esfuerzo cultural, será los hazmerreír del mundo. Pues la cultura de uno es siempre la expresión del status de uno en el pacto, el cual regula la relación del hombre para con Dios. Y aquellos que quebrantan el pacto y viven en enemistad contra Dios no pueden mirar con aprobación a aquellos que someten sus vidas a la voluntad de Dios, pues de esta forma se condenarían ellos mismos.

Es más, el portar la cruz tiene una referencia subjetiva en la vida del Cristiano. Pues incluso en el cumplimiento de su llamado cultural el creyente está destinado a mortificar las obras de la carne y a crucificar su vieja naturaleza, aunque ciertamente no en el sentido dialéctico en el que toda condición de criatura como tal yace bajo juicio. Pues aún el esfuerzo cultural del Cristiano tiene siempre una tendencia a volverse justicia por las obras. Es apta para degenerarse en una auto-búsqueda egoísta en la que Cristo ya no es enaltecido. Entonces emerge una nueva torre de Babel bajo la bandera del Cristianismo, no desafiando a Dios ante su rostro sino glorificando el trabajo del hombre para Dios en complacencia de auto-justicia. Por lo tanto el esfuerzo cultural del creyente debe siempre ser juzgado sobre la base de la norma de la Palabra. Sobre esto debe aprender a decir con Pablo,

“Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago.” De allí que el empeño cultural de los creyentes deba siempre ser un cumplimiento obediente y de negación al yo de la voluntad de Dios por causa de Cristo.

Anteriormente se hizo referencia a la distribución del talento por lo cual todo individuo es responsable de dar cuentas por el uso en el que ha colocado su capital. Pero debiera recordarse que la regeneración y la redirección de la vida del pecador no incrementa o disminuye el número de talentos que ha recibido. Esto, sin duda, explica en parte los logros científicos de la civilización Cristiana. Brunner afirma que el motivo de subordinar toda la actividad humana para la gloria de Dios “ha sido una fuerza directiva de creatividad al más alto grado. La historia de la cultura en los tiempos de inicios del Cristianismo, en el medioevo, y en las épocas de la Reforma y de la post-Reforma es una gran prueba de esa tesis.”⁴

Y aunque el Calvinismo mantiene esta motivación en común con todas las otras ramas de la iglesia Cristiana, su distinción yace en el hecho de que ha convertido, de manera más auto-consciente, la meta de la gloria de Dios en la verdadera motivación de la vocación Cristiana. Lutero, en verdad, magnificó el llamado Cristiano en contra de la depreciación medieval de la vida natural del hombre. Pero moderó esto al decir que el Evangelio no tenía nada que ver con las cosas del mundo, afectando solamente las almas. Por lo tanto, Lutero se hallaba perfectamente dispuesto de dejar los intereses de la vida presente en manos de las autoridades terrenales, reyes y príncipes. En con-

secuencia, para la política, la ciencia y la cultura en general la suprema autoridad no fue buscada en la Palabra sino en la razón y la tradición. No es difícil ver que el impulso secular del hombre moderno por liberar la cultura, no solamente de la tutela de la iglesia sino de emanciparla de la autoridad de la Palabra, es simplemente la conclusión lógica de la división de Lutero entre espíritu y materia, el alma y el cuerpo. De hecho, Lutero no superó ni escapó al dualismo de Roma. Al hacer este juicio el autor no excusa al Calvinismo de la responsabilidad por la moderna maldición del secularismo ni intenta sugerir que uno debiera quitarse la toga de la auto-complacencia de manera violenta con respecto a uno mismo con una imparcialidad engreída. En realidad, es una triste reflexión sobre la impotencia del Calvinismo el cual no ha sido capaz de oponerse exitosamente al flujo del secularismo en la vida moderna con su desarrollo de una cultura impía. Como resultado no hay hoy un auténtico sentido de llamado sino un énfasis en la creatividad por causa propia. Esto nos da forma sin contenido – el abstraccionismo. La tecnocracia proclama que la producción es la meta del hombre económico con el propósito de satisfacer sus apetitos, lo cual tiene un efecto deshumanizante. “El separar la cultura del Cristianismo produjo la creencia fatalmente errónea de que la cultura o la creatividad no necesita subordinación a una unidad superior, sino que puede vivir por sus propios recursos.”⁵

Es exactamente en este punto crítico donde la concepción Calvinista de la vocación Cristiana es la cura para el moderno secularismo deshumanizado. Pues el Calvi-

4. E. Brunner, *Op. cit.*, Vol. I, p. 145.

5. *Op. cit.*, p. 153.

nismo niega que la unidad significativa de la existencia humana se halle en los recursos humanos sino que señala a la creativa voluntad divina de Dios como la fuente del significado humano. El Calvinismo no sucumbe al cientismo. No dejará que la ciencia tenga competencia en el ámbito de los fines. Pues la ciencia solamente puede describir los hechos, el significado de los cuales deben ser determinados por la revelación. De allí que la emancipación de la mente moderna de la revelación Cristiana constituya la ruina de la cultura moderna. Los tristes resultados son evidentes por todas partes: la adoración del conocimiento de la naturaleza y la negación de lo sobrenatural, el *cientismo*; la adoración de lo bello por causa propia y la negación de algunas consideraciones morales o espirituales al expresar su ideal, el *esteticismo*; la adoración del poder por causa propia y la negación de todo valor humano por causa de la supremacía del estado, ¡el *totalitarismo*! Debiera ser evidente que la degeneración cultural debido a la proclamación de la autonomía humana es más notoria en las formas modernas de totalitarismo político, dado que el estado posee el poder de la espada para forzar a todos aquellos dentro de sus fronteras a aceptar su definición del significado de la vida y a lavar el cerebro de los disidentes. Sorprende poco que los Americanos en general se hayan vuelto con horrorosa indignación en contra de los dictadores, quienes personificaron esta ultimidad de la cultura deshumanizada que resulta de la negación del llamado del hombre bajo Dios. Pero los Americanos, espiritual y culturalmente, quienes sufren del cientismo y del esteticismo, son tan malvados a los ojos de Dios y están tan lejos de alcanzar una existencia significativa como los Alemanes o los Rusos bajo Hitler y Sta-

lin respectivamente. El mismo mal es evidente en la manía por los deportes del mundo moderno. El jugar el juego ya no es un medio para un fin, a saber, el relajamiento y la recreación de manera que el jugador regrese a su trabajo refrescado y revigorizado y así cumplir su llamado, sino que se ha vuelto, y esto millones de veces multiplicado, en un fin en sí mismo. Los hombres trabajan para jugar, igual como viven para comer. Esto es colocar al revés el orden de la naturaleza. Esto constituye una negación del mandato cultural de Dios y su afirmación y demanda del servicio del hombre en este mundo. En contra de esta actitud de la cultura moderna el Calvinista proferirá una protesta vehemente y les recordará a sus semejantes la doctrina bíblica de que toda persona tiene un llamado divino en la vida para servir a su creador. Tal servicio le da al hombre un sentido de júbilo y liberación, pues el Cristo, quien llama a los hombres a aquella gloria original de ser hijos y siervos del Altísimo ha dicho, “¡Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”!

