

## La Creación

### 1

*La doctrina de la creación, que afirma la distinción entre el Creador y su criatura, es el punto de partida de la verdadera religión. No hay existencia aparte de Dios, y el Creador solamente puede ser conocido verdaderamente a través de la revelación. La religión Bíblica rechaza tanto el emanacionismo panteísta lo mismo que el dualismo Maniqueísta aunque cada uno haya tenido partidarios Cristianos y filosóficos. En cuanto a las explicaciones materialistas del universo éstas no son científicas en carácter sino más bien cosmovisiones religiosas disfrazadas de ciencia. Los sistemas filosóficos sofisticados de Schelling, Hegel, Schopenhauer y otros fracasan al no satisfacer las necesidades religiosas humanas y están plagadas de contradicciones internas. A ellos toda la iglesia Cristiana confiesa simplemente “Creo en Dios el Padre, Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra.” Se dice correctamente que esta creación es **ex nihilo** “de la nada,” preservando así la distinción en esencia entre el Creador y el mundo y la contingencia del mundo en su dependencia de Dios. El Dios Trino es el autor de la creación más bien que un intermediario. Las obras activas de Dios son indivisibles aunque es apropiado distinguir una economía de tareas en la Deidad de tal manera que se habla el Padre como la primera causa, el Hijo como*

*aqueel por el cual todas las cosas son creadas, y el Espíritu Santo como la causa inmanente de la vida y el movimiento en el universo. La Escritura sí relaciona la creación de una manera especial con el Hijo por medio de las categorías de Sabiduría y Logos. El Hijo es el Logos por quien el Padre crea todas las cosas; todo el mundo es la realización de una idea de Dios. La creación procede **del Padre por medio del Hijo** y **en** el Espíritu de manera que en el Espíritu y a través del Hijo ésta pueda retornar al Padre. La creación también significa que el tiempo tiene un principio: solamente Dios es eterno. Como criaturas nosotros nos hallamos necesariamente **en el tiempo**, y la especulación sobre la realidad pretemporal o extratemporal es especulación inútil. El propósito y la meta de la creación han de encontrarse solamente en la voluntad de Dios y en su gloria. Es especialmente en la tradición Reformada que el honor y la gloria de Dios fueron hechos los principios fundamentales de toda doctrina y conducta. Una doctrina de la creación es uno de los bloques de construcción básicos de una cosmovisión Bíblica y Cristiana. La creación no ha de ser deificada ni despojada sino que, como el “teatro de la gloria de Dios,” ha de ser disfrutada y usada con sentido de mayordomía. Es la **buena** creación de Dios.*

La realización del consejo de Dios comienza con la creación.<sup>1</sup> La creación es el acto inicial y el fundamento de toda la revelación divina y, por lo tanto, también el fundamento de toda la vida religiosa y ética. La historia de la creación en el Antiguo Testamento es de una belleza tan sublime que esta no solamente no tiene comparación, sino que todos los pensadores, incluyendo los científicos naturalistas como Cuvier y Von Humbolt compiten los unos con los otros en sus elogios para ella. “La primera página del documento Mosaico tiene una mayor consecuencia que todos los volúmenes escritos por los científicos naturalistas y los filósofos” (Jean Paul).<sup>2</sup> Más tarde, ese [acto] de creación llega a destacarse vez tras vez a lo largo de la historia de la revelación.

Desde el mismo primer momento, la religión verdadera se distingue de todas las otras religiones por el hecho de que interpreta la relación entre Dios y el mundo,

incluyendo al hombre, como aquella relación entre el Creador y su criatura. La idea de una existencia separada e independiente de Dios no sucede en ninguna parte de la Escritura. Dios es la causa única, total y absoluta de todo lo que existe. Él ha creado todas las cosas por su Palabra y su Espíritu (Gén. 1:2, 3; Sal. 33:6; 104:29, 30; 148:5; Job 26:13; 33:4; Isa. 40:13; 48:13; Zac. 12:1; Juan 1:3; Col. 1:16; Heb. 1:2, etc.). No había sustancia o principio de algún tipo que se le opusiera; ningún material que le obligara a hacer algo o le restringiera de hacerlo; ninguna fuerza que limitara su libertad. Él habla y las cosas empiezan a existir (Gén. 1:3; Sal. 33:9; Rom. 4:17). Él es, sin ninguna restricción, el poseedor del cielo y de la tierra (Gén. 14:19, 22; Sal. 24:2; 89:12; 95: 4, 5). No hay límites para su poder; Él hace todo lo que mira apropiado hacer (Isa. 14:24, 27; 46:10; 55:10; Sal. 115:3; 135:6). De Él, por medio de Él y para Él son todas las cosas (Rom. 11:36; 1 Cor. 8:6; Heb. 11:3). El mundo es el producto de su voluntad (Sal. 33:6; Apoc. 4:11); es la revelación de sus perfecciones (Prov. 8:22ss.; Job 28:23ss.; Sal. 104:1; 136:5ss.; Jer. 16:12) y encuentra su propósito en su gloria (Isa. 43:17; Prov. 16:4; Rom. 11:36; 1 Cor. 8:6).

Sin embargo, esta enseñanza de la creación, que ocupa un lugar prominente y central en la Escritura, no se presenta como una explicación filosófica del problema de la existencia. Con toda certeza ésta también ofrece una respuesta a la pregunta del origen de todas las cosas. No obstante, su significado es, primero y ante todo, religioso y ético. No es concebible ninguna relación correcta con Dios aparte de esta base; ella nos coloca en la debida relación con Dios (Éxo. 20:11; Deut. 10:12-14; 2 Reyes 19:15; Neh. 9:6). Por lo tanto, es de un valor prác-

---

1. *Nota el Editor:* La sección inmediata precedente de la *Dogmática Reformada* era la conclusión de la doctrina de Dios y trataba con “el Consejo de Dios.”

2. *Nota del Editor:* Jean Paul Friedrich Richter (1763 – 1825), más comúnmente conocido simplemente como Jean Paul según su héroe Jean-Jacques Rousseau, era un popular novelista Alemán quien influenció significativamente al movimiento Romántico Alemán lo mismo que al historiador y escritor Escocés Thomas Carlyle (1795 – 1881). En vista de la tendencia de Jean Paul hacia el panteísmo naturalista es más bien notorio que Bavinck lo cite aquí al comienzo de su sección sobre la creación. Para una discusión de Jean Paul como novelista (Pre) Romántico, véase Alan Mehennet, *El Movimiento Romántico* (Londres: Croon Helm; Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1981), 172 – 85.

tico eminente, y sirve para dejar al descubierto la grandeza, omnipotencia, majestad, bondad, sabiduría y amor de Dios (Sal. 19; Job 37; Isa. 40). Por lo tanto, la enseñanza de la creación fortalece la fe de la gente, confirma su confianza en Dios, y es una fuente de consuelo en su sufrimiento (Sal. 33:6ss.; 65:6ss.; 89:12; 121:2; 134:5; Isa. 37:16; 40:28ss.; 42:5, etc.); inspira alabanza y acción de gracias (Sal. 136:3ss.; 148:5; Apoc. 14:7); estimula a la humildad y la docilidad y hace que la gente sienta su pequeñez e insignificancia ante Dios (Job 38:4ss.; Isa. 29:16; 45:9; Jer. 18:6; Rom. 9:20).

#### La Creación y sus Alternativas Religiosas: El Panteísmo y el Materialismo

La doctrina de la creación se conoce solo a partir de la revelación y es entendida por fe (Heb. 11:3). Se concede que la enseñanza Católica argumenta que también puede descubrirse a partir de la naturaleza y por medio de la razón,<sup>3</sup> y el Concilio Vaticano incluso elevó esta doctrina al status de dogma.<sup>4</sup> Pero la historia de las religiones y de la filosofía no apoya esta demanda. El Islamismo, efectivamente, enseña una creación de la nada pero tomó prestada esta

doctrina del Judaísmo y del Cristianismo.<sup>5</sup> Las cosmogonías paganas, las cuales son al mismo tiempo teogonías, son todas politeístas. Todas ellas asumen la existencia de una materia primordial, sea que se interprete como el caos, como un principio personal, un huevo cósmico, o algo similar. Finalmente, tienden a ser o emanacionistas – de manera que el mundo es una emanación de Dios; o evolucionistas, de manera que el mundo se vuelve cada vez más divino; o dualista, así que el mundo es el producto de dos principios antagónicos.<sup>6</sup> Tampoco el Génesis Caldeo, que en este sentido ofrece paralelos notorios con los del Antiguo Testamento, es una excepción a esta norma. Es también una teogonía que tiene a Bel dando forma al mundo a partir de la *tiamat* que guarda caóticamente todas las cosas en sí misma.<sup>7</sup> También la filosofía Griega, de manera materialista, busca el origen de las cosas en un elemento material (escuela Eónica; los Atomistas); o, de manera panteísta, en el único ser eterno e inmutable (escuela Eleática), o en la transformación eterna (Heráclito, Stoa). Incluso Anaxágoras, Platón y Aristóteles nunca se alzaron por encima de un dualismo del espíritu y la materia. Dios, para ellos, no es un creador sino, en el mejor de los casos, un decorador del mundo (*dēmiourgos*). Aunque los Escolásticos afirmaron algunas veces que Platón

- 
3. T. de Aquino, II *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2; idem, *Contra los Gentiles*, II, 15; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit vertheiligt* (Münster: Theissing, 1863), II, 795s.; M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischer Dogmatik* (Freiburg i.B.: Herder, 1933), II, 5, 6; J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2a ed. (Mainz: Kirchheim, 1881 – 1900), V, 64s.
  4. “Constitución Dogmática, *Dei Filius*, acerca de la Fe Católica,” cap. 2, can. 2, en *Documentos del Concilio Vaticano I, 1869-1870*, seleccionados y traducidos por John F. Broderich, S.J. (Collegeville, Minn.: Liturgia, 1971).

- 
5. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh: C. Bertelsman, 1877-99), I, 426s.
  6. O. Zöckler, “Schöpfung und Erhaltung der Welt,” en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (PRE), 3a ed., XVII, 681-704.
  7. H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1903), pp. 37, 38, 117s.; cf. también el Capítulo 3 más abajo.

y Aristóteles enseñaban una creación de la nada, esta opinión fue correctamente rechazada por otros – Buenaventura, por ejemplo.<sup>8</sup> Los Griegos sabían de una phusis (naturaleza), un kosmos (mundo), pero no una ktisis (criatura). El Cristianismo ganó una victoria sobre esta teogonía y cosmogonía paganas en su controversia con el Gnosticismo que, para explicar el pecado, predicaba la existencia de un dios inferior a la par de la Deidad suprema, o una hulē (materia) eterna. Sin embargo, las explicaciones paganas del origen de las cosas se han mantenido saliendo a la superficie también en siglos Cristianos. Se declara ya en la Sabiduría de Salomón 11:17 que la mano todopoderosa de Dios “creó el mundo a partir de una materia amorfa” (amorphos hulē) y la misma expresión sucede en Justino Mártir.<sup>9</sup> Pero, en relación con esto, Justino tiene en mente la posterior así llamada *creatio secunda* y en otro lugar también enseña expresamente la creación de la materia.<sup>10</sup> Igual como el Gnosticismo surgió en el siglo segundo, así, después del Concilio de Nicea, surgió el Maniqueísmo, el cual explicaba el pecado de manera similar asumiendo la existencia de un ser malvado original además del Dios verdadero.<sup>11</sup> Este dualismo fue ampliamente diseminado

en el Cristianismo, alcanzando incluso los Priscilianos en España, saliendo nuevamente a la superficie en la Edad Media entre los Bogomilos y Cataros.

No solamente el dualismo, sino que también el panteísmo, adquirieron sus intérpretes. Bajo la influencia del Neo-Platonismo el pseudo-Dionisio enseñaba que las ideas y los arquetipos de todas las cosas existían eternamente en Dios, cuya bondad superabundante le movió a conferir realidad a estas ideas y a impartirse a Sí mismo a sus criaturas.<sup>12</sup> En sus criaturas Dios, digamos, emergió de su unidad, multiplicándose a Sí mismo y derramándose a Sí mismo en ellos,<sup>13</sup> de manera que Dios es un ser universal,<sup>14</sup> el mismo ser de todas las cosas.<sup>15</sup> Pero añade que Dios, sin embargo, mantiene su unidad<sup>16</sup> y es el todo en todos en tanto que Él es la causa de todo.<sup>17</sup>

Las mismas ideas se repiten en Eriгена. Aunque repetidamente y de manera expresa enseña una creación de la nada,<sup>18</sup> lo que hace panteísta su sistema es la manera en que relaciona las cuatro naturalezas las unas con las otras. La primera naturaleza, la cual crea y no es creada, esto es, Dios, produce de la nada por medio de pensar, esto es, desde dentro de Sí mismo, las ideas y formas de todas las cosas en la Palabra divina.<sup>19</sup> Esta Palabra es la segunda naturaleza, que es creada y crea. Esta

8. Buenaventura, II *Sent.*, dist. 1, p. 1, art. 1, Q. 1; cf. J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 29, 30.