CAPÍTULO XVI

LA CULTURA CALVINISTA Y LA GRACIA COMÚN

Los términos “cultura” y “gracia común” han asumido una relación muy cercana en círculos Reformados, como resultado de la obra monumental del Dr. A. Kuyper – *De Gemeene Gratie*.¹ Al menos dos generaciones de Calvinistas han estado sujetas al dictado de Kuyper de que la gracia común es el fundamento de la cultura. Kuyper basó su idea sobre la concepción de que la creación hubiera retornado al vacío a menos que Dios en su gracia común interviniera para sustentarla; de esta forma la voluntad creativa es ahora realizada a través de la gracia común. La gracia común no solamente tiene una influencia restrictiva o negativa sino que es también positiva y progresiva al motivar la actividad cultural. La cultura es un don de la gracia común puesto que a través de ella los poderes originales depositados en la naturaleza llegaron a fructificar. La misma antítesis entre la luz y las tinieblas es posible solo sobre la base de la gracia común.

Una opinión contraria es planteada por el Dr. K. Schilder, quien prácticamente nulifica la influencia de la gracia común como un poder culturalmente creativo. Más bien atribuirá el desarrollo de la cultura a la providencia de Dios. Como tal ésta forma el trasfondo para la realización del decreto de Dios con respecto al elegido y al reprobado. La historia con su cultura es la presuposición para la gran batalla entre la luz y las tinieblas.

Para una orientación a este difícil problema, el lector es referido de regreso a la sección histórica en donde se trató con el pensamiento de Calvino, Kuyper y Schilder. Además, el tema de la gracia común está muy relacionado al de la antítesis, el reinado de Cristo, el llamado del Cristiano en el mundo, y su estimación del mundo como tal. La discusión que sigue sobre esta espinosa cuestión procede sobre la noción de que ni Kuyper ni Schilder ni la Iglesia Cristiana Reformada en su pronunciamiento oficial en el Sínodo de Kalamazoo en 1924 han dicho la última palabra con respecto a ella. Tampoco lo que sigue aquí ha de ser considerado como un intento por

1. Cf. La bibliografía general y el capítulo ocho para una descripción y representación más cercana de esta obra monumental.

parte del autor de resolver este engorroso problema teológico. Esto sería presuntuoso. Sin embargo, decir que uno está de acuerdo con las decisiones del Sínodo de Kalamazoo,² a saber, que hay un cierto favor de Dios para todas sus criaturas, que hay una restricción del pecado en la vida del individuo y de la sociedad, y que el no-regenerado puede realizar justicia civil, no implica que un mayor estudio y desarrollo de esta doctrina sea algo superfluo. De hecho, los tres puntos no fueron considerados como constituyendo la totalidad de la doctrina de la gracia común por parte del Sínodo de Kalamazoo, el cual recomendó que toda la iglesia debiera hacer un mayor estudio de la doctrina en disputa y continuara una discu-

sión ampliada con respecto a los problemas involucrados en ella.³ Para implementar este propósito se hará un intento por discutir la doctrina de la gracia común en relación con sus implicaciones para el cumplimiento del mandato cultural.

Hay dos extremos que debieran evitarse, a saber, la visión de Kuyper de que la gracia común es el fundamento de la cultura y de la historia, y la concepción de K. Schilder, que niega del todo la relevancia de la gracia común para la empresa cultural. Ambas posiciones carecen de apoyo espiritual. Kuyper recurre a la especulación teológica cuando sostiene que de no haber sido por la gracia común el mundo se hubiese deshecho, como cuando un florero se rompe en fragmentos cuando uno le quita su soporte. El plan de Dios no podía frustrarse de esta forma por parte de Satanás, pues su decreto es inmutable (Mal. 3:6; Isa. 46:10; Sal. 33:11; etc.). Además, el decreto incluía todas las cosas que llegan a ocurrir (Efe. 1:11), también el pecado de nuestros primeros padres, lo que constituyó la caída de la raza humana. Pero no hay evidencia bíblica, o al menos no se ha aducido ninguna, en el sentido que la caída, la cual resultó en la alineación ética del hombre para con su creador, haya cambiado la relación ontológica de la creación para con su fuente. El pecado no amenazó al mundo con el no-ser o con un retorno al caos a la manera de Tillich y los Existencialistas. El hombre no fue transformado en un animal o en un demonio; todavía es un poco menor que Dios (Sal. 8) y todavía permanece en la relación como portador de la imagen, de

2. Los Tres Puntos de la Gracia Común:

“A. Con respecto al primer punto, tocante a *la actitud favorable de Dios hacia la humanidad en general y no solo hacia el elegido*, el Sínodo declara que de acuerdo a la Escritura y a la Confesión, es cierto que, además de la gracia salvadora de Dios mostrada para el elegido para vida eterna, hay también un cierto favor o gracia (*een zekere gunst of genade*) de Dios la cual Él muestra a sus criaturas en general.”

“B. Con respecto al segundo punto, tocante a *la restricción del pecado en la vida del individuo y de la sociedad*, el Sínodo declara que según la Escritura y la Confesión existe tal restricción del pecado.”

“C. Con respecto al tercer punto, tocante a *la realización de la así llamada justicia cívica por parte del no-regenerado*, el Sínodo declara que según la Escritura y la Confesión el no-regenerado, aunque incapaz de hacer algún bien para salvación (*Cánones de Dordt*, III y IV, art. 4) puede realizar tal bien cívico.”

Las pruebas citadas de la Escritura, la Confesión y de autores Reformados no han sido incluidas por motivos de ahorro de espacio (cf. *Decretos del Sínodo*, 1924 in loco).

3. Cf. Fred H. Klooster, “Las Decisiones Sinódicas de 1924 sobre la Gracia Común,” *Antorcha y Trompeta* (Nov. 1958), Vol. VIII.

manera que tiene dominio sobre las obras de Dios, tiene la habilidad de hacer fructificar y de explotar las riquezas de la tierra. Y Dios otorgó esta bendición a Adán y Eva, quienes en fe recibieron la promesa de la Simiente que aplastaría la cabeza de la Serpiente. ¿Es esto gracia común? ¡Definitivamente no! Dios no abandonó su mundo original; más bien Él tenía el eterno propósito de restaurarlo en Cristo, el Hijo de su amor, en quien la simiente de la mujer ha sido predestinada desde antes de la fundación del mundo (Efe. 1:4). Este ha sido el énfasis Reformado, por ejemplo del Prof. H. Bavinck en su visión Cristocéntrica de la cultura. Pues en Cristo todas las cosas son reconciliadas con Dios (Col. 1:20) y serán unidas bajo su liderazgo (Efe. 1:10). Pues Dios restaura la creación original en gracia; por tanto, la cultura y la gracia nunca son antitéticas. El hombre no es solamente convertido de su naturaleza pecaminosa por gracia, sino que debe, una vez más, en el estado de gracia, retornar a la naturaleza como la creación de Dios.⁴ La acción cultural de los creyentes no puede ser tal vez interpretada como una *operación de la gracia común* sobre esta base, sino que es simplemente la restauración al llamado del hombre en la creación por medio de la restauración en Cristo. Decir que el mundo continúa su existencia debido a la gracia común de Dios es colocar el carro delante del caballo, puesto que Dios dio sus promesas a nuestros primeros padres y también a Noé sobre la base de su propósito para redimir al mundo en y a través de Jesucristo.

La tendencia de Kuyper a pensar con

respecto a la creación como cayendo en la nada no se halla en la mejor tradición del pensamiento Calvinista. Más bien se ajusta dentro de la teología Católico Romana, la cual “piensa con respecto a la criatura como comenzando, si se pudiera, a partir de las fronteras del no-ser. Hay en el hombre, según la teología Romana, como en la realidad creada en general, una tendencia inherente a hundirse de nuevo en la no-existencia. De allí la necesidad de ayuda sobrenatural desde el inicio del ser del hombre. Hay en la teología Romana una confusión entre los aspectos metafísicos y éticos del ser del hombre. Si hay alguna cosa sobre la cual Bavinck ha hecho un gran énfasis a lo largo de los cuatro volúmenes de su *Dogmatiek*, es que el verdadero Protestantismo es un asunto de restaurar al hombre, la criatura de Dios, a su auténtica relación ética con Dios. La tendencia destructiva del pecado no ha de verse en una gradual disminución de la racionalidad y moralidad del hombre. El hombre no es menos criatura, una criatura de Dios racional y moral cuando le da la espalda a Dios y odia a su hacedor, de lo que antes era. Por lo tanto, cuando Dios le da al hombre su gracia, su gracia salvadora, esta no restablece su racionalidad y moralidad. Esto restablece su *verdadero* conocimiento, justicia y santidad (Col. 3:10; Efe. 4:24). Restaura al hombre *éticamente*, no metafísicamente. Así también, si asumimos que la gracia común es aquello que tiene que ver con la restricción del pecado, entonces es una función ética y no metafísica la que realiza. No mantiene... las características de criatura del hombre.”⁵ Cuando Dios prometió que la Simiente aplastaría la cabeza de la

4. G. Brillenburg Wurth, “Bavinck en de Cultuur,” *Bezinning*, Vol. IX, No. 12 (Dic. 1954), p. 286.

5. Cornelius Van Til, *Una Carta Acerca de la Gracia Común* (Phillipsburg, N.J., s.f.), pp. 36, 37.

serpiente, Él también prometió a la mujer que ella cumpliría el mandato de llenar la tierra por la procreación y, al hombre, el poder de trabajar con esfuerzo la tierra de manera que ésta produciría alimentos, aunque con dolor para la mujer y con la punitiva presencia de espinas y cardos para el hombre.

Sin embargo, Satanás no podía destruir la obra de dios o su plan para el mundo creado, pues Dios restringe tanto a Satanás como a los pecadores no-regenerados.⁶ Esta restricción es debida a la gracia de Dios en Cristo principalmente a los elegidos, pero es también interpretada en la teología Reformada como gracia a los pecadores no-regenerados. Sin embargo, parecería una suposición injustificada sostener que el mundo se hubiera deshecho sin la gracia común, o que ésta última hace posible la cultura. Ciertamente no hay justificación escritural para sostener que “los mismos poderes creados del universo tendían a desaparecer hacia la nada y tuvieron que ser mantenidos en existencia a través de la gracia común.”⁷

Entonces, la gracia común no debe ser identificada con el poder o la voluntad de Dios que mantiene el universo existiendo, o tal poder, como necesario para mantener la naturaleza constitutiva o la relación original del hombre para con su Hacedor como portador de la imagen, sino más bien como una actitud ética por parte de Dios para con la humanidad “por la cual el hombre es refrenado de expresar totalmente su enemistad hacia su Creador y hacia sus semejantes, y mediante la cual es capacitado

para realizar ciertas acciones morales. Éstas pueden ser denominadas ‘buenas’ en el sentido relativo en el que la Escritura aplica ese término a las acciones aprobadas de los pecadores no-regenerados” (*Ibid.*, p. 38). Además, los dones divinos que los hombres recibieron de su creador en el principio como símbolo de su amor y favor y que continúan ahora después de la caída puede decirse que son evidencias de “gracia” puesto que son dados a pesar del desmerecimiento y hostilidad por parte del recipiente. Pues Dios envía su lluvia y brillo del sol sobre justos e injustos y hace salir su sol sobre malos y buenos – él es generoso para con el mal agradecido y malvado (Mat. 5:45; Luc. 6:35).

Esta gracia no es común en el sentido que todos los hombres *participen de ella por igual*, sino porque concierne a las bendiciones ordinarias de la vida, tratando con lo natural y lo usual. En oposición a ella está la gracia no común, gracia extraordinaria, la que llamamos “especial,” la cual Dios otorga a sus elegidos en Jesucristo. En Cristo los creyentes reciben todas las cosas para el cuerpo y para el alma, pues Jesús les asegura que deben buscar su reino porque el Padre celestial sabe que tienen necesidad de todas aquellas cosas que los Gentiles buscan. En ningún momento ni la Escritura ni la Confesión asumen que los creyentes tienen todas las cosas en común con el mundo excepto su salvación, sino que han de orar por todas las cosas necesarias para el cuerpo y el alma. “Por nada estéis afanosos, sino sean conocidas vuestras peticiones delante de Dios en toda oración y ruego, con acción de gracias” (Fil. 4:6), “Mi Dios, pues, suplirá todo lo que os falta conforme a sus riquezas en gloria en Cristo Jesús” (vs. 19). Tal lenguaje es innegable. Ade-

6. Juan Calvino, *Institución* (II, 3, 3).

7. C. Van Til, *op. cit.*, p. 38.

más, todo el Antiguo Testamento testifica del hecho que Dios tuvo un cuidado especial para su pueblo pactal. Y en el Nuevo Testamento Cristo representa al Padre como dispuesto a escuchar las oraciones de su pueblo por cada una de sus necesidades en el tiempo y la eternidad por la causa de Cristo (cf. Juan 14:13, 14).

Sin embargo, el rechazo de la posición extrema de Kuyper no lo compromete a uno necesariamente con el radicalismo de Schilder de nulificar, o quizás negar, de manera absoluta, la relevancia de la gracia común para la cultura. Mientras Kuyper especula sobre la base de algunos datos escriturales que relaciona con la cultura, Schilder niega completamente la relevancia de estos datos para la empresa cultural. Esto es igualmente desastroso para el principio Reformado que nos llama a todos a ser dirigidos por la Palabra de Dios. Pues Schilder niega que haya alguna actitud de favor en alguna etapa de la historia por parte de Dios para aquellos que son “vasos de ira.” En este respecto Schilder contradice la tradición Calvinista. Pues Calvino mismo explica las vidas de aquellos que estuvieron dedicados a la virtud entre los no-regenerados sobre la base de la gracia de Dios – “Pero hemos de advertir, que en la corrupción universal de la que aquí hablamos *aún queda lugar para la gracia de Dios*; no para enmendar la perversión natural, sino para reprimirla y contenerla dentro. Porque si el Señor permitiera a cada uno seguir sus apetitos a rienda suelta, no habría nadie que no demostrase con su personal experiencia que todos los vicios con que san Pablo condena a la naturaleza humana estaban en él” (*Institución*, II, 3, 3, *itálicas añadidas*). Entonces, después de haber mostrado lo que el pecado se desarrollaría sin esta res-

tricción de la gracia de Dios, Calvino continúa, “El Señor cura estas enfermedades en sus escogidos del modo que luego diremos, y a los réprobos solamente los reprime tirándoles del freno para que no se desmanden, según lo que Dios sabe que conviene para la conservación del mundo. De aquí procede el que unos por vergüenza, y otros por temor de las leyes, se sientan frenados para no cometer muchos géneros de torpezas, aunque en parte no pueden disimular su inmundicia y sus perversas inclinaciones. Otros, pensando que el vivir honestamente les resulta muy provechoso, procuran como pueden llevar este género de vida. Otros, no contentos con esto, quieren ir más allá, esforzándose con cierta majestad en tener a los demás en sujeción. De esta manera Dios, con su providencia refrena la perversidad de nuestra naturaleza para que no se desmande, pero no la purifica por dentro” (*Ibid.*). Además, Calvino discute el fenómeno común de la diferencia entre un Catilina y un Camilo, habiendo recibido el último especiales dones divinos de manera que es distinguido y parece tener derecho a las menciones debido a sus excelentes cualidades. Sin embargo, Calvino no llega a esa conclusión sino que sostiene que aún “cuanto mayor era su excelencia, más se ha dejado llevar de la ambición, todas sus virtudes quedaron mancilladas y perdieron su valor ante Dios, y todo cuanto parecía digno de alabanza en los hombres profanos ha de ser tenido en nada. Además, cuando no hay deseo alguno de que Dios sea glorificado, falta lo principal de la rectitud. Es evidente que cuantos no han sido regenerados están vacíos y bien lejos de poseer este bien” (*Ibid.*, II, 3, 4).