9. Justino Mártir, *Apología*, I, 10, 59.

10. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 5; idem, *Discurso a los Griegos*, 23; K. G. Semisch, *Justino Mártir: Su Vida, Escritos y Opiniones* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1843), II, 336.

11. Véase Agustín, *Los Escritos contra los Maniqueos*, en *Padres Nicenos y Pos-Nicenos*, primera serie, vol. IV, ed. por Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1989 [1897]); cf. K. Kessler, “Mani, Manichaer,” *PRE*<sup>3</sup>, XII, 193-228.

12. Pseudo Dionisio, *Los Nombres Divinos*, Cap. 4, 10.

13. Ibid., Cap. 2, 10.

14. Ibid., Cap. 5, 4.

15. Ibid., *La Jerarquía Celestial*, Cap. 4, 1.

16. Ibid., *Los Nombres Divinos*, Cap. 2, 11.

17. Ibid., *La Jerarquía Celestial*, Cap. 5, 8.

18. John Scotus Eriгена, *Sobre la División de la Naturaleza*, Libro III, V, 24, 33.

19. Ibid., III, 14, 17.

segunda naturaleza es naturaleza creada (*natura creata*) cuanto es producida por Dios y es creativa (*creatrix*) cuanto es ella misma la causa y potencia del mundo real. Pues esta segunda naturaleza no es, ni real ni sustancialmente, distinta de la tercera naturaleza – el mundo de los fenómenos, el cual es creado y no crea – la primera es la causa, la otra es el efecto pero es el mismo mundo visto en un momento en la eternidad de la Palabra de Dios y se halla cercano a la temporalidad del mundo.<sup>20</sup> Es el mismo Dios quien primero, en las ideas, se crea a sí mismo, luego fluye hacia sus criaturas y se vuelve el todo en todos para, finalmente, regresar a sí mismo en la cuarta naturaleza, que no crea y no es creada.<sup>21</sup> Y la causa de este proceso es la bondad de Dios,<sup>22</sup> su impulso para volverse todas las cosas.<sup>23</sup>

Fuera del mundo Cristiano el panteísmo fue propagado por los filósofos Avicenna (1036) y Averroes (1198), [entre los Musulmanes] por el Sulfismo, que miraba el universo como una emanación de Dios, y entre los Judíos por la Cábala.<sup>24</sup> Hacia el fin de la Edad Media y el alba de la era moderna todas estas ideas panteístas, dualistas y emanacionistas se entrecruzaban libremente entre los místicos, teosofistas y Anabaptistas tales como Floris, Amalric de Bena, los Hermanos del Espíritu Libre, los Libertinos, Eckhardt, Tauler, Servetus, Frank, Schwenkfeld, Bruno, Paracelso, Fludd, Weigel y Böhme. Aún el Socinianismo enseñó solamente una creación a

partir de la forma amorfa (*amorphos hulē*),<sup>25</sup> planteando así, de manera abstracta lo finito y lo infinito a la par y en contra el uno del otro, que lo primero no podía posiblemente ser el efecto de lo segundo.

Sin embargo, el panteísmo fue una vez más restaurado a una posición de honor en la filosofía moderna por medio de Espinoza. En su criterio la sustancia única es la causa eterna y necesariamente eficiente del mundo; el mundo es la explicación del ser divino y los detalles son los modos por los cuales los atributos divinos de pensamiento y extensión son determinados de una manera particular.<sup>26</sup>

Hacia fines del siglo dieciocho esta filosofía encontró más y más aceptación y fue elevada por Schelling y Hegel al estatus de sistema dominante del siglo diecinueve. La doctrina Bíblica de la creación fue rechazada *in toto*. Fichte escribió: “la noción de una creación es el error básico de toda metafísica falsa y de toda enseñanza religiosa falsa y es particularmente el archiprincipio del Judaísmo y el paganismo.”<sup>27</sup> Schelling llamó a la creación de la nada una “cruz para el intelecto” y se opuso firmemente a ella.<sup>28</sup> En su primer período enseñó una identidad absoluta entre Dios y el mundo. Los dos están relacionados el uno al otro como esencia y forma; ellos son lo mismo, pero vistos desde perspectivas diferentes. Dios no es la causa del Todo, sino el Todo mismo, y el Todo, por consiguiente, no se encuentra en proceso de vol-

20. *Ibid.*, III, 8.

21. *Ibid.*, III, 4, 20.

22. *Ibid.*, III, 2, 4, 9.

23. *Ibid.*, I, 12.

24. A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters* (Mainz: Kirchem, 1864-66), II, 28, 92, 181, 237.

25. O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes* (Kiel: C. Schröder, 1847), 482.

26. B. Espinoza, *Ética*, Parte I.

verse sino que es algo que existe eternamente, en kai pan.<sup>29</sup> Pero en su período posterior, gracias a Baader, llegó a estar bajo la influencia de Böhme y así bajo la de la Cábala y el Neo-Platonismo, y comenzó a buscar el fundamento del mundo en la naturaleza oscura de Dios. La teogonía y la cosmogonía están muy íntimamente relacionadas. Así como Dios surge Él mismo desde su estado no diferenciado, por la oposición de la *principia*, la naturaleza (*Urgrund, Ungrund*, oscuridad) y el intelecto (la palabra, la luz), al nivel del Espíritu, el amor y la personalidad, así estos tres son simultáneamente las potencias del mundo. La naturaleza oscura en Dios es el principio de la confusión ciega, la materia y fundamento del mundo creado en tanto que éste es caótico y tiene un carácter caótico. Pero también se halla en operación en ese mundo la potencia del intelecto divino, el que introduce luz, orden y regularidad en él. Mientras tanto Dios se manifiesta Él mismo como Espíritu en el espíritu de la humanidad y alcanza personalidad plena en el espíritu de la humanidad.<sup>30</sup>

También Hegel reconoció abiertamente su adhesión al panteísmo, no al panteísmo que considera las cosas finitas en sí mismas como Dios sino al panteísmo que

en lo finito y accidental mira la apariencia de lo absoluto, la idea fosilizada, la inteligencia congelada.<sup>31</sup> Este panteísmo pasó de la filosofía a la teología. Schleiermacher rechazó la distinción entre la creación y la providencia y consideraba la cuestión de si el mundo era temporal o eterno como un asunto de indiferencia, esto si se mantenía la absoluta dependencia de todas las cosas en Dios.<sup>32</sup> De manera similar, en Strauss, Biedermann, Schweizer y otros, Dios no es más que la causa eterna inmanente y fundamento del mundo.<sup>33</sup>

Junto a este panteísmo también emergió un materialismo que busca los elementos finales de todo el ser en los átomos materiales eternos (sin principio) e indestructibles, e intenta explicar todos los fenómenos de todo el universo a la luz de los procesos atómicos de separaciones y uniones mecánicas y químicas según leyes fijas. Este materialismo tenía sus raíces en la filosofía Griega, y fue reintroducido en los tiempos modernos por Gassendi y Descartes, y fue apoyado por la filosofía Británica y Francesa del siglo dieciocho. Apareció en el siglo diecinueve, no como fruto del estudio científico sino como el producto de la

27. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum Seligen Leben* (Londres: Trübner, 1873), 160. *Nota del Editor:* Una nueva edición Alemana de esta obra fue publicada en 1970 por Meiner en Hamburgo. El ensayo también se encuentra en J. G. Fichte, *Características de la Era Presente: El Camino hacia la Vida Bendecida: o, la Doctrina de la Religión* (Washington, D.C.: Publicaciones Universidad de América, 1977). Para una discusión del ensayo de Fichte véase H. Berkhof, *Doscientos Años de Teología* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 26-28.

28. F. W. J. Schelling, *Werke*, I/2, 44s., I/8, 62s. *Nota del Editor:* Las referencias de Bavinck a obras de Schelling que están incorporadas en la nueva versión, no revisada, pero abreviada y re-compaginada *Ausgewählte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), serán citadas con el título completo de la obra lo mismo que la referencia original de Bavinck. Puesto que esta no es una edición completa de la obra original de Schelling *Sämtliche Werke* (Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856-61), los escritos no incluidos en la nueva edición serán citados como *Werke* usando la referencia original de Bavinck.

reflexión filosófica en Feuerbach, quien puede ser llamado el padre del materialismo en Alemania. Después de 1850, como resultado de una variedad de causas incidentales, encontró aceptación al menos por un tiempo entre científicos naturalistas tales como Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe y Haeckel.<sup>34</sup>

Debe decirse, primero que todo, que ni el panteísmo ni el materialismo son el resultado de la ciencia exacta sino de la filosofía, de una cosmovisión, de sistemas de creencias. Tampoco es “conocimiento” en el estricto sentido de la palabra. Claro, el materialismo ama hacerse pasar como una ciencia exacta pero puede demostrarse fácilmente, tanto histórica como lógicamente, que es el fruto del pensamiento humano, un asunto tanto del corazón humano como de la mente humana. Pues el origen y el fin de las cosas se encuentran más allá de los límites de la observación y la investigación humanas. La ciencia presupone la existencia y descansa sobre el fundamento de lo que ha sido creado. En ese sentido el panteísmo y el materialismo se hallan en la misma posición del teísmo, que reconoce el origen misterioso de las cosas. Por lo tanto, el único cuestionamiento es si el panteísmo y el materialismo pueden

reemplazar este misterio con una explicación inteligible. Esta demanda puede bien ser hecha con respecto a ambos puesto que ambos rechazan la doctrina de la creación a causa de su incomprendibilidad y la ven como una “cruz para el intelecto.” ¿Es este realmente el caso, que el panteísmo y el materialismo hacen una mejor labor que el teísmo satisfaciendo el intelecto y por tanto merece preferencia? En realidad, en la historia de la humanidad ambos sistemas han hecho su aparición repetidas veces y vez tras vez han sido abandonados; han estado tantas veces sujetos a las críticas más serias y efectivas que nadie puede ahora aceptarlos únicamente porque sean tan satisfactorios para el intelecto. Otros motivos juegan aquí el rol decisivo. Si el mundo no se originó por un acto de creación, entonces ciertamente debe haber alguna otra explicación. Y ese caso – excluyendo al dualismo – quedan aquí solamente dos opciones disponibles: una explica la materia a partir de la mente o la mente a partir de la materia. El panteísmo y el materialismo no son opuestos puros; más bien son dos lados de la misma moneda; constantemente se mezclan el uno con el otro y difieren solamente en que abordan el mismo problema

29. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, III, 13s. (“Carstellung meines Systems der Philosophie,” *Werke* I/4, 117s.); idem, *Werke*, I/5, 24s., 365s., 373s.; idem, *Ausgewählte Werke*, III, 698s. (System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere,” *Werke*, I/6, 174).

30. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, IV, 303s. (“Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände,” *Werke*, I/7, 359s.); idem, *Werke*, II/2, 103s., II/3, 262s.

31. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. 9 (Stuttgart: F. Frommann, 1958), 49-54 (*System der Philosophie: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, §§247-51, “Begriff der Natur,” *Werke*, VII, 23s.). *Nota del Editor*: Cuando sea posible las referencias a los escritos de Hegel se citarán de la moderna edición de Stuttgart o de una traducción publicada en Inglés. El título de la obra de Hegel y la cita original de Bavinck de la *Werke* de Hegel serán dadas entre paréntesis.

32. F. Schleiermacher, *La Fe Cristiana*, ed. por H. R. MacIntosh y J. S. Steward (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), §§36, 41.

desde direcciones opuestas. Así pues, ambos tropiezan con las mismas objeciones.