Calvino, entonces, claramente considera la restricción del pecado y los dones

especiales que algunos hombres tienen por encima de otros como una evidencia de una gracia por parte de Dios, que ha de distinguirse de aquella gracia por la cual sana la dolencia del pecado en el elegido. Y aunque es por la providencia de Dios que el pecado es refrenado, esto no elimina el carácter lleno de gracia de la acción de Dios como lo declara Schilder. Pues es el Espíritu de Dios, quien llena, mueve y da vigor a todos los hombres y a todas las cosas, según la ley de la creación. Y la mayor excelencia de uno sobre otro se debe al hecho que “... pues ¿por qué uno es más excelente que otro, sino para que la gracia especial de Dios tenga preeminencia en la naturaleza común, dando a entender que al dejar a algunos atrás, no está obligada a ninguno? Más aún, Dios inspira actividades particulares a cada uno, conforme a su vocación” (*Ibid.*, II, 2, 17). Aquí Calvino enseña que todos los hombres tienen un llamado de Dios independientemente de la predestinación a la vida o a la muerte. Incluso la literatura profana tiene un llamado en el ámbito de la gracia común. Por lo tanto, Calvino anima a los Cristianos a usar las contribuciones de los impíos con respecto a las cosas inferiores puesto que ellas también son producidas por el Espíritu de Dios, quien es la única fuente de la verdad. “Por lo tanto, puesto que es evidente que los hombres a quienes la Escritura califica de naturales, son tan agudos y hábiles de percepción en la investigación de las cosas inferiores, su ejemplo debiese enseñarnos cómo es que muchos dones del Señor han sido dejados en posesión de la naturaleza humana, a pesar del hecho de haber sido despojados del verdadero bien” (*Ibid.*, II, 2, 15).

De esta manera Calvino sostiene que

hay una *cierta gracia* de Dios para con los pecadores no-regenerados dispensada en la historia. De ese modo son capacitados para hacer aquello que es relativamente bueno, y descubren mucha verdad con respecto a las cosas inferiores. Por tanto la providencia no es pura prolongación, o meramente el andamiaje para la edificación de la gracia especial, sino que Dios muestra su misericordiosa longanimidad y su bondad en la historia.⁸ Schilder, por otro lado, es culpable de razonar en un único sentido cuando argumenta que no hay ningún sentido en el cual el proceso cultural de la humanidad manifieste la gracia de Dios al no-regenerado. Pues aplica nuestros estándares humanos de lógica a la mente y al corazón de Dios sin discriminación, cuando declara que Dios no puede mostrar ningún amor o gracia hacia los no-regenerados dado que los no-elegidos son los objetos de la ira de Dios. Para este último punto ha sido capaz presentar organizadamente mucha evidencia Escritural, pero niega la relevancia de la evidencia escritural para el amor, bondad y misericordia de Dios hacia el hombre como pecador no-regenerado.

Este tipo de razonamiento tiene su contraparte en el procedimiento de los Arminianos en general, quienes creen en la expiación universal. Estos sostienen que no hay diferencia cualitativa entre el favor de Dios hacia los salvados y los no-salvados; dado que Dios llama en Cristo a todos los hombres de manera indiscriminada. La diferencia yace en la respuesta de los hombres individuales, lo cual es un asunto de absoluta libertad para aceptar o rechazar el

8. G. J. Berkouwer, *De Voorzienigheid Gods* (Kampen, 1950), pp. 81ss.

amor de Dios, independientemente del consejo de Dios. Para el Arminiano el amor de Dios es frustrado por la intransigencia del pecador, dado que Dios ama a todos los hombres de manera indiscriminada. Pero, al decir que no hay un sentido en el cual Dios pueda mostrar favor al réprobo, uno aplica el mismo tipo de razonamiento parcializado a las acciones de Dios. En ninguno de los dos casos Dios es capturado en la red de la lógica del hombre.

Así pues, dado que Kuyper va más allá de la Escritura en su especulación con respecto a la gracia común como la *raison d'être* de la cultura, y Schilder no llegará tan lejos como lo hace la Escritura en reconocer la gracia común como una realidad por la cual los pecadores reprobados son restringidos y reciben innumerables dones de la caridad divina, pareciera que debiera buscarse el dorado punto medio entre estos extremos. Debemos retornar en este punto al método de Calvino mismo, quien aborrecía la especulación como a la plaga y al mismo tiempo, de manera obediente, presentaba todo el consejo de Dios.⁹

La Escritura, en verdad, enseña que el hombre natural está alienado de Dios. Se dice que se halla sin Dios y sin esperanza en el mundo (Efe. 2:12). Por otro lado, también conoce a Dios (Rom. 1:21) en virtud de haber sido creado a la imagen de Dios y a su relación pactal continuada para con su Hacedor, la cual denominamos como la relación religiosa.¹⁰ En consecuencia, podemos decir que el hombre como pecador tiene un inextirpable sentido de la deidad. Y, aunque el hombre en el estado de pecado

odia a Dios y no se sujeta a la ley de Dios, no obstante, en virtud de la gracia restrictiva de Dios, es capaz de hacer bien. El hombre caído no ha sido capaz de negar su relación como descendiente de Dios (Hch. 17:28), y como tal es una criatura cultural, capaz de la obediencia en forma.¹¹ Aunque es cierto que el hombre como ser religioso expresa la apostasía de su corazón sirviendo a ídolos en lugar de servir al Dios viviente, no obstante, puede funcionar normalmente en la procreación de sus hijos, en pensar de acuerdo a las leyes de la lógica, en crear aquello que es bello en la arquitectura, la pintura, la literatura, etc. Aunque toda la vida del no-creyente está dirigida hacia la *izquierda* – lejos de Dios, hay padres paganos y no-creyentes quienes funcionan apropiadamente tanto en las modalidades biológicas y morales al criar hijos y amarles como tales. Por otra parte, los creyentes cuyas vidas son dirigidas hacia Dios en obediencia pactal, no obstante violan las leyes temporales de Dios para su creación. Hay madres creyentes que se rehúsan a tener niños; padres creyentes que provocan a ira a sus hijos; ciudadanos creyentes que son excesivamente conservadores y se opo-

10. G. J. Berkouwer, *De Algemeene Openbaring* (Kampen, 1951), Cap. VII, pp. 107-26. Cf. también C. Van Til, *La Defensa de la Fe* (Filadelfia, 1955), pp. 107-12; pp. 171-75; cf. *Institución*, I, 5, 2; I, 3, 1 y 3; IV, 1.

11. Cf. J. M. Spier, *Una Introducción a la Filosofía Cristiana* (Filadelfia, 1954), pp. 116-22. Nota: El término “modalidad,” tal y como se usa en este contexto, se refiere a uno de los muchos aspectos de la vida humana desde el lado legal, objetivo. El hombre como criatura funciona en las modalidades numéricas, espacial, física, biótica, psíquica, analítica, histórica, lingüística, social, económica, estética, jurídica, ética y pística (aspecto de la fe).

9. Esto es claro de su exposición de doctrinas tales como la Libertad Cristiana y la Predestinación (*Institución*, III, 19-23).

nen a la norma histórica del desarrollo cultural; estudiantes creyentes que tienen malos modales o que se muestran indiferentes a los derechos de la gente ordinaria; profesores creyentes que cometen errores al pensar, etc. “El pecado, en la esfera ética, es desobediencia a la norma del amor; en lo social, es la violación de las normas sociales por considerarse solamente uno mismo; en lo histórico, es la oposición a la norma de la cultura la cual se halla en el conservatismo, la reacción y la revolución... El pecador... distorsiona todas las relaciones cósmicas y produce desarmonía en todas las cohesiones y relaciones que Dios ha instituido y ordenado en Su mundo.”¹² Sin embargo, debido a la restricción de Dios sobre el pecado, los hombres no-regenerados son capaces de usar los buenos dones de Dios para la explotación del universo y para el desarrollo de los poderes colocados a su disposición por Dios, el Creador. De esta forma la raza se ha multiplicado, la tierra ha sido sojuzgada por el hombre y desarrollada de acuerdo con el mandato cultural dado en la creación. Por lo tanto, debe sostenerse que la cultura sigue siendo cultura aún cuando sea una cultura que desafíe a Dios, y el arte sigue siendo arte aún cuando se vuelva demoníaco.¹³

Sin embargo, el reconocimiento de este hecho puede conducir a una peligrosa mala interpretación de la doctrina de la gracia común. Por una cosa, la gracia común a menudo es separada de la obra de Cristo como Mediador. Esta tendencia se halla en el mismo A. Kuyper, como hemos señalado en el capítulo que trata con sus opiniones. De esta forma se establece un dualismo

entre la creación y la redención, lo cual es intolerable.¹⁴ Esto es reminiscencia de la teología natural del Catolicismo Romano y la división entre razón y fe. Como consecuencia están aquellos quienes separan la religión y la cultura, con el resultado de que el reinado universal de Cristo sobre todas las esferas de la vida ya no es una opción viva. Además, se pierde el carácter militante de la iglesia y su relevancia para la cultura contemporánea.

Otro peligro que debiera indicarse en esta coyuntura es la negación de la total difusión de la antítesis sobre la base de la doctrina de la gracia común como el fundamento de la cultura. Pero la confesión de la relevancia de la doctrina de la gracia común para la cultura no implica de manera lógica la negación de la total difusión de la antítesis. El mismo Dr. Kuyper era el más franco y brillante campeón para ambas cosas. Por un lado, la gracia común como la *actitud favorable de Dios hacia la humanidad en general, la restricción del pecado, y la realización de justicia social por parte del no-regenerado* forma el substrato, o condición, sobre el cual la batalla espiritual entre la simiente de la mujer y la simiente de la serpiente puede llevarse a cabo. Si la longanimidad de Dios (Jonás 4:2, 11; II Pedro 3:4) al tratar con las maldades del hombre, y la bondad de Dios (Lucas 6:36) al dar sus dones a los mal agradecidos no fuesen una realidad, ¿cómo podría la porción no-regenerada de la humanidad existir para llevar

12. Spier, *op. cit.*, pp. 119, 120.

13. A. Kuyper, *Pro Rege* III (Amsterdam, 1911), p. 579.

14. S. G. De Graaf, *Christus en de Wereld* (Kampen, s.f.), pp. 91-113. H. Dooyewerd, *Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico* (Filadelfia, 1953), I, pp. 523-24; III, p. 506-08; 523-26. *Vide supra*, capítulo ocho, pie de página sobre Hodge.

adelante la batalla? Por otro lado, la antítesis es parte del pacto de gracia en el que Jehová le prometió al hombre caído un Libertador para aplastar la cabeza de la Serpiente. Esto forma el motivo tonal de toda la revelación especial. La gracia común no tiene una meta independiente aparte de la venida del reino de Dios por medio de Cristo, el segundo Adán. Cristo es la clave para la historia y para la cultura. Al menos, el registro sagrado de la auto-revelación de Dios no nos presenta un propósito dual en la providencia de Dios – es decir, el de la cultura sobre el fundamento de la gracia común y el reino como fruto de la gracia especial en y por medio de Cristo. La totalidad del Antiguo Testamento señala y contribuye hacia la venida del Hijo de Dios en la carne; pero en el Nuevo Testamento la perspectiva escatológica de la consumación de todas las cosas en la Segunda Venida y el establecimiento del reino en gloria es el tema vibrante y central. La gracia común ciertamente está al servicio de la gracia especial que es equivalente a decir que está al servicio de la antítesis. Pues la revelación de Dios, de su gracia en Jesucristo, provoca la oposición del mundo; incita a la reacción del odio, porque el mundo no conoce a Dios ni a los hijos de Dios. Y todo el que quiera vivir piadosamente padecerá persecución (II Tim. 3:12). Es la gracia de Dios la que hace que los hombres vivan vidas piadosas, pero esto resulta en persecución – una evidencia de la antítesis.

Además, hay peligro en atribuirle a la gracia común de Dios la comunicación de las bendiciones naturales de la vida al regenerado junto con el no-regenerado. De paso, es extraño que los hombres no le hayan atribuido la restricción del pecado en los creyentes a la gracia común;¹⁵ tampoco

los redimidos son tratados de forma conjunta con los no-regenerados bajo el tercer punto del Sínodo de Kalamazoo – es decir, haciendo el bien civil. Todas las buenas obras de un creyente son el resultado de la gracia de Dios en Cristo, no obstante, se dice por parte de muchos que las bendiciones y dones ordinarios de la vida llegan a todos los hombres desde la beneficencia sin discriminación de Dios. Esto crea la ilusión, que está ganando terreno en algunas partes, de que el Cristiano está funcionando en dos ámbitos; uno, que incluye sus actividades terrenales y culturales, y el otro, que provee un camino de salvación y que pertenece a los aspectos religiosos de la vida. De esta forma la oposición medieval entre la naturaleza y la gracia una vez más amenaza en gran escala. Sin embargo, la iglesia antiguamente fue capaz de simular una especie de unidad por medio de su doctrina de los sacramentos que santificaba la vida total. Pero con el rechazo moderno de la iglesia como árbitro entre cultura y religión, el resultado ha sido que la autoridad de la Palabra ha sido rechazada en todas las esferas de la vida. Uno no puede evitar esta calamitosa consecuencia cuando se compartimenta la vida en dos territorios, uno funcionando bajo la gracia especial y el otro bajo la gracia común. La religión se transforma en un asunto del Domingo, que le ayuda a uno a sobrellevar las partes ásperas en la vida y asegurándole a uno el bienestar al momento de la muerte; sin embargo, no tiene relevancia para la

15. Calvino, *Institución*, II, 3, 3, donde Calvino distingue entre la gracia especial de Dios mediante la cual sana la enfermedad del pecado en el elegido, y la gracia que ejerce para restringir al malvado en sus explosiones.

existencia vigorosa y realista del mundo del trabajo de todos los días. Uno se gana la vida y come su pan diario y se involucra en la empresa cultural simplemente como hombre, bajo la gracia común. En esta área uno puede disfrutar junto con sus semejantes, pues no son las bendiciones de Dios comunes a todos: por tanto, uno debe aprender a apreciar y disfrutar lo que sus semejantes llevan a cabo en esta área de la gracia común. La idea de la antítesis es totalmente extraña a esta mentalidad cultural.