El panteísmo, al confrontar la transición del pensamiento al ser, de la idea a la realidad, de la sustancia a los modos, no ha producido nada que se asemeje a una solución. De hecho, ha asumido varias formas y ha descrito esa transición por medio de diferentes nombres. Concibe la relación de Dios para con el mundo como la de en kai pan (“una y muchas”), de la naturaleza produciendo y la naturaleza ya nacida (*natura naturans* y *naturata*), de la sustancia y los modos, de la existencia y la apariencia, de lo universal y lo particular, de las especies y los especímenes, del todo y sus partes, de la idea y la objetivación, del océano y las olas, y así sucesivamente; pero con todas estas palabras no ha dicho nada con respecto a la relación. Desde la perspectiva panteísta es incomprensible cómo el “ser” emergió del “pensamiento,” cómo la multiplicidad surgió de la unidad, cómo la materia procedió de la mente. Esto se ha hecho abundantemente claro en los siste-

mas de Schelling y Hegel. Ciertamente no hubo carencia de palabras en estos sistemas [como lo ilustran las siguientes frases características]: La idea asume forma, se encarna ella misma, se hace objetiva ella misma, pasa a otro modo del ser; se divide y se diferencia a sí misma; decide libremente liberarse y realizarse, volverse en su opuesto.<sup>35</sup>

Esta solución, sin embargo, comprobó ser tan insatisfactoria tanto para Schelling como para Hegel que frecuentemente hablaban de un “rompimiento” o “deserción” del absoluto por el cual se originó el mundo.<sup>36</sup> Por tanto, no sorprende que Schelling en su segundo período, así como también Schopenhauer, von Hartmann, et al., diera primacía a la voluntad y concibiera principalmente al Absoluto como naturaleza, voluntad e impulso. La identidad panteísta del pensamiento y el ser comprobó estar en un error, todo porque la “Sustancia,” la “Idea,” el “Todo,” o cualquier otra manera en que el panteísmo

- 
33. D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre* (Tübingen: C. F. Osiander, 1840), I, 656s.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zürich: Füssli, 1869), §§649s.; A. Schweizer, *Die Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: G. Hirzel, 1877), §71; O. Pfeleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre* (Berlín: G. Reimer, 1888), §84; J. H. Scholten, *Dogmatices Christianae initia*, 2<sup>a</sup> ed. (1858), 111; S. Hoekstra, *Wijsg. Gods.*, II, 174. *Nota del Editor*: Bavinck puede estarse refiriendo a S. Hoekstra, *Grondslag Wezen en Openbaring van het Godsdiens-tig Geloof volgens de Heilige Schrift* (Róterdam: Altmann & Roosenburg, 1861).
34. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 8<sup>a</sup> ed. (Leipzig: Baedekker, 1908).

- 
35. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, I, 386s. (“Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung,” *Werke*, I/2, 62s.); idem, *Ausgewählte Werke*, III, 119s., 153s. (“Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge,” *Werke*, I/4, 223s., 257s.); G. W. F. Hegel, *La Enciclopedia de la Lógica (con la Zusätze)*, trad. por T. F. Geraets et al. (Indianápolis/Cambridge: Hackett, 1991), 306-7; idem, *La Filosofía de Hegel respecto a la Naturaleza*, trad. por M. J. Petry (Londres y New York: Allen Unwin, Humanities Press, 1970). *Nota del Editor*: Las referencias de Bavinck son a Hegel, *Werke*, VI, 413ss., VII, 23ss., que comprende los §§243 y siguientes (posiblemente hasta el §252) de la obra de Hegel *System der Philosophie*, que se encuentra en los volúmenes 8-10 de la obra *Sämtliche Werke* de Hegel (Stuttgart: F. Frommann, 1958).

pueda designar el Absoluto, no es una plenitud del ser sino pura potencialidad, una abstracción sin contenido, una mera nada. ¡Y esta supuestamente es la explicación de las riquezas del mundo, la multiplicidad de lo existente! ¡Que lo crean los que puedan! Kleutgen, por consiguiente, está en lo correcto cuando escribe: “La diferencia entre la especulación panteísta y la del teísta... es esta: mientras el primero, comenzando con suposiciones – tan oscuras como improbables – sobre el ser divino, termina en abiertas contradicciones; el segundo, procediendo de un conocimiento seguro de las cosas finitas, obtiene percepciones de tipos cada vez más altos, hasta que encuentra lo Incomprensible, no perdiendo de vista el hecho que Aquel, a quien reconoce como el Autor eterno e inmutable de todas las cosas, se halla muy por encima de nuestros procesos de pensamiento en su esencia y obras.”<sup>37</sup>

De manera similar, en el caso del materialismo el origen de las cosas permanece sin ser explicado. Mientras que el panteísmo presenta al universo como procediendo de un principio último, y por tanto se presenta a sí mismo hoy como monismo,<sup>38</sup> el materialismo asume una multiplicidad de “principios.” Pero, según el materialismo, estos “principios” últimos de todas las cosas no son otros que las partículas indivisibles de materia. Ahora, si los proponentes de esta cosmovisión

continuaran fieles a esta tesis fundamental suya no tendrían justificación para atribuirle a estos átomos una connotación individual metafísica y trascendente. Acerca de la posición materialista, debidamente considerada, no es permisible hablar de “eternidad,” de la “calidad de increado,” de la “indestructibilidad de los átomos,” o incluso de “materia” y “energía.” Si uno dice que el mundo se originó de átomos materiales, uno debiese permanecer fiel a esa posición. Los átomos, después de todo, puesto que son elementos del mundo empírico, solamente pueden tener propiedades empíricas y no metafísicas. El concepto de átomo, por definición y como tales, en ninguna manera implica que es eterno e indestructible. Aquellos que consideran los átomos como los “principios” últimos de todo ser se extravían del camino rumbo a la

36. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, III, 614ss. (“Philosophie und Religion,” *Werke*, I/6, 38s.); G. W. F. Hegel, *Conferencias sobre la Filosofía de la Religión*, trad. por E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1895), II, 311-12 (*Werke*, XII, 177).

37. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 884.

38. Sobre el panteísmo, véase H. Ulrici, “Pantheismus,” *PRE*<sup>1</sup>, 64-77; M. Heinze, “Pantheismus,” *PRE*<sup>2</sup>, XIV, 627-41; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 61s.; \*C. W. Opzoomer, *Wetenschap en Wijsbegeerte* (1857), Cap. 1; A. Pierson, *Bespiegeling, Gezag, en Ervaring* (Utrecht: Kemink, 1885), Cap. 1; L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & van Doesburgh, 1887), 205s.; \*Hoekstra, *Wijsg. Gods.* 11, 73ss. (*N. del Ed.*: véase nota 33, antes); A. Kuyper, “La Destrucción Panteísta de las Fronteras,” *Methodist Review* 52 (1893): 520-35, 762-78; Van Dijk, *Aesthetische en Ethische Godsdienst* (1895); Hugenholtz, *Ethische Pantheisme* (Ámsterdam: Van Holkema & Warendorff, 1903); Bruining, “Pantheisme of Theïsme,” *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 433-57. *N. del Ed.*: Bavinck añade que a este último artículo se le opuso De Graaf, op. cit., 165-210, la cual es probablemente una referencia a la misma publicación, *Teylers Theologische Tijdschrift*.

especulación y la metafísica y deben explicar empíricamente el mundo únicamente a partir de esos átomos empíricos. El materialista únicamente puede decir que la experiencia enseña que los átomos no llegan a existir o cesan de existir; sin embargo, no tiene justificación para hablar de la naturaleza metafísica o las propiedades metafísicas de los átomos. Las ciencias naturales, a la cual apelan siempre los materialistas, tienen que ver como tal con lo finito, lo relativo, con la naturaleza y sus fenómenos; comienza siempre desde la naturaleza, la asume como un hecho dado, y no puede penetrar a lo que yace detrás de ella. En el momento que haga esto deja de ser física y se vuelve metafísica. Pero el materialismo no es fiel consigo mismo cuando inmediatamente le atribuye a los átomos toda clase de propiedades que no son parte del concepto mismo y que no son enseñados por la experiencia. El materialismo, por consiguiente, no es una ciencia exacta, ni el fruto de una rigurosa investigación científica, sino una filosofía que está edificada sobre la negación de toda filosofía; es inherentemente auto-contradictoria; rechaza todos los absolutos y hace a los átomos absolutos; niega la existencia de Dios y deifica la materia.

Uno puede declarar esto incluso en términos más fuertes: si el materialismo quiere explicar todas las cosas a partir de la materia, carece de toda justificación para hablar de los átomos. Los átomos nunca han sido observados; jamás nadie los ha visto; la investigación empírica nunca los ha traído a la luz. Originalmente son de naturaleza metafísica y solo por esa razón debiesen estar vedados para el materialismo. Es más, como sustancias metafísicas están envueltas en una antinomia que toda-

vía no ha sido resuelta por nadie. Son materiales y (se nos dice) que son al mismo tiempo indivisibles, inmutables, infinitos en número, eternos e indestructibles. Y además de todo esto, como si la materia misma – la materia que se asume como el principio que explica todo el universo – ¡fuese solamente conocida y comprensible! Pero exactamente la esencia y naturaleza de la materia es la cosa más misteriosa de todas. Elude totalmente nuestra comprensión cognoscitiva. Es más fácil para nosotros concebir e imaginar la naturaleza del espíritu que la naturaleza de la materia. Materia es una palabra, un nombre, pero no sabemos lo que queremos dar a entender con ello. Enfrentamos aquí un misterio tan grande en su tipo como la existencia del espíritu que, como explicación de su incomprendibilidad, es rechazado por el materialismo. Sin embargo, si asumimos que los átomos existen y que son eternos inmutables, todavía no hemos hecho nada para explicar el mundo a partir de esa noción. ¿Cómo es que el mundo se originó a partir de esos átomos? Si el mundo ahora existente, o el precedente, tuvo un principio, debe haber una causa por la cual los átomos fueron puestos en movimiento, y en el tipo de movimiento que dio como resultado el mundo presente. Pero esta noción no puede ser explicada a partir de la materia, pues toda materia es por naturaleza inerte y comienza a moverse solamente como resultado de un impulso desde afuera. Sin embargo, el materialismo no puede aceptar un primer proponente de ese movimiento que exista independientemente de la materia. De manera que los materialistas no tienen elección sino la de declarar también el movimiento y el cambio como absolutos y eternos (como el átomo), o como lo hace Czolbe, incluso a este mundo existente.

El materialismo se envuelve a sí mismo aún en contradicciones mayores: confunde lo físico con lo metafísico, el volverse con el ser, la mutabilidad con la inmutabilidad, el tiempo con la eternidad, y habla del espacio infinito, del tiempo infinito, y del mundo infinito como si esto no fuera la más absurda auto-contradicción. Finalmente, se ha mostrado, repetidas veces y por varios proponentes, que el materialismo permanece totalmente incapaz de explicar cómo los átomos puramente materiales, y por lo tanto inconscientes, inanimados, faltos de libertad y sin propósito pudieran producir este mundo espiritual de vida, conciencia, propósito, religión, moralidad y así sucesivamente, que se lanza a sí mismo sobre nuestra conciencia interior con no menos fuerza que el mundo físico lo hace sobre nuestros sentidos. Y parece que poco a poco esta crítica está comenzando a tener algún tipo de impacto sobre los mismos materialistas. El materialismo que surgió del panteísmo en el siglo pasado está volviéndose más y más al panteísmo e incluso incorporando una variedad de elementos místicos. La “fuerza vital,” que por mucho tiempo fue rechazada, una vez más tiene sus defensores. Los átomos son ahora representados como si estuviesen vivos y animados. Haecckel una vez más habla de un “espíritu en todas las cosas,” de una “fuerza divina,” un “espíritu motor,” un “alma mundial” que habita todas las cosas. Él está buscando, en este monismo panteísta, la conexión entre religión y ciencia. Pero al hacer esto el mismo materialismo está admitiendo abiertamente su incapacidad para explicar el mundo: en su empobrecimiento el mecanismo de los átomos nuevamente ha clamado pidiendo ayuda del principio dinámico.<sup>39</sup>

### Creatio ex Nihilo

En contra de todos estos movimientos la iglesia Cristiana de manera unificada sostuvo firmemente la confesión: “Creo en Dios el Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra.” Y al decir creación quería dar a entender aquel acto de Dios por el cual, por su soberana voluntad, produjo el mundo entero sacándolo de un estado de *no ser* hacia el estado de un *ser* que es distinto de Su propio ser. Y esta es, de hecho, la enseñanza de la Sagrada Escritura. La palabra *bʿr* originalmente significa separar, dividir, partir o cortar (usada en *piel* para referirse a hacer un claro en el bosque, Jos. 17:15, 18), y luego para formar, producir, crear. Igual que la palabra Holandesa *schep-pen*, que originalmente significa “formar” (cf. el Inglés “*to shape*”), la palabra Hebrea por sí misma no implica que algo fue traído a la existencia de la nada, pues es también frecuentemente usada para las obras de la