Esta doctrina de los dos terrenos no es solamente contraria a las enseñanzas de la Palabra,¹⁶ sino que es también en realidad muy peligrosa en la práctica, dado que conduce a un neutralismo tolerante y hace a los hombres indiferentes a las demandas de la batalla Cristiana. De hecho, un estado activo de beligerancia entre las fuerzas de la luz y las fuerzas de las tinieblas es a menudo negado por aquellos que abogan por este tipo de filosofía de la gracia común. De esta forma, la buena batalla de la fe a la cual el apóstol Pablo impulsa a los hijos de Dios está confinada a la cámara interior, la celda de oración, y a las imaginaciones secretas del corazón. La gran batalla espiritual, en la que no pueden haber concesiones mutuas, entre Cristo y Belial, la luz y las tinieblas, el creyente y el no-creyente, es o ignorada o negada. Por implicación también se niega el carácter extendido de la regeneración pues, dado que los creyentes están funcionando como hombres comunes en el ámbito de la gracia común se hallan

sobre terreno neutral. Se dice que aquí la antítesis radical de una reconciliación de todas las cosas a través de Cristo simplemente no se aplica. De esta forma, el reinado mediador de Cristo se halla en peligro, y el carácter militante de la iglesia como organismo se torna inefectivo.

Pareciera que una de las causas principales de esta dificultad es el hecho de que el término “común” no ha sido cuidadosamente definido. Hay una gran diferencia si uno aplica la connotación cualitativa o la cuantitativa. Si se aplica la última connotación a la gracia, significaría que Dios da su favor a todos de manera indiscriminada al enviar el sol y la lluvia sobre malos y buenos, que la predicación del Evangelio es prueba de que el favor de Dios es indiscriminado, y que la restricción del pecado y el poder para realizar bien civil es también debido a la gracia común en ambos, el regenerado y el no-regenerado. Sin embargo, cuando se usa la gracia en el sentido cualitativo se refiere a lo ordinario, lo natural y lo usual comparados con lo extraordinario. De allí que la gracia que llamamos común dispensa los dones ordinarios de la vida y la salud, el sol y la lluvia para aquellos que son mal agradecidos, dado que Dios es generoso para con sus enemigos. Pero Él se da a sí mismo en amor y compañerismo a sus hijos de manera que no tienen necesidad de preguntar, “¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas... y todas estas cosas os serán añadidas” (Mat. 6:31-33). ¿No está claro como el cristal que los creyentes se hallan bajo la providencia especial y la gracia de Dios en la totalidad de sus vidas?

16. Cf. I Juan 3:15-17, en donde el apóstol hace una prohibición absoluta en contra de amar al mundo, advirtiendo que aquellos que aman al mundo no tienen el amor del Padre.

Sin embargo, están aquellos que tienen una concepción diferente de lo común. Por ello quieren dar a entender que todos los hombres participan por igual bajo la gracia común de Dios en las bendiciones naturales del sol y de la lluvia; tienen todo en común hasta cierto punto. Las cosas ordinarias de la vida junto con la naturaleza humana con sus dones de razón, apreciación de lo bello, etc., son recibidas universalmente y dadas sin discriminación. Pues ama a los hombres de manera indiscriminada, y debemos seguir su ejemplo al no trazar una línea entre santos y pecadores en las cosas comunes de la vida. Debemos aprender a disfrutar y apreciar la cultura común, sin arrastrar a la antítesis dentro del cuadro. Una ilustración en este punto puede que no esté fuera de lugar. Piense en un ranchero de Wyoming quien maneja sus caballos de montar junto con su ganado. Pero en una esquina de aquel amplio rancho se halla un corral especialmente diseñado para alimentar a sus caballos con una ración de proteína y con una dieta fortificada en vitaminas, para mantenerles en condiciones para el servicio duro. Este es el cielo de los caballos. Tienen todo el territorio en común con todo el resto del ganado, pero aquí hay “gracia especial.” Algo de tal concepto parece prevalecer en muchos círculos. Como resultado, hay un cierto nivel de existencia en el que el ejército del Señor se halla inmovilizado, donde no funciona como un ejército, sino que repentinamente asume la apariencia de un grupo de personas en vacaciones, o de la mixta multitud en una feria y empujándose los unos a los otros para encontrar un mejor lugar para ver. De esta manera se ha establecido entre la iglesia y el mundo un área gris, sin color, una especie de tierra de nadie, donde se

obtiene un armisticio y donde uno puede asociarse amigablemente con el enemigo con impunidad en un relajado espíritu Navideño, fumando la hierba común.¹⁷

Uno de los resultados trágicos de tal “filosofía” de la gracia común es un falso optimismo cultural y una glorificación del hombre natural y sus logros. Aquí se revierte el proceso, esto es, el Cristiano no es hecho común porque él participe en la gracia común, sino que el pagano es hecho Cristiano porque participa de la gracia común. La lógica es bastante simple. Puesto que toda verdad es un don del Espíritu de Cristo y Platón habló algo de verdad, por lo tanto Platón era un Cristiano porque participó de la verdad de la cual Cristo es la fuente. Pero, él era un “Cristiano de la gracia común” dado que no tenía fe salvadora. Al mismo tiempo el “Cristiano de la gracia especial” es identificado con el fundamentalismo ascético y negador del mundo. De esta manera se crea una falsa antítesis entre el Cristianismo y la cultura. De hecho, algunos partidarios de este tipo de pensamiento creen que el Cristianismo ha sido destructivo del delicado espíritu cultural y de los logros de los “Cristianos de la gracia común” del mundo antiguo. Además, ellos tienen un intenso sentido de misión para liberar a la Iglesia de tal liderazgo de mente estrecha y preenjuiciada.¹⁸ No sorprende que tanto la mundanalidad como las

17. La referencia es a la asociación amistosa entre las fuerzas Aliadas y las fuerzas del Eje durante la primera guerra mundial, cuando los hombres se relajaban durante los días festivos de la Navidad y fumaban cigarrillos junto con sus enemigos.

18. La referencia a Platón como “Cristiano de la gracia común” es de un discurso de capilla por un estudiante de nivel de pre-seminario en un Colegio Cristiano.

concesiones mutuas caractericen a la iglesia de nuestros días. El concepto Calvinista del llamado Cristiano es olvidado, el reinado de Cristo es ignorado en el ámbito de la cultura; y la idea de la antítesis es despreciada por medio del ridículo.

Sin duda una razón para esta vil huída del concepto Calvinista de la cultura es el hecho que los partidarios de la variedad de Cristianismo de la gracia común expresada por Platón no han leído en realidad a Calvino de manera completa. Otros no son hijos espirituales de Calvino y de la Reforma, sino que están enamorados del espíritu del Renacimiento, con su fe en la razón y su glorificación del hombre. Si los profetas de este “Cristianismo de la gracia común” hubiesen leído solamente la *Institución*, II, párrafo 16 lo mismo que el párrafo 18, hubiesen entendido que Calvino no apoya sus conclusiones. Pues aunque el Espíritu dispense los dones más excelentes “a quienes él le place para el beneficio común de la humanidad,” eso no significa que tales beneficiarios de los dones del Espíritu puedan afirmar una relación con el Hijo de Dios. “Si alguno objeta: ¿qué tiene que ver el Espíritu de Dios con los impíos, tan alejados de Dios?, respondo que, al decir que el Espíritu de Dios reside únicamente en los fieles, ha de entenderse del Espíritu de santificación, por el cual somos consagrados a Dios como templos suyos. Pero entre tanto, Dios no cesa de llenar, vivificar y mover con la virtud de ese mismo Espíritu a todas sus criaturas; y ello conforme a la naturaleza que a cada una de ellas le dio al crearlas” (*Institución*, II, 2, 16).

Debe ser claro a partir de lo anterior y de otros pasajes similares que Calvino no

puede ser eslabonado al vagón del “Cristianismo de la gracia común” de los optimistas culturales. Calvino nunca hubiera confundido el cielo con el infierno llamando Cristiano a Platón. Él siempre distingue el poder regenerador y santificador del Espíritu Santo, por el cual los hombres son hechos partícipes de Cristo, de la influencia general del Espíritu Santo por el cual los hombres son capacitados para tener dominio sobre la tierra. Todo lo que Calvino está diciendo al respecto es que no debemos despreciar la verdad que Dios ha revelado, no importa dónde pueda ésta encontrarse, no sea que seamos culpables de pereza, y de ingratitud para con Dios quien es el Dador de tales dones a los hombres. Pero siempre distingue entre el conocimiento de las cosas inferiores y el conocimiento de las cosas superiores. El verdadero conocimiento del hombre, del universo y de Dios llega solamente a través de la Palabra. Lo que pueda conocerse de medicina, matemáticas y dialéctica, y otras ciencias similares de fuentes paganas, verdaderamente es una revelación de Dios y un don del Espíritu, y liberadas de la superstición deben ser trasplantadas en la filosofía Cristiana. Además, Calvino creía que la educación liberal no puede estar divorciada de la meta del hombre en la vida, a saber, entender las Escrituras con el propósito de hacer la voluntad de Dios.¹⁹

Ahora, están aquellos que dirán que uno puede llamar a Platón “Cristiano” (aunque recibe un status secundario bajo la

19. Cf. la perspectiva de Calvino con respecto a la educación presentada en el capítulo siete. Para una evaluación más detallada del lugar y la importancia del aprendizaje pagano tal y como Calvino lo miraba, puede consultarse su *Comentario sobre I Corintios*.

nomenclatura de la “gracia común”) si uno admite las nociones de los partidarios de la idea. Pero ese es exactamente el punto en discusión. La suposición parece ser que todos los hombres participan de Cristo, pero que existe meramente una diferencia cuantitativa. Aquellos que son regenerados tienen más de Cristo que aquellos cuyas mentes son meramente iluminadas por el Logos de manera que conocen las verdades de la ciencia y la filosofía. Aparte de la dudosa especulación con respecto al Logos, la que Calvino no apoya con su doctrina cuando dice que el Espíritu llena, vivifica y mueve a todas sus criaturas según las propiedades de cada una de las especies (*Op. cit.*, II, 2, 16), esto va contrario al uso bíblico y a las doctrinas de la iglesia. Según la Escritura y la historia de la iglesia, un hombre era llamado “Cristiano” cuando confesaba creer en Cristo como el Hijo de Dios y como su Salvador del pecado. Y las iglesias Reformadas definen al Cristiano como uno que es “un miembro de Cristo por la fe, y de esta manera (a) participante de su unción,”²⁰ lo cual se corresponde con las palabras del Señor a sus discípulos de que Él es la vid y ellos son los pámpanos (Juan 15:1-4). Entonces, llamar a Platón Cristiano constituye una negación de la historia, es un rechazo de la revelación y de la doctrina Cristiana, y debiese rechazarse como un flagrante abuso del lenguaje. Pues de esa manera se borra la línea de demarcación entre el mundo y la iglesia y la antítesis se va al limbo de las supersticiones olvidadas, o a lo sumo es estimada como un pasatiempo de algunos fanáticos en la iglesia, quienes culturalmente son unos bárbaros. Pero tal frivolidad con las

palabras es blasfemia contra el Hijo y para aquellos a quienes el Hijo revela al Padre (Mat. 11:27). Pero también es un insulto al Padre, quien nos advierte que si alguno no persevera en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios (II Juan 9).

Están también aquellos que convierten la doctrina de la gracia común en aquello en cómo ellos la entienden, a saber, que Dios ama a todos los hombres con anterioridad, de manera anticipada lo mismo que sin discriminación, lo cual es la motivación real para hacer la obra misionera.²¹ Es difícil imaginar un error teológico más flagrante. Pues Dios no salva a los hombres sobre la base de su benevolencia general. Y el trascendente amor de Dios en Cristo por los elegidos por el cual saca a los hombres de las tinieblas y los trae a su luz admirable no es una extensión de su benignidad indiscriminada para con todos los hombres. Tampoco hay alguna evidencia de que Dios o su Hijo, quien fundó la iglesia Cristiana, alguna vez haya enviado misioneros sobre la base de su benevolencia general. Por otro lado, Pablo confiesa que es el amor de Cristo el que le constriñe. Este amor hizo que el Hijo dejara su hogar en gloria para nuestro beneficio para venir al mundo a salvar a los pecadores, de los cuales Pablo confiesa ser él mismo el primero (I Tim. 1:15). La motivación real para la empresa misionera es el mandamiento del resucitado Señor exaltado, “Id.” Y subjetivamente los hombres son movidos por causa del amor de Dios por ellos exhibido en la muerte de Cristo en el Calvario, por el cual se han vuelto hijos de Dios. Los hombres son movidos por su profunda gratitud por

20. Cf. *Catecismo de Heidelberg*, Día del Señor XII, 32.

21. L. Verduin, “¿Estorba Nuestra Teología a Nuestras Misiones?”, *El Diario Reformado*, Junio 1958, pp. 3ss.

la salvación personal y por el sentido de obediencia, no por algún amor indiscriminado para todos los hombres basado en el amor indiscriminado de Dios hacia todas sus criaturas racionales. Por medio de la locura de la predicación Dios salva a aquellos que creen, pero este Evangelio predicado por Pablo es locura para los Griegos y un tropezadero para los Judíos, pero para aquellos que son llamados es el poder de Dios y la sabiduría de Dios (I Cor. 1:21-24). Aunque todos los que escuchan la Palabra predicada son exteriormente llamados y la “misericordia de Dios es ofrecida igualmente a aquellos que creen y a aquellos que no creen” no obstante para los últimos el Evangelio no es “sino ‘sabor de muerte para muerte’ ”²² Pues la gracia de Dios es ilustrada “por comparación, en cuanto que no adopta indiferentemente a todos los hombres a la esperanza de la salvación, sino que a unos da lo que a otros niega. Se ve claro hasta qué punto la ignorancia de este principio (el de poner toda la causa de nuestra salvación solo en Dios) rebaja su gloria y atenta contra la verdadera humildad” (*Institución*, III, 21, 1). Están aquellos que razonan que “la universalidad de las promesas anula y destruye la gracia especial,” pero Dios “no se obliga a una ley determinada de llamar a todos del mismo modo... Por donde se ve claro que los que quieren que la doctrina de vida se proponga a todos, para que todos se aprovechen eficazmente, se engañan sobremanera, puesto que solamente se propone a los hijos de la Iglesia” (*Institución*, III, 22, 10). Pero si Dios no llama a todos los hombres por igual, como Calvino aquí afirma, ¿dónde está la característica de común de la gracia

que supuestamente es “no-selectiva, indiscriminada, poco metódica y fortuita” (*Verduim*, *Op. cit.*, p. 4)? No hay fundamento bíblico que pueda aducirse para la posición de que Dios envía a sus embajadores sobre la base de un amor indiscriminado el cual es previniente a su especial amor que ejerce la elección en Cristo. Tampoco la Biblia respalda la opinión de que la obra misionera ha de ser motivada entre los hombres sobre el fundamento de que los hijos de Dios deben amar a todos los hombres indiscriminadamente, que su amor no puede ser selectivo. De hecho, mientras el amor de Dios es ciertamente en la mayor parte selectivo, los hombres no pueden distinguir a los elegidos de los pecadores reprobados, puesto que han de predicar el Evangelio a todos los hombres indiscriminadamente. Pero no hay ni un ápice de confirmación bíblica que pueda hallarse de que tal predicación haya de basarse en el amor indiscriminado del predicador por los pecadores, sino más bien sobre la base de su obediencia al mandato soberano de su Señor, y debido a que el amor de Cristo le constriñe (cf. lo dicho anteriormente).