---

39. Sobre el materialismo, además de “Materialismus,” de M. Heinze, *PRE*<sup>3</sup>, XII, 414-24, y la literatura allí mencionada, véase K. Gutberlet, *Der Mechanische Monismus: Eine Kritik der Modernen Weltanschauung* (Paderborn: F. Schöningh, 1893); W. Ostwald, *Die Ueberwindung des wissenschaftliche Materialismus* (Leipzig: Veit, 1895); J. Reinke, *Die Welt als That*, 4 vols. (Berlín: Paetel, 1905); M. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung* (Heidelberg: C. Winter, 1906); R. Otto, *Naturalistische und Religiöse Weltansicht* (Tübingen: H. Laupp, 1905); A. Kuyper, “Evolución,” *Revista Teológica Calvinista* 31 (1996): 11-50; H. Bavinck, “Evolutie,” en *Verzamelde Opstellen* (Kampen: Kok, 1921), 105-20. *Nota del Editor:* Una versión en Inglés de las opiniones de Bavinck acerca de la evolución puede encontrarse en su “Creación o Desarrollo,” *Methodist Review* 61 (1901): 849-74.

providencia (Isa. 40:28; 45:7; Jer. 31:22; Amós 4:13). Es un sinónimo de, y también alterna con, *hrš ysr ʕšh* (Sal. 104:30). Pero difiere de ellas en que siempre es usada para denotar un “hacer” divino y nunca con referencia a la actividad humana; en que nunca es acompañada por un acusativo de la materia a partir de la cual algo es hecho, y en que, por lo tanto, expresa por todas partes la grandeza y el poder de las obras de Dios.<sup>40</sup> Lo mismo es cierto de las palabras del Nuevo Testamento *ktizein* (Mar. 13:19), *poiein* (Mat. 19:4), *pheme lioun* (Heb. 1:10), *katartizein* (Rom. 9:12), *kataskeuazein* (Heb. 3:4) y *plassein* (Rom. 9:20), y de la palabra Latina *creare*. Tampoco estas palabras, por sí mismas, expresan crear de la nada. La expresión “crear de la nada,” por consiguiente, no se deriva literalmente de la Escritura pero ocurre primero en 2 Macabeos 7:28, donde se declara que Dios hizo el cielo y la tierra y al hombre a partir del *no ser* (*ek ouk ontōn epoiēsen*; Vulg. *fecit ex nihilo*). Algunos eruditos disputan que esta expresión puede entenderse en el sentido estricto y le han dado una interpretación Platónica. Sin embargo, es digno de otra que el autor no habla de *mē onta*, es decir, una nada que no pudiese existir (*nihilum privativum*), una materia desprovista de cualidad y forma, sino de *ouk onta*, una nada que no existe (*nihilum negativum*). Además, no es cierto que el autor del Libro de Sabiduría (11:18) enseñara la eternidad de una materia sin forma; el pasaje puede muy bien entenderse como refiriéndose a la “creación secundaria,”<sup>41</sup> tal y como es el caso en Justino Mártir.

40. Franz Delitzsch, *Un Nuevo Comentario sobre el Génesis*, trad. por Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), 74.

41. Agustín et al., en J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 44.

De cualquier manera, la Escritura no deja duda con respecto a la materia en cuestión. Aunque ésta no usa el término, enseña claramente la materia. Debe concederse que algunos eruditos creen que Génesis 1:1-3, también, en realidad procedió de un caos original no creado. Estos eruditos argumentan que debido a que *brʕšt* se halla en el estado de construcción, los versos 1 a 3, para ellos, pueden traducirse de la siguiente manera: “En el principio cuando Dios creó los cielos y la tierra – ahora, la tierra era un vacío sin forma, y así por el estilo – entonces Dios habló y dijo: Sea la luz.” Por lo tanto, según esta opinión, se presupone en el verso 2 la existencia de una tierra vacía y sin forma en el acto de Dios de la creación.<sup>42</sup> Pero esta traducción no es aceptable.<sup>43</sup> En el primer caso la oración adquiere de esta forma la longitud de un período, lo cual es raro en Hebreo; es algo que no se espera, tanto en el estilo como inmediatamente al principio de Génesis 1; un coloca un acento demasiado fuerte sobre la creación de la luz.<sup>44</sup> Además, el estado de construcción de *brʕšt* no exige esta traducción porque también ocurre de la misma forma sin sufijo o genitivo en Isaías 46:10 (cf. Lev. 2:12; Deut. 33:21). En tercer lugar, sería extraño que, mientras la cláusula inicial diría que Dios todavía tenía que crear el cielo y la tierra, la cláusula

42. Según Ewald, Bunsen, Schrader, Gunkel y otros; véase H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5ª ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 570s.

43. *Nota del Editor*: Esta es la traducción adoptada por la NRSV (*New Revised Standard Version*).

44. R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1893), 456; J. Wellhausen, *Prolegómenos de la Historia de Israel* (Atlanta: Eruditos, 1994 [1885]), 387, n. 1.

intermedia ya designara al caos con el nombre de “tierra” y no hiciera mención del estado del cielo cualquiera que este fuera. A esto debemos añadir que esta traducción, aún si fuera correcta, de ninguna manera enseña la eternidad de esta tierra desolada sino que, en el mejor de los casos, deja abierto este asunto.

Esta visión global milita en contra de todo el espíritu de la narrativa de la creación. En Génesis 1 Elohim no es presentado como un escultor cósmico que, a la manera humana, con material preexistente, produce una obra de arte, sino como Uno que solamente por hablar, con proferir una palabra de poder, llama todas las cosas a la existencia.<sup>45</sup> Y toda la Escritura resuena con esa visión. Dios es el Todopoderoso quien es infinitamente superior a todas las criaturas y quien trata con sus criaturas de acuerdo con su buena voluntad soberana. Él es el dueño absoluto, el qōnēh del cielo y de la tierra (Gén. 14:19, 22), quien hace lo que le place y cuyo poder no tiene límites. Él habla y las cosas llegan a ser, Él ordena y todo surge (Gén. 1:3; Sal. 33:9; Isa. 48:13; Rom. 4:17). Además, todas las cosas en la Escritura son descritas una y otra vez como habiendo sido hechas por Dios y como absolutamente dependientes de Él. Él ha creado todas las cosas, el cielo, la tierra, el mar y todo lo que hay sobre ellos y en ellos (Éxo. 20:11; Neh. 9:6, etc.). Todo ha sido creado por Él (Col. 1:16, 17), todo existe solo por su voluntad (Apoc. 4:11), y todo es

de Él, por medio de Él y para Él (Rom. 11:36). Además, en ningún momento o lugar se encuentra la más mínima referencia a alguna materia eterna sin forma. Solo Dios es el Eterno y el Imperecedero. Solo Él se levanta por encima de los procesos de transformación y cambio. Las cosas, en cambio, tienen un principio y un fin y están sujetas al cambio. [En la Escritura] esto se expresa en un lenguaje antropomórfico. Dios estaba allí antes que las montañas emergieran y sus años nunca llegan a un fin (Sal. 90:2; Prov. 8:25, 26); Él eligió y amó [a los suyos] desde la fundación del mundo (Efe. 1:4; Juan 17:24; cf. Mat. 13:35; 25:34; Luc. 11:50; Juan 17:5; Heb. 4:3; 9:26; 1 Ped. 1:20; Apoc. 13:8; 17:8). Y aunque en Romanos 4:17 no hay una mención expresa de la creación, este versículo sí enseña que Dios llama y convoca ta mē onta, la cosas que posiblemente aún no existen como si existieran, hōs onta. Para Él la existencia y la no-existencia son cosas similares. Hebreos 11:3 anuncia aún más claramente que Dios ha hecho el mundo de manera que lo que se ve no es hecho ek phainomenōn, de aquello que se presenta ante nuestros ojos. Por medio de esta revelación la “materia amorfa” queda totalmente excluida; el mundo visible no procedió de lo que es visible sino que depende de Dios quien llamó todas las cosas a la existencia por su palabra.

Esta enseñanza de la Escritura fue expresada con intencionadamente en las palabras *ex nihilo* (“de la nada”) y fue entendida de esta manera y traspasada por la teología Cristiana desde el principio.<sup>46</sup> Pero entre los Gnósticos y los Maniqueos, los teosofistas y los naturalistas, los pan-teístas y los materialistas, esta enseñanza

---

45. Reinke, *Die Welt als That*, 481ss., afirma erróneamente que Moisés no tenía ningún conocimiento de una creación a partir de la nada y que tal creación de la nada sería, en cualquier caso, una variación de la ley de la constancia de energía.

ha sido cuestionada en todos los tiempos. Especialmente la máxima de Aristóteles, *ex nihilo nihil fit* (“nada es hecho de la nada”), ha sido usada en su contra. Pero esta polémica es totalmente infundada. En primer lugar, esta norma de Aristóteles no es, en lo absoluto, tan simple como parece. A cada momento del día enfrentamos fenómenos que no son reducibles a factores presentes: la historia no es un simple problema de aritmética; la vida no es solamente el producto de combinaciones químicas; el genio es algo más que el niño de su tiempo y cada personalidad es original. Pero aparte de estas cosas y tomada con un poco de reserva, esta norma de Aristóteles no es inaceptable. La teología nunca ha enseñado que el *no ser* sea el padre, fuente y principio del *ser*. Quizás de manera redundante, ha añadido repetidamente que la expresión *ex nihilo* no era la descripción de una materia preexistente de la cual fue hecho el mundo, pero quería decir solamente que aquello que ahora existe no existía una vez y que fue llamado a la existencia solamente por el poder del Dios Todopoderoso. De allí que, la expresión *ex nihilo* se halle al nivel del término *post nihilum*: la preposición *ex* no designa [la causa] sino que solamente excluye una causa material; el mundo tiene su causa, no en sí mismo, sino solamente en Dios.<sup>47</sup>

#### La expresión *ex nihilo* fue preservada

46. *El Pastor de Hermas*, I, 1; *De Teófilo a Autólico*, II, 4; Tertuliano, *La Prescripción contra los Herejes*, 13; Ireneo, *Contra las Herejías*, II, 10.

47. Ireneo, *Contra las Herejías*, II, 14; Agustín, *Confesiones*, XI, 5; XII 7; idem, *El Significado Literal del Génesis*, I, 1; Anselmo, *Monologion*, Cap. 8; T. Aquino, *Summa Theologica*, I, par. 45., art. 1, y así sucesivamente.

con seriedad en la teología Cristiana solo porque era admirablemente conveniente para cortar todo tipo de errores desde la raíz. En primer lugar, servía como una defensa contra la noción pagana de una sustancia amorfa (*amorphos hulē*), de la que ni siquiera Platón o Aristóteles fueron capaces de librarse. En el paganismo el ser humano está atado por la materia, sujeto a la sensualidad y a la adoración de la naturaleza; no puede comprender la idea de que la mente es libre y que se encuentra por encima de la materia, y aún mucho menos que Dios es absolutamente soberano, definido por ninguna otra cosa más que por su propia esencia. En contra de esta visión la doctrina de la creación a partir de la nada enseña la absoluta soberanía de Dios y la absoluta dependencia del hombre; si solo una simple partícula no fuese creada de la nada Dios no sería Dios. En segundo lugar, esta expresión elimina toda emanación, toda insinuación de alguna identidad esencial entre Dios y el mundo. Claro, los Escolásticos escribieron en repetidas ocasiones sobre una emanación o procesión de toda la existencia a partir de una causa universal y también ocasionalmente de la participación de la criatura en el ser y vida e Dios. Pero al decir esto no estaban significando “emanación” en el sentido estricto, como si el propio ser de Dios fluyera hacia sus criaturas y se desarrollara así en ellos, como la clase en sus especies. Solamente quisieron decir que Dios es un ser auto-subsistente y necesario (*ens per essentiam*) pero que la criatura es existente por participación (*ens per participationem*). Ciertamente las criaturas tienen un ser que les es propio, pero este ser tiene su eficiencia y causa ejemplar en el ser de Dios.<sup>48</sup>

La enseñanza de la creación a partir de

la nada mantiene que hay una distinción en esencia entre Dios y el mundo. La creación no existe como resultado de un traspaso del mundo del ser en Dios al ser fuera de Dios, ni del ser sin Dios al ser por Dios, sino de la no-existencia a la existencia. El mundo ciertamente no es anti-Dios; no tiene una existencia independiente, y permanece en Dios como su continua causa inmanente, como tendrá que ser demostrado más tarde en la enseñanza de la preservación contra el Maniqueísmo y el Deísmo. Pero según la enseñanza de la Escritura el mundo no es una parte o una emanación del ser de Dios. Tiene un ser y una existencia que le son propias, una que es diferente y distinta de la esencia de Dios. Y eso es lo que es expresado con el término *ex nihilo*. Sin embargo, este término también ha sido mal usado por la filosofía. Igual como Platón entendía *mē on* (el no-ser) como una sustancia eterna y sin forma, así Erigena incluso describió a Dios como *nihilum* en tanto que Él trasciende todas las categorías y limitaciones, toda existencia y ser; “por lo tanto, entonces, se entiende que él es incomprensible, no es llamado ‘nihilum’ sin razón a causa de [su] excelencia superior” (*dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur*). Y si Él produce todo de la nada, entonces eso significa que Él “produce esencia a partir de la suya propia –digámoslo así – ‘supere-sencialidad,’ y vive de su propia ‘supervitalidad.’”<sup>49</sup> Incluso más rara era la manera en que Hegel en su *Wissenschaft der Logik* trató con este concepto como definió la “nada” como “un no-ser que es simultánea-

mente un tipo de ser y un ser que es simultáneamente no-ser,” una condición de nada que es al mismo tiempo todo, es decir, en potencialidad y nada específico concretamente.<sup>50</sup>

La teología Cristiana es diametralmente opuesta a esta confusión conceptual en la filosofía. Entiende la “nada” como algo que es puramente negativo y rechaza toda emanación. No obstante, incluso en la emanación hay un elemento de verdad que, sin violar la esencia de Dios, es especialmente sostenido por la doctrina bíblica de la creación mucho mejor que en la filosofía. La doctrina de la creación de la nada, de hecho, le da a la teología Cristiana un lugar entre el Gnosticismo y el Arrianismo, esto es, entre el panteísmo y el Deísmo. El Gnosticismo no conoce creación sino solamente emanación y por lo tanto convierte al mundo en el Hijo, la sabiduría, la imagen de Dios en un sentido anticuado. El arrianismo, por otro lado, no sabe nada de emanación sino solo de creación y por lo tanto convierte al Hijo en una criatura. En el primer caso el mundo es deificado; en el segundo Dios es hecho mundano. Pero la Escritura, y por lo tanto la teología Cristiana, conoce tanto la emanación como la creación, una doble comunicación de Dios – una dentro de y la otra por fuera del ser divino; una hacia el Hijo quien estaba en el principio con Dios y era él mismo Dios, y otra a las criaturas quienes se originaron en el tiempo; una desde el ser y otra por la voluntad de Dios. La primera es llamada

48. T. Aquino, *Summa Theologica*, I. Par. 45, art. 1; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 828ss., 899s.

49. Erigena, *Sobre la División de la Naturaleza*, III, 19, 20.

50. G. W. F. Hegel, *La Enciclopedia de la Lógica*, 139-45 (*Wissenschaft der Logik*, *Sämtliche Werke*, IV, 87-118; Nota del Editor: La propia paginación de Bavinck en su nota es hacia *Werke*, III, 64, 73s., cuando debería ser *Werke*, III, 77-108).

generación; la segunda, creación. Por generación, desde toda la eternidad, la plena imagen de Dios es comunicada al Hijo; por la creación se comunica a la criatura sólo una débil y pálida imagen de Dios. Sin embargo, las dos están conectadas. Sin la generación la creación no sería posible. Si en un sentido absoluto Dios no pudiera comunicarse Él mismo al Hijo, él sería incluso menos capaz, en un sentido relativo, de comunicarse Él mismo a su criatura. Si Dios no fuera trino, la creación no sería posible.<sup>51</sup>

### El Creador es el Dios Trino

Por consiguiente, la Sagrada Escritura enseña que el Dios Trino es el autor de la creación. La Escritura no conoce seres intermedios. En el caso el plural en Génesis 1:26 los Judíos pensaban en ángeles. Los Gnósticos miraban, procediendo de Dios, una serie de eones que jugaban un rol creativo. Los Arrianos convertían al Hijo en un ser intermedio entre el Creador y la criatura quien, aunque creado, no obstante también creaba. En la Edad Media muchos [eruditos] estaban preparados para aceptar un rol cooperativo para la criatura en el acto de la creación. Llegaron a esta tesis porque en la iglesia el perdón de pecados y la dispensa de la gracia eran inherentes en el oficio [eclesiástico] de manera que un sacerdote que oficiaba la Misa podía transformar el pan en el cuerpo de Cristo y así se convertía en “un creador de su propio creador” (*creator sui creatoris*) (Biel). Es por esta razón que Pedro Lombardo dice en su doctrina de los sacramentos que Dios podía también “crear algunas cosas a través de

alguna persona, no a través de él como ‘autor’ sino como ministro con quién y en quién Él obraba.”<sup>52</sup> Algunos, tales como Durand, Suárez, Buenaventura, Richard, y otros, disintieron.<sup>53</sup> Los teólogos Reformados que resistían, más que los eruditos Católicos y Luteranos, cualquier tendencia a mezclar al Creador y a la criatura, concordaron con lo último.<sup>54</sup> La Escritura le atribuye exclusivamente a Dios el acto de la creación (Gén. 1:11; Isa. 40:12s.; 44:24; 45:12; Job 9:5-10; 38:2s.). Es lo que le distingue de los dioses falsos (Sal. 96:5, Isa. 37:16; Jer. 10:11, 12).

Crear es una obra divina, un acto de poder infinito y por lo tanto es incomunicable, ya sea en lo natural y en la gracia a cualquier criatura, cualquiera que esta sea. Pero la teología Cristiana atribuyó de la manera más unánime la obra de la creación a todas las tres personas en la Trinidad. La Escritura no dejaba dudas en este punto. Dios creó todas las cosas por medio del Hijo (Sal. 33:6; Prov. 8:22; Juan 1:3; 5:17; 1 Cor. 8:6; Col. 1:15-17; Heb. 1:3) y a través del Espíritu (Gén. 1:2; Sal. 33:6; Job 26:13; 33:4; Sal. 104:30; Isa. 40:13; Luc. 1:35). En este contexto el Hijo y el Espíritu no son vistos como fuerzas secundarias sino como agentes independientes o “principios” (*principia*), como autores (*auctores*) quienes con el Padre realizan la obra de la crea-

51. Atanasio, *Contra los Arrianos*, I, 12; II, 56, 78.

52. P. Lombardo, IV, *Sent.*, dist. 5, n. 3.

53. T. Aquinas, *Summa Theologica*, I, par. 45, art. 3; J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 849s.; J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 89s.

54. G. Voetius, *Select Disp.*, I, 556s.; *Synopsis Purioris Theologiae*, X, 14; Turretin, *Institutes of Elenctinc Theology*, V, qu. 2; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VI, 14; P. van Mastricht, *Theologia*, III, 5, 20; C. Vitringa, *Doct. Christ.*, II, 81-82.

ción, como con quien también constituyen el único Dios verdadero.

Esta doctrina de la Escritura no llegó a establecerse y a ser reconocida de manera inmediata en la iglesia Cristiana. Inicialmente el Logos era visto con demasiada frecuencia como un ser intermedio que realizaba la vinculación entre Dios y el mundo mientras que la persona y obra del Espíritu Santo inicialmente se puso por completo tras bambalinas. Pero Ireneo ya había señalado que en el acto de crear Dios no había necesitado instrumentos ajenos, ni usó a los ángeles para ese propósito, sino que tenía sus propias manos: el Logos y el Espíritu Santo por quienes y en quienes Él creó todas las cosas.<sup>55</sup> La doctrina de la creación como la obra de toda la Trinidad fue desarrollada claramente por Atanasio y los tres Capadocios en el Este, y por Agustín en el Occidente. Ninguna criatura, dice Atanasio, puede ser la causa eficiente (*poiētikon aition*) de la creación. Así entonces, si el Hijo junto con el Padre crea el mundo, no puede ser un demiurgo creado extradivino, como piensa Arrio, sino que tiene que ser el mismo Hijo propio del Padre, la “descendencia propia de su propio ser” (*idion gennēa tes ousias autou*).<sup>56</sup> Pero donde está el Logos, allí también está el Espíritu, y así “el Padre a través de la Palabra y en el Espíritu crea todas las cosas” (*ho pater dia tou logou en to pneumatikōi ktizei ta panta*).<sup>57</sup> Agustín lo dice aún más fuerte: “por esta buena Trinidad, suprema, igual e inmutable, son creadas todas las cosas” (*ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia*) de manera que toda la

55. Ireneo, *Contra las Herejías*, IV, 20.

56. Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 21s.

57. Atanasio, *Ad Serap.*, III, 5.

creación lleva la huella de la Trinidad (*vestigium trinitatis*).<sup>58</sup> Esta enseñanza se ha convertido entonces en la propiedad común de la teología Cristiana como un todo<sup>59</sup> y también de las varias confesiones.<sup>60</sup> Esta enseñanza fue contradicha solo entre aquellos que también rechazaban el dogma de la iglesia de la Trinidad y creían, en el mejor de los casos, en una creación por parte del Padre a través del Hijo pero que de ninguna manera reconocían en aquella creación la obra común de las tres divinas personas. Entre quienes disentían estaban los Arrianos, los Socinianos, los Remonstrantes, los Racionalistas y, en tiempos más recientes, Martensen, Van Oosterzee, y particularmente Doedes.<sup>61</sup>

Los dos dogmas se levantan y caen juntos. La confesión de la unidad esencial de las tres personas tiene como corolario que todas las obras externas de Dios (*opera ad extra*) son comunes e indivisibles (*comuna et indivisa*). De manera inversa toda oposición a la obra trinitaria de la creación es prueba de una desviación en la doctrina de la Trinidad. El punto crucial aquí es que, junto con la Escritura y los padres de la Iglesia, como Atanasio, hacemos una aguda distinción entre el Creador y la criatura y evitamos toda mezcla Gnóstica. Si en la Escritura el Hijo y el Espíritu actúan como agentes independientes (*principia*) y “autores” (*auctores*) de la creación, entonces son participantes del ser divino. Además, si ellos son verdaderamente Dios, entonces

58. Agustín, *Enchiridion*, 10; *Sobre la Trinidad*, VI, 10; *La Ciudad de Dios*, XI, 24; *Confesiones*, XIII, 11.

59. Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, I, 8; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 45, art. 6; M. Lutero, *Los Artículos de Esmalcalda*, I.1; J. Calvino, *Institución*, I. xiv, xx.

verdaderamente toman parte también en la obra de la creación. La doctrina Arriana, por otro lado, se envuelve a sí misma en dificultades insolubles. No se puede negar que la Escritura enseña que la creación es una obra del Padre por medio del Hijo. Ahora, si el Hijo es visto como una persona externa al ser divino entonces hay validez para la objeción de que no se le puede anexar ningún significado a la creación por parte del Padre a través del Hijo. La Escritura lo dice, pero ¿qué puede significar? ¿Encomendó el Padre al Hijo para que éste creara? Pero entonces el Hijo es el Creador real. ¿Crearon el Padre y el Hijo conjuntamente todas las cosas? Pero entonces no es creación por parte del Hijo.<sup>62</sup>

La doctrina de la Trinidad provee aquí verdadera luz. Igual como Dios es uno en esencia y distinto en personas, así también la obra de creación es una y completa mientras que en su unidad todavía es rica en diversidad. Es Un Dios quien crea todas las cosas y por esa razón el mundo es una unidad, igual como la unidad del mundo demuestra la unidad de Dios. Pero en ese Un ser divino hay tres personas, cada uno

de los cuales realiza una tarea que le es propia en esa obra única de creación. No en el sentido que la creación sea principalmente atribuible al Padre y menos al Hijo y al Espíritu, ni en el sentido que las tres personas trabajen independientemente lado a lado, complementando la obra de cada una y constituyendo tres causas eficientes separadas de la creación. Por lo tanto, la práctica de hablar de tres causas asociadas (*tres causae sociae*) encontró amplia resistencia.<sup>63</sup> Aunque hay cooperación no hay división de trabajo. Todas las cosas se originan simultáneamente del Padre por medio del Hijo en el Espíritu. El Padre es la primera causa; la iniciativa de la creación procede de Él. Por consiguiente, en un sentido administrativo, la creación es atribuida específicamente a Él. El Hijo no es un instrumento sino la sabiduría personal, el Logos, por quien todo es creado; todo descansa y encuentra su coherencia en Él (Col. 1:17) y es creado por Él (Col. 1:16), no como su meta final sino como la cabeza y maestro de todas las criaturas (Efe. 1:10). Y el Espíritu Santo es la causa personal inmanente por el cual todas las cosas viven y se mueven y tienen su ser, reciben su propia forma y configuración, y son conducidas a su destino, en Dios.<sup>64</sup>

60. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, nos. 202, 227, 231, 232, 355, 367, 598; H. A. Niemeyer, *Collectio cofessionum in ecclesiis reformatis publicatorum* (Leipzig: Sumptibus Iulii Klinkhardti, 1840), 87, 331, 341. *N. del E.*: Además, Bavinck cita aquí a J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der Evangelisch Lutherschen Kirche*<sup>5</sup>, 38, 299. Posiblemente se esté refiriendo a la Confesión de Ausburg, art. III, y a los Artículos de Esmalcalda, art. IV, que se encuentran en el *Libro de Concordia*: o los *Libros Simbólicos de la Iglesia Evangélica Luterana*, trad. por Henry Jacobs (Philadelphia: The United Lutheran Publications House, 1908), I, 38, 311.

61. H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, trad. por W. Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), §61; J. J. Van Ooserzee, *Dogmática Cristiana*, trad. por J. Watson y M. Evans (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §56; J. I. Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 121ss.

62. J. I. Doedes, *Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, 128.

63. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79), I, 621s., 679s.

Aún así, aunque la creación es un obra de toda la Trinidad, no puede negarse que en la Escritura esta permanece en una relación peculiar con el Hijo, una que merece una discusión independiente. El Antiguo Testamento repetidas veces declara que Dios creó todas las cosas por su Palabra (Gén. 1:3; Sal. 33:6; 148:5; Isa. 48:13), que Él estableció la tierra con Sabiduría y con su entendimiento extendió los cielos (Sal. 104:24; Prov. 3:19; Jer. 10:12; 51:15). Pero esa Sabiduría también es representada personalmente como la consejera y obrera maestra de la creación. Dios la adquirió y la poseía, la organizó y la buscó, para que por medio de ella como el principio de su camino, como el primer principio de su obra, Él pudiera crear y organizar el mundo. Y de esa manera estuvo con Él incluso antes de la creación, trabajó junto con Él en el proceso de crear, y se deleitó en las obras de las manos de Dios, especialmente en los hijos de los hombres (Prov. 8:22-31; Job 28:23-27). Esta enseñanza es elaborada más adelante en el Nuevo Testamento. Allí leemos no solamente que Dios creó todas las cosas por el Hijo (Juan 1:3; 1 Cor. 8:6; Col. 1:15-17), sino que allí Cristo es llamado “el primogénito de toda la creación” (prōtotokos pasēs ktiseōs, Col. 1:15), “el origen de la creación de Dios” (archē tēs ktiseōs tou Theou, Apoc. 3:14), el Alfa y la Omega, el principio y fin de todas las cosas (Apoc. 1:17; 21:6; 22:6), por quien todas las

cosas han sido creadas (Col. 1:16), con el propósito de ser otra vez reunidas en Él como la cabeza (Efe. 1:10). En todos estos pasajes Cristo tiene tanto significado soteriológico como cosmológico. Él no es solamente el mediador de la re-creación sino también de la creación.

Los Apologistas, no obstante, no sabían qué hacer con estas ideas de la Escritura. Sujetos como se encontraban a la influencia Platónica frecuentemente miraban en el Logos poco más que el “mundo inteligible” (kosmos noētos). Asociaban al Logos más íntimamente con el mundo, miraban su generación como siendo motivada por la creación, y distinguieron inadecuadamente el nacimiento del Hijo de la creación del mundo. Todavía batallaban con la idea Gnóstica de que el Padre es en realidad la Deidad secreta e invisible quien se hace manifiesta solamente por el Logos. Ahora, aunque este elemento Gnóstico fue desterrado de la teología por los antiguos padres de la iglesia, de manera notable por Atanasio y Agustín, se mantuvo apareciendo en repetidas ocasiones. La raíz de donde brotó esta idea es siempre un cierto dualismo, una oposición más o menos aguda entre el espíritu y la materia, entre Dios y el mundo. Dios es invisible, inaccesible, oculto; el mundo, si no es que es anti-Dios, es sin embargo “impío,” “carente de Dios,” desprovisto de deidad. Lo que se necesita para reconciliar esta oposición básica es un ser intermedio y ese ser es el Logos. Con relación a Dios él es la idea cósmica, la imagen del mundo, el mundo inteligible (kosmos noētos); y en relación con el mundo él es el Creador real, el principio de la posibilidad de que un mundo esté gestándose. Entre los Hernhúteros esta noción resultó en el eclipse del Padre y la idea de

64. F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, 3ª ed. rev. (Erlangen y Leipzig: A. Deichert, 1894), I, 328s.; A. Kuyper, *La Obra del Espíritu Santo*, trad. por H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941 [1900]), 21; cf. H. Bavinck, *La Doctrina de Dios*, trad. por W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 319 (*Gereformeerde Dogmatiek* [Kampen: Kok, 1928], II, 285s.).

Cristo como el Creador real. La re-creación absorbe a la creación y la gracia nulifica la naturaleza. Varios teólogos en el medio enseñan que el Logos es el mundo en su idea básica y que “pertenece al mismo ser del Hijo el tener su vida no solamente en el Padre sino también en el mundo; como el corazón del Padre él es simultáneamente el corazón eterno del mundo, el eterno Mundo-logos.”<sup>65</sup>

Entonces, esta noción conduce automáticamente a una doctrina de la encarnación aparte del pecado. El mundo como tal es profano; la creación no es realmente una obra divina. Para que Dios sea capaz de crear y para que el mundo y la humanidad le agraden debemos verlos en Cristo. Dios solamente podía haber deseado al mundo en Cristo y para Cristo. Es solo en Cristo como cabeza e individuo central de la raza humana que podemos agradar a Dios. En esta perspectiva la encarnación es necesaria para la revelación y la comunicación de Dios y del Dios-hombre es la meta suprema de la creación.<sup>66</sup> En última instancia este curso en el pensamiento culmina en la teoría que la creación es necesaria para Dios mismo. De hecho, Dios como tal es naturaleza, el terreno original, la dimensión de profundidad y el silencio original del mundo (buthos y sigē), pero para convertirse en personalidad y en espíritu él necesita la creación. La creación es la propia historia de Dios; la cosmogonía es teogonía.<sup>67</sup>

65. H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, §125; H. A. W. Meyer, *Manual Crítico y Exegético de las Epístolas a los Filipenses y a los Colosenses*, trad. por John C. Moore, rev. y ed. por William P. Dickson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1875), 281-87 [sobre Col. 1:16].

El Gnosticismo solo puede ser vencido fundamentalmente cuando todo dualismo entre Dios y el mundo es cortado de raíz. La creación, como una obra de Dios, no es inferior a la re-creación; la naturaleza no es de un orden inferior a la gracia; el mundo no es profano por sí mismo. Por consiguiente, no había necesidad que un ser divino inferior capacitara al Padre para crear al mundo. La iglesia Cristiana cree en Dios el Padre, Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. La creación no es – en lo absoluto – más la obra del Hijo que del Padre. Todas las cosas proceden de Dios. Y con respecto al Hijo la iglesia Cristiana confiesa que él no es inferior al Padre, ni más cercano a las criaturas, sino que es de una sustancia con el Padre y el Espíritu, y que juntos son el único Dios verdadero y eterno, Creador del cielo y de la tierra. Pero es verdad que el Hijo juega un rol que le es propio en la obra de la creación, algo que especialmente Agustín subrayó. Aunque no equiparó las ideas de las cosas con el Logos como los Apologistas lo habían hecho, sí se sintió obligado a relacionarlas con el Logos. Ciertamente: el mundo no era eterno pero sin embargo la idea del mundo se encontraba eternamente en la mente de Dios. El Padre expresa todos sus pensamientos y su ser

66. I. A. Dorner, *Historia del Desarrollo de la Doctrina de la Persona de Cristo* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), III, 229-48; C. I. Nitzsch, *System der Christlichen Wahrheit*, 5<sup>a</sup> ed. (Bonn: Adolph Marcus, 1844), 195; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 215; y especialmente P. F. Keerl, *Der Gottmensch, das Ebenbild Gotees*, vol. 2 en la serie *De Mensch, das Ebenbild Gottes* (Basel: Bahnmeier, 1866), 1ss. *N. del E.*: Bavinck solamente cita el título de la serie y el número del volumen en su referencia.

67. F. W. J. Schelling, *Werke*, II, 2, 109.

entero en la única Palabra personal, y la idea del mundo, por consiguiente, se encuentra contenida en el Logos. En consecuencia, el Logos puede ser llamado “un cierto tipo de forma, una forma que no es en sí misma formada sino la forma de todas las cosas que han sido formadas” (*forma quaedam, forma non formata sed forma omnium formatorum*).<sup>68</sup> Con esta línea de pensamiento se puede establecer el significado del Hijo para la creación. Primero está el Padre de quien procede la iniciativa para la creación, quien piensa la idea del mundo; pero todo lo que el Padre es y tiene y piensa lo imparte y lo expresa en el Hijo. En él el Padre contempla la idea del mundo en sí mismo, no como si fuese idéntico con el Hijo, sino de manera que lo visiona y se encuentra con él en el Hijo en quien habita Su plenitud. Contenida en la sabiduría divina, como parte y como suma total, se encuentra también la sabiduría que será realizada en las criaturas [por venir]. Él es el Logos por quien el Padre crea todas las cosas.

Así pues, el mundo entero es la realización de una idea de Dios; un libro que contiene letras, grandes y pequeñas, y desde el cual puede conocerse su sabiduría. Sin embargo, Él no es meramente la “causa ejemplar”; Él es también el “agente creativo” (*archē dēmiourgikē*). La palabra que Dios habla no es un sonido sin contenido; es enérgica y viviente [que realiza el hecho por declaración]. La idea del mundo que el Padre pronuncia en el Hijo es una palabra seminal (*ratio seminalis*) una forma funda-

mental (*forma principalis*) del mundo mismo. Por esa razón el Hijo es llamado el principio (*archē*), el primogénito (*prōtotokos*), el origen de la creación (*archē tēs ktiseōs*), el primogénito que sustenta la creación, de quien ella surge como su causa y ejemplo, y en quien descansa. Por tanto, la palabra que el Padre profiere en la creación y por la cual llama a las cosas de la nada a la existencia es también efectiva, pues es hablada en y a través del Hijo. Y finalmente el Hijo es, en un sentido, también la causa final (*causa finalis*) del mundo. Porque en Él tiene su fundamento y modelo, también es creado para él, no como su meta última, sino todavía como la cabeza, el Señor y heredero de todas las cosas (Col. 1:16; Heb. 1:2). Contadas en el Hijo, reunidas bajo Él como cabeza, todas las criaturas regresan otra vez al Padre de quien se originan todas las cosas. De esta forma el mundo encuentra su *idea*, su principio (*archē*) y su meta final (*telos*) en el ser trino de Dios. La palabra que el Padre pronuncia en el Hijo es la plena expresión del ser divino y por lo tanto también de todo aquello que llegará a existir por esa palabra como criatura exterior al ser divino. Y la procesión (*spiratio*) por la cual el Padre y el Hijo son las “bases activas” (*principium*) del Espíritu también contiene en sí misma la disposición de deseo de ese mundo, la idea que se halla comprendida en la sabiduría divina.<sup>69</sup> Así pues, la creación procede del Padre por medio del Hijo en el Espíritu con el propósito que, en el Espíritu y por medio del Hijo, pueda retornar al Padre.

68. Agustín, *Sermón 117; La Libertad de la Voluntad*, III, 16, 17; *Sobre la Trinidad*, XI, 10; XV, 14; cf. Anselmo, *Monologion*, 34; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 34, art. 3; qu. 44, art. 3.

69. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 870.

## Creación y Tiempo

Desde esta perspectiva podemos también derivar algún entendimiento sobre el difícil problema de la creación y el tiempo. La Escritura nos dice en simple lenguaje humano que todas las cosas tuvieron un principio. Habla de un tiempo antes del nacimiento de las montañas, antes de la fundación del mundo, antes que los eones comenzaran (Gén. 1:1; Sal. 90:2; Prov. 8:22; Mat. 13:35; 25:24; Juan 1:1; 17:24; Efe. 1:4; 2 Tim. 1:9; Heb. 4:3; 1 Ped. 1:20; Apoc. 13:8). En nuestro propio pensamiento y hablar tampoco podemos evitar la forma temporal. De hecho, a partir de esta limitación humana surgen todas las objeciones que brotan una y otra vez en contra de una creación en el tiempo. Yendo hacia atrás en nuestro pensamiento finalmente llegamos al primer momento en el cual todas las cosas tienen un principio. Antes de ese momento no hay nada sino un profundo silencio de eternidad. Pero inmediatamente una multitud de preguntas surgen en nuestra mente. ¿Con qué imágenes llenaremos esa eternidad y qué tipo de actividad puede haber si toda la obra de la creación y la providencia es eliminada de consideración? Las doctrinas de la Trinidad y de los decretos nos ofrecen una pista para responder pero, separada del mundo ya no proveen contenido para nuestras ideas. ¿Qué hacía Dios antes del acto de la creación – Él, que no puede concebirse como un Dios ocioso (*Deus otiosus*) y que está siempre trabajando (Juan 5:17)? ¿Cambió Él? ¿Pasó de la desocupación a la actividad, del descanso al trabajo? ¿Cómo puede la creación, la transición al acto de crear, ser reconciliada con la inmutabilidad de Dios? ¿Y por qué procedió a la obra de la creación después que había ya pasado toda una eter-

nidad? ¿Cómo ha de encontrarse, en toda aquella eternidad que trascendía el tiempo, un momento en el que Dios pasara del no-crear al crear? ¿Y por qué escogió precisamente ese momento; por qué no comenzó a crear el mundo muchos eones antes?

Todas estas preguntas han provocado una variedad de respuestas. El panteísmo intentó proporcionar una solución enseñando que en Dios el ser y el actuar son una sola cosa; que Dios no se volvió un Creador sino que la creación misma es eterna. El mundo no tuvo principio; es la eterna auto-revelación de Dios. Además, Dios no precedió al mundo en duración, sino solamente en un sentido lógico, en tanto que Él es la causa de todas las cosas. La naturaleza productora (*natura naturans*) no puede ser concebida aparte de la naturaleza habiendo sido producida (*natura naturata*), ni la sustancia aparte de los modos y atributos, o la idea aparte de la manifestación.<sup>70</sup> La solución de Orígenes está asociada con esta opinión: rechazando la eternidad de la materia enseñaba que todas las cosas fueron creadas de la nada por el Logos pero que Dios no puede ser concebido como desocupado. Su omnipotencia es tan eterna como Él es y así Él comenzó a crear desde toda la eternidad. No que el mundo presente sea eterno, sino que precediéndolo hubo incontables mundos, así como habrá muchos después de él.<sup>71</sup> Esta visión, que en realidad proviene de los Stoa,<sup>72</sup> fue condenada por la iglesia

70. Erigena, *La Naturaleza Divina*, I, 73, 74; III, 8, 9, 17; B. Espinoza, *Los Principios de la Filosofía de Descartes (Cogitata Metaphysica)*, trad. por Halbert Haine Briton (Chicago: Open Court, 1905), II, cap. 10; G. W. F. Hegel, *Werke*, VII, 25.

71. Orígenes, *Sobre los Primeros Principios*, I, 2; II, 1; III, 5.

en el Concilio de Nicea pero ha hecho numerosas reapariciones.<sup>73</sup> En relación con esto debemos también mencionar la pregunta – una frecuentemente tratada en el Escolasticismo – de si el mundo pudo haber sido eterno. En defensa de Aristóteles, quien enseñaba la eternidad del mundo,<sup>74</sup> algunos respondieron esta pregunta en sentido afirmativo.<sup>75</sup> Pero otros como Buenaventura, Albertus Magnus, Henry de Ghent, Richard, Valentia, Toletus,<sup>76</sup> los Luteranos<sup>77</sup> y los Reformados,<sup>78</sup> rechazaron firmemente esta tesis. Solamente unos pocos consideraron una creación eterna como una posibilidad.<sup>79</sup>

Sin embargo, todas estas respuestas no pueden satisfacer la mente. Por supuesto no hay diferencia sobre si en este momento, en lugar de por miles de años, el mundo pudo haber existido por millones de centurias. Nadie niega esto en lo abstracto. Pero es una pregunta muy diferente si el mundo pudo haber existido eternamente en el mismo sentido en que Dios es eterno. Esto,

debemos decir, es imposible, pues eternidad y tiempo difieren esencialmente. Kant miraba una antinomia insoluble en el hecho que por un lado el mundo debía haber tenido un comienzo porque un tiempo infinitamente pasado es inconcebible, y por el otro lado no pudo haber tenido un principio porque un tiempo vacío es igualmente inconcebible.<sup>80</sup> Sin embargo, la segunda parte de la antinomia no es válida: en ausencia del mundo no hay tiempo, y por lo tanto, no hay tiempo vacío.<sup>81</sup> El hecho que no podamos imaginar esto y que vayamos a necesitar siempre tal noción auxiliar de un tiempo antes del tiempo es irrelevante y se deriva solamente de la necesidad de nuestro pensamiento en una forma temporal. Eliminar el tiempo de nuestro pensamiento es eliminar nuestro pensamiento, de allí que esto sea imposible.

Esto nos deja solamente con la primera parte de la antinomia de Kant: a saber, que el mundo debe haber tenido un comienzo.

72. E. Zeller, *Bosquejos de la Historia de la Filosofía Griega*, 13ª ed., rev. por Wilhelm Nestle y trad. por L. R. Palmer (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969), §61, pp. 215-17.

73. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2ª ed. rev. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §§61s.; H. Ulrici, *Gott und die Natur* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862), 671s.; H. Martensen, *Dogmática Cristiana*, §§65, 66; J. A. Dorner, *Historia del Desarrollo de la Doctrina de la Persona de Cristo* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), III, 229-48; Wetzell, "Die SEIT der Weltchöpfung," *Jahrbuch für die Theologie* 1 (1875): 582s.

74. E. Zeller, *Aristóteles y los Primeros Peripatéticos* (que es una traducción de la *Filosofía de los Griegos* de Zeller) por B. F. C. Costello y J. H. Muirhead (Londres, Nueva York y Bombay, 1897), I, 469-77.

75. Por Durandus, Occam, Biel, Cajetan y también por Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I, qu. 46 art. 1, 2; idem, *Contra los Gentiles*, II, 31-37; según T. Esser, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung* (Münster: Aschendorff, 1895). \*Rolfes, *Philos. Jahrbuch* 10 (1897), heft 1; J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 134s.

76. Buenaventura, I, *Sent.*, dist. 44, art. 1, qu. 4; cf. Petavius, "de Deo," III, cap. 5, 6.

77. J. Quenstedt, *Teología*, I, 421; D. Hollaz, *Examen Theol.*, 358.

78. J. Zanchi, *Op. Theol.*, III, 22; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 568; M. Leydecker, *Fax. Verit.*, 140; J. Cocceius, *Summa Theol.*, cap. 15; B. De Moor, *Comm. Theol.*, II, 179; C. Vitringa, *Doctr. Christ.* II, 83; Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, V, qu. 3.

No importa cuán largamente se extienda el tiempo sigue siendo tiempo y nunca se convierte en eternidad. Hay una diferencia esencial entre los dos. El mundo no puede concebirse aparte del tiempo; la existencia en el tiempo es la forma necesaria de todo lo que es finito y creado. El predicado de la eternidad nunca puede, estrictamente hablando, ser atribuible a las cosas que existen en la forma del tiempo. De manera similar, la pregunta de si Dios pudo no haber creado desde toda la eternidad se basa en la identificación de la eternidad con el tiempo. En la eternidad no hay “antes” o “después.” Dios *sí* creó eternamente el mundo: esto es, en el momento en que el mundo llegó a existir Dios era, y siguió siendo, el Eterno y como el Eterno creó al mundo. Aún cuando el mundo *hubiera* existido por una sucesión interminable de centurias, y aunque millones de mundos *hubieran* precedido al mundo presente, sigue siendo temporal, finito, limitado y por lo tanto tuvo un comienzo. La hipótesis de Orígenes de ninguna manera comienza a resolver el problema: la cuestión continúa absolutamente siendo la misma; solamente es movida hacia atrás unos pocos millones de años.

Aún más infundada es la cuestión de qué hacía Dios antes de que creara. Agustín, Lutero y Calvino la contestaron en el espíritu de Proverbios 26:5 [“Responde al necio como merece su necesidad...”].<sup>82</sup> Esta

cuestión procede de la noción de que Dios existe en el tiempo y que la creación y la providencia son para Él la labor tenaz de cada día. Pero Dios habita en la eternidad. Él es actualidad pura (*actus purissimus*), una plenitud infinita de vida, bendecida en Él mismo. Sin la creación Él no está desocupado y el involucrarse en ella no le agota. “Por lo tanto, en su ocio no hay pereza, indolencia, inactividad; así como en Su labor no hay trabajo, esfuerzo o laboriosidad. Él puede actuar mientras reposa, y reposar mientras actúa.”<sup>83</sup>

Es el mismo caso con el panteísmo. No es, con seguridad, tan superficial como el Socinianismo y el materialismo que simplemente transmuta la eternidad en un tiempo que es extendido interminablemente hacia atrás y hacia delante e ignora la distinción entre lo que no tiene fin y lo infinito. No sostiene que Dios es todas las cosas y que todas las cosas son Dios. Hace una distinción entre el “ser” y el “convertirse,” la naturaleza que está produciendo y la naturaleza que ha sido producida (*natura naturans* y *natura naturata*), entre la sustancia y sus modos, el Todo y todas las cosas, la idea y su manifestación, esto es, entre la eternidad y el tiempo. Pero en cuanto a las preguntas “¿En dónde, entonces, existe la diferencia?”; “¿Qué relación hay entre las dos?”; “¿Cómo pasa la eternidad a ser tiempo?” el panteísmo no tiene respuestas. Ciertamente provee suficientes palabras e imágenes, pero no permiten algún pensamiento real. El teísmo, no obstante, mira la eternidad y el tiempo como dos magnitudes

79. F. Burmann, *Syn. Theol.*, I, 24, 41.

80. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. por Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martin, 1965 [1929]), 396-402.

81. Ireneo, *Contra las Herejías*, III, 8; Atanasio, *Contra los Arrianos*, I, 29, 58; Tertuliano, *Contra Marción*, II, 3; idem, *Contra Hermógenes*, 4; Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 6.

82. Agustín, *Confesiones*, XI, 2; J. Calvino, *Institución*, I. xiv. 1.

83. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 17; trad. por Marcus Dods (New York: Modern Library, 1950), 400.

inconmensurables. No podemos ni debemos descuidar a ninguno de ellos; ambos se impulsan hacia nuestras conciencias y poderes de reflexión. Pero no podemos entender claramente su interconexión. Como seres vivientes y pensantes en el tiempo nos hallamos ante el misterio y maravilla del ser eterno increado. Por un lado, es cierto que Dios es el Eterno: en Él no hay pasado o futuro, ni está transformándose o cambiando. Todo lo que Él es es eterno: su pensamiento, su voluntad, su decreto. Eterno, en Él, es la idea del mundo que Él piensa y profiere en el Hijo; eterna, en Él, es también la decisión de crear al mundo; eterna, en Él, es la voluntad que creó al mundo en el tiempo; eterno es también el acto de crear como un acto de Dios, una acción tanto interna como inmanente.<sup>84</sup> Pues Dios no se *convirtió* en Creador, de manera que primero, por mucho tiempo, Él no creó y entonces después sí creó. Más bien, Él es el Creador eterno y como Creador él era el Eterno y como el Eterno creó. Por lo tanto la creación no produjo ningún cambio en Dios; ésta no emanó de Él y no es parte de su ser. Él es, incambiablemente, el mismo Dios eterno.

Por otro lado, es cierto, también para el pensamiento humano, que el mundo tuvo un principio y fue creado en el tiempo. Agustín declaró correctamente que el mundo no fue hecho en el tiempo sino junto con el tiempo,<sup>85</sup> como ya Platón,

84. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 17; P. Lombard, II, *Sent.*, dist. 1, n. 2; Buonaventura, II, *Sent.*, dist. 1, art. 1, qu. 2; T. Aquino, *Contra los Gentiles*, I, 82; Petavius, "de Deo," V, 9, 9 y 13, 5; G. Voetius, *Select. Disp.* I, 565; Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, V, qu. 3, 16.

Filón y Tertuliano<sup>86</sup> lo habían dicho antes que él y todos los teólogos desde entonces lo han repetido. Es inconcebible un tiempo de desocupación, ni hubo un tiempo antes que el mundo existiese. El tiempo es la forma necesaria de la existencia de lo finito. No es una creación separada sino algo automáticamente dado con el mundo, co-creado con él como el espacio. En un sentido, por lo tanto, el mundo siempre ha existido, en tanto que el tiempo haya existido. Entonces, todo cambio ocurre en él, no en Dios. El mundo se halla sujeto al tiempo, esto es, al cambio. Está constantemente transformándose, en contraste con Dios quien es un ser eterno e incambiable. Ahora, estos dos, Dios y el mundo, la eternidad y el tiempo, están relacionados de tal manera que el mundo es sustentado en todas sus partes por el poder omnipresente de Dios y el tiempo, en todos sus momentos, se halla impregnado del ser eterno de nuestro Dios. La eternidad y el tiempo no son dos líneas, la más corta de las cuales corre por un tiempo paralela a aquella extendida infinitamente; la verdad es que la eternidad es el centro inmutable que envía sus rayos a toda la circunferencia del tiempo. Para el ojo limitado de la criatura ésta revela sucesivamente su infinito contenido en la anchura del espacio y en la longitud del tiempo para que esa criatura pueda entender algo de la grandeza insondable de Dios. Pero en cuanto a todo esto, la eternidad y el tiempo siguen siendo distintos. Todo lo que queremos confesar es que la disposición voluntaria de Dios puede, y de hecho lo hace, sin dejar de ser eterna, producir efectos en el tiempo, igual como su pensamiento eterno

85. Agustín, *Confesiones*, XI, 10-13; idem, *Ciudad de Dios*, VII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17.

86. Tertuliano, *Contra Marción*, II, 3.

puede tener a los objetos temporales como su contenido.<sup>87</sup> El poder de la voluntad de Dios, el cual es eternamente uno, hizo que las cosas que antes no existían llegaran a existir, aún así sin producir ningún cambio en Él. Dios desea eternamente cosas que solamente ocurrirán después de siglos o que ocurrieron siglos antes. Y en el momento en que ello ocurre hay cambio en las cosas pero no en Él. [Como Agustín ha dicho:]

Pero cuando uno habla de Su anterior reposo y subsiguiente operación (y no sé cómo los hombres pueden entender estas cosas), estos “anterior” y “subsiguiente” son aplicables sólo a las cosas creadas, las que anteriormente no existían, y llegaron a existir subsiguientemente. Pero en Dios el anterior propósito no es alterado ni borrado por el propósito subsiguiente y diferente, sino [realizados] por la única y la misma voluntad eterna e incambiable. Él efectuó, con respecto a las cosas que creó, tanto eso anterior, en tanto que ellas no existían, ni habrían llegado a existir, y aquello subsiguiente, cuando comenzaron a ser, cuando llegaron a existir. Y así, quizás, Él mostraría de manera notoria, a aquellos que tienen ojos para tales cosas, cuán independiente Él es de lo que Él hace y cómo es Él, como creador, en Su bondad gratuita, puesto que desde la eternidad Él habitó sin criaturas en una bendición no menos perfecta.<sup>88</sup>

87. Tomás de Aquino, en Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, 871.

## La Meta de la Creación

Ahora, si este mundo, que se originó y existe en el tiempo, es distinto en esencia del ser eterno e incambiable de Dios, uno es insistentemente confrontado por la cuestión de qué movió a Dios a llamar este mundo a la existencia. La Escritura continuamente traza toda la condición de “ser” y de “tales” de las criaturas de Dios de regreso a su voluntad (Sal. 33:6; 115:3; 135:6; Isa. 46:10; Dan. 4:35; Mat. 11:25; Rom. 9:15s.; Efe. 1:4, 9, 11; Apoc. 4:11).<sup>89</sup> Para nosotros ese es el último motivo, el fin de toda contradicción. “La voluntad de Dios es la ley suprema. La ‘naturaleza’ de cualquier cosa creada en particular es precisamente la que el creador supremo de esa cosa quiso que fuera.”<sup>90</sup> A la pregunta de por qué existen las cosas y por qué son como son no hay otra respuesta, y más profunda, que Dios así lo quiso. Entonces, si alguien preguntase: ¿Por qué lo quiso Dios?, “está preguntando algo que es más grande que la voluntad de Dios pero no se puede encontrar nada más grande.”<sup>91</sup> Y esta ha sido la posición de toda la iglesia Cristiana y de la teología Cristiana.

Sin embargo, el panteísmo no está satisfecho con esta respuesta y busca un motivo más profundo. Entonces, intenta

88. Agustín, *Ciudad de Dios*, XII, 17; trad. por Marcus Dods (Modern Library), 400; *nota del editor*: La cita aquí incluida es más extensa que la original de Bavinck.

89. En Apoc. 4:11 la preposición *dia* es seguida por un acusativo y de allí que en realidad signifique “debido a que.” Pero aquí y en cualquier otra parte (Apoc. 12:11; Juan 6:57; Rom. 8:10, 20; 2 Pedro 3:12) este significado pasa a ser el de “mediante, a través de” o el de un dativo.

90. Agustín, *Ciudad de Dios*, XXI, 8.

91. Agustín, *de Gen c. Manich*, I, 2.

especialmente de dos maneras explicar el mundo desde el ser de Dios. O presenta ese ser como tan sobreabundantemente rico que el mundo automáticamente fluye de él y, en la medida en que el mundo se distancia de Él, se aproxima al no-ser (el *mē on*) y se solidifica transformándose en materia sensible. Esta es la teoría de la emanación que se originó en el Oriente, se propagó especialmente en Persia y la India, y entonces, penetró también en Occidente a través de los sistemas del Gnosticismo y el Neoplatonismo. O intenta explicar el mundo a partir de la pobreza de Dios (penia tou Theou), no a partir de su riqueza (ploutos). Dios se halla tan necesitado y falto de dicha que necesita al mundo para su propio desarrollo. En sí mismo él es potencialidad pura, quien es nada pero puede *volverse* cualquier cosa. Tiene que objetivarse a sí mismo y, al contrastarse a sí mismo con el mundo, se vuelve “espíritu” o “personalidad” en el hombre. En sí mismo Dios no es todavía el Absoluto; él alcanza este status solamente a través del proceso del mundo. Siendo inicialmente el Dios implícito (*Deus implicitus*), gradualmente se vuelve explícito (*Deus explicitus*). El mundo, por consiguiente, es necesario para Dios; es un componente necesario de desarrollo en su ser. “Sin el mundo Dios no es Dios.” En contra de este panteísmo, que suprime la personalidad de Dios y deifica el mundo, el teísmo mantiene la enseñanza de que la creación es un acto de la voluntad de Dios. Pero esa voluntad no ha de ser interpretada como volición arbitraria. La voluntad de Dios ha sido vista de esta manera en la teología Islámica y en el pensamiento de los Nominalistas, los Socinianos y los Cartesianos. Allí, el mundo es producto del puro capricho. Existe, pero podría bien no haber existido o haber sido muy diferente. Sin

embargo, como norma, la teología Cristiana ha evitado esta posición extrema y ha enseñado que, aunque la voluntad de Dios en la creación era totalmente libre y toda coerción y necesidad quedan excluidas, esa voluntad divina tuvo sus motivos y Dios, al realizar sus obras externas, tuvo sus propósitos altos y puros.<sup>92</sup>

De manera que queda espacio para la cuestión de qué movió a Dios a crear el mundo; en otras palabras: ¿qué propósito tenía en mente para la creación? Las respuestas a esta pregunta han sido variadas. Muchos teólogos han visto una explicación adecuada para el mundo en la bondad y el amor de Dios. También la Escritura habla a menudo del hecho de que Dios es bueno, que su bondad se manifiesta en todas sus obras, que Él ama a todas sus criaturas y desea su salvación. Además, Dios no puede ser concebido como necesitando algo; él no podía haber creado al mundo para recibir algo de él sino solamente para darse y comunicarse a Sí mismo. Por lo tanto, su bondad fue la razón para la creación. Platón, Filón y Séneca ya habían hablado en esta línea,<sup>93</sup> y los teólogos Cristianos también dijeron a menudo que Dios no creó al mundo por necesidad sino por la bondad, no para sí mismo sino para los seres humanos. “Dios hizo el mundo no para sí mismo sino para el hombre.”<sup>94</sup> “Si Él no fuese capaz de hacer cosas buenas, no poseería ningún poder en lo absoluto; sin embargo,

---

92. Cf. H. Bavinck, *La Doctrina de Dios*, 232-41 (*Gereformeerde Dogmatiek*, II, 207-15).

93. Platón, *Timaeus*, 29 D; Séneca, *Cartas*, 95; para Filón, véase Zöckler, art. *PRE*<sup>3</sup>, XI, 643.

94. Tertuliano, *Contra Marción*, I, 43; *Contra Praxeas*, 5.

si fuese capaz, pero no lo hiciera, allí habría una gran culpa.”<sup>95</sup> Pero el Dios de todo es bueno y excelente por naturaleza. Pues un ser bueno no tendría envidia de ninguno, de manera que Él no envidia la existencia de nadie sino que más bien desea que todos existan con el propósito de ejercer Su bondad.<sup>96</sup>

Sin embargo, estos pronunciamientos se alternaban repetidamente con otras declaraciones en los que Dios mismo y su honor fueron designados como la causa y propósito de la creación. Pero el humanismo colocó al hombre en primer plano. El Socinianismo no buscó la esencia del hombre en la comunión con Dios sino en su dominio sobre la tierra. La doctrina de la ley natural, la de la moralidad natural, y de la religión natural hicieron al hombre autónomo e independiente de Dios. Leibnitz enseñaba que por su bondad, sabiduría y poder Dios estaba moralmente obligado a escoger el mejor de los muchos mundos posibles y traer ése a la existencia. Kant, sobre el terreno de la razón práctica, solo apeló a Dios para que ayudara al hombre supliéndole la vida eterna en el más allá, siendo su virtud lo que le otorgaba tal derecho. Y así, en el racionalismo del siglo dieciocho, el hombre se convirtió en la más interesante de las criaturas: todo lo demás existía para él y existía para servirle en su perfección. El hombre era su propio fin (*Selbstzweck*) y todo lo demás, incluido Dios, era solamente un medio.<sup>97</sup> Y aún hoy muchos pensadores enseñan que Dios debe

impartir realidad a la idea del mundo que él considere necesaria, pues de otra manera Él sería egoísta y no tendría el amor más grande. Debido a que Él es bueno, él no quiere solo ser bendecido por él mismo, sino que establece un reino de amor y persigue la bendición de sus criaturas, lo cual para Él es su meta última.<sup>98</sup>

Sin embargo, desde una perspectiva Cristiana, esta doctrina del hombre como *Selbstzweck* es inaceptable. Por supuesto que la bondad de Dios también se torna manifiesta en la creación, como la Escritura repetidamente afirma. Sin embargo, no es correcto decir que la bondad de Dios requiere la creación o sino Dios sería egoísta. Recuerde, Dios es el Ser todo-bueno, el amor perfecto, hay total bendición en sí mismo, y por lo tanto no necesita al mundo para hacer madurar su bondad o amor, más de que lo necesita para alcanzar auto-conciencia y personalidad. Además, es por la naturaleza del caso, que Dios no existe por causa del hombre y que el hombre existe por causa de Dios. Pues aunque el hombre puede, en un sentido, ser llamado *Selbstzweck* en tanto que él, como ser racional, como ser moral, no puede nunca ser degradado en un instrumento “sin voluntad,” sin embargo se halla fundamentalmente dependiente de Dios y no posee nada que no haya recibido. Solo Dios es Creador; el hombre es un ser creado y solo por esa razón él no puede ser la meta de la creación. En tanto que él tenga su origen en

95. Agustín, *El Significado Literal del Génesis*, IV, 16.

96. Atanasio, *Contra Gentes*, 41; Juan de Damasco, *Exposición de la Fe Ortodoxa*, II, 2; T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 19, art. 2; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 558.

97. K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 442s.; idem, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 669; J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §95.

Dios, puede también tener su destino solamente en Dios. Y, finalmente, la teoría de que la creación se fundamenta en la bondad de Dios y que tiene como su finalidad la salvación del hombre tampoco cuadra con la realidad. Ciertamente, el universo no se agota por su servicio a la humanidad y debe, por lo tanto, tener alguna otra meta además de la utilidad al hombre. El utilitarismo falto de imaginación y la teleología auto-centrada del siglo dieciocho han sido refutados suficientemente. El sufrimiento y el dolor que son la suerte diaria de la humanidad no pueden ser explicadas en términos de la bondad de Dios solamente. Y el resultado final de la historia del mundo, que nos habla no solamente de la salvación de los elegidos sino también de un triunfo final sobre los impíos, revela atributos de Dios enteramente diferentes de su bondad y amor.

Por consiguiente, la Escritura toma otra posición y señala hacia una meta supe-

---

98. R. Rothe, *Theologische Ethik*, §49; I. Dorner, *Christian Faith*, I, II, 29-34; H. Martensen, *Christian Dogmatics*, §59; J. C. C. Von Hofmann, *Der Schriftbeweis*, 2a ed., I, 205s.; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik* (Leipzig: Dorfflung & Francke, 1861-68), I, 428; J. Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde* (Bremen: C. Ed. Muller, 1889), II, 187s.; L. Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 628; G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (Erlangen: A. Deichert, 1888), I, 44; James Orr, *La Visión Cristiana de Dios y el Mundo*, 7a ed. (Edinburgh: A. Elliot, 1904), 155; A. Ritschl, *La Doctrina Cristiana de la Justificación y la Reconciliación*, trad. y ed. por H. R. MacIntosh y A. B. MacCaulay (Edinburgh: T. & T. Clark, 1900), 290-96; también Hermes y Günther, según Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 642.

rior. Dice que toda