Tampoco tiene el asunto de la gracia común versus la gracia especial ninguna cosa que ver con la actitud de Pedro y otros Judíos “ortodoxos” de no desear ir a los Gentiles. Pedro había sido criado, igual que Pablo y otros Judíos “ortodoxos,” sobre el dogma de que la salvación es de los Judíos y exclusivamente para los Judíos. Ahora, la salvación no es un asunto de gracia común sino de gracia especial, del amor electivo de Dios. Sin embargo, Pedro, a diferencia de Pablo, no estuvo dispuesto de manera inmediata a aceptar el hecho que la antigua

22. Calvino, *El Calvinismo de Calvino* (Londres, 1927), tr. Henry Cole, p. 95.

dispensación del particularismo (que Israel era el pueblo escogido de Dios) había llegado a su fin con la exaltación de Cristo (cf. Juan 12:31). Pero, decir que “el Espíritu Santo finalmente se desesperó al tratar de hacer de él un misionero” (*Ibid.*, p. 5) es una suposición superficial, no respaldada por los hechos de la Escritura. No hay indicación de que Pedro haya sido hecho a un lado y que Pablo haya sido escogido en su lugar. Al contrario, Pablo mira a Pedro como el misionero a los Judíos (predicando el mismo Evangelio de la resurrección) y se ve a sí mismo como el misionero a los Gentiles (Gál. 2:7-10). Los Judíos “ortodoxos” por quienes Pablo casi pierde su vida en Jerusalén no han de ser identificados con los amigos Judíos Cristianos de Pedro quienes vinieron de parte de Santiago desde Jerusalén y causaron que momentáneamente negara el principio de la libertad de la ley ceremonial para los creyentes Gentiles.²³ Y toda la presentación como si la aceptación del universalismo del Nuevo Testamento (la predicación del Evangelio a todas las naciones en oposición a la restricción de los oráculos de Dios a Israel en el particularismo del Antiguo Testamento) tuviese algo que ver con la gracia común es anti-bíblica y teológicamente irresponsable.

Entonces, la conclusión tentativa en

23. Cf. L. Verduin, *op. cit.*, p. 5, donde la cobardía de Pedro en presencia de los Judíos conversos es mal interpretada, y Pedro es identificado con los Judíos no-convertidos, quienes querían matar a Pablo. Pero Pedro era verdaderamente un Misionero (aunque un misionero en su tierra natal según el lenguaje moderno) un hecho del cual su Epístola General a los creyentes Hebreos esparcidos es una evidencia abundante.

este punto es que debemos afirmar la doctrina de la “gracia común,” tanto como una influencia negativa, restrictiva, y como un poder positivo para la justicia civil. Sin embargo, prefiero colocar el término “gracia común” entre comillas, puesto que no creo que la amable bondad de Dios a los pecadores no-elegidos sea la fuente de las bendiciones que Dios otorga a los pecadores elegidos en y a través de Jesucristo, el Mediador.

Sin duda es cierto que Dios envía el sol y la lluvia sobre justos e injustos (Mat. 5:44, 45) “porque él es benigno para con los ingratos y malos” (Luc. 6:35). El creyente debe emular esta benignidad si es que quiere ser un hijo del Padre celestial. Pero a aquellos que tienen el derecho (privilegio) de ser llamados hijos de Dios (Juan 1:12; I Juan 3:1) Pablo les da la seguridad de que su “Dios, pues, suplirá todo lo que os falta conforme a sus riquezas en gloria en Cristo Jesús” (Fil. 4:19; cf. también Mat. 6:19-34, donde Cristo llama a sus discípulos a buscar primero el reino, puesto que el Padre celestial conoce todas sus necesidades temporales y físicas). En pocas palabras, el Cristiano no es meramente salvado por la gracia especial, sino que, de acuerdo con la revelación de Dios, recibe la satisfacción de todas sus necesidades para el tiempo y la eternidad a través de la gracia de Dios en Cristo.

Otra vez, la restricción del pecado en el pecador no-elegido no puede identificarse con la influencia santificadora del Espíritu Santo, mediante la cual Dios sana el mal del pecado en sus elegidos. Ni es apropiado confundir las “buenas obras” (justicia civil) del no-regenerado con la obediencia de la fe que se halla en los creyentes. Pues los san-

tos en luz han sido creados para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviesen en ellas (Efe. 2:10), mortificando las obras de la carne por el poder del Espíritu (Rom. 8:13; Gál. 5:16-26).

De allí que, no existe la condición de común gracia entre los elegidos y los pecadores no-elegidos, lo cual no es negar la enseñanza bíblica de la benignidad, amor y bondad para los pecadores reprobados, destinados al infierno. Sin embargo, los creyentes y los no-creyentes, los pecadores regenerados y los no-regenerados, están relacionados en su común condición de criaturas y en la maldición común sobre el pecado, sufriendo juntos las espinas y cardos, el terreno maldecido y las enfermedades del cuerpo, una naturaleza enrojecida por los dientes y los colmillos. Y por naturaleza éramos todos hijos de ira (Efe. 2:3) y estábamos muertos en delitos y pecados (vs. 1). Esta es la condición común que todos los hombres tienen en el primer Adán, a quien le fue predicado el Evangelio en el Paraíso.

Finalmente, se debe hacer resonar una nota de advertencia contra el abuso y mal uso de la doctrina de la gracia común, como resultado de lo cual se adormece la conciencia de la antítesis, se mutila la implementación de la confesión del reinado de Cristo, y se silencia el grito de batalla del combate Cristiano. De esta manera, el concepto de que la cultura es una empresa neutral ha ganado terreno, y se ha negado que la naturaleza de la religión abarque la totalidad de la vida y la existencia del hombre. Como antídoto a este neutralismo y a la asociación amistosa con los enemigos de la cruz de Cristo, se debe recordar que el tema cen-

tral de la revelación de Dios en la Escritura es la venida del reino “el cual el Dios del cielo levantará... que no será jamás destruido, ni será el reino dejado a otro pueblo; desmenuzará y consumirá a todos estos reinos, pero él permanecerá para siempre” (Dan. 2:44). Pues “el Cordero que fue inmolado es digno de tomar el poder, las riquezas, la sabiduría, la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza,” pues “los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos” (Apoc. 5:12; 11:15). Aquello que fue profetizado por Daniel fue cumplido por la encarnación del Hijo de Dios, de manera que su reino es una realidad presente, ejerciendo poder sobre los corazones y vidas de los hombres. Por tanto, Cristo es verdaderamente el transformador de la cultura en vista del hecho que él transforma las vidas de sus santos, pues cualquiera que está en Cristo es una nueva criatura (II Cor. 5:17). Pues la religión de un pueblo llega a expresarse en su cultura, y los Cristianos no pueden estar satisfechos con nada menos que una organización Cristiana de la sociedad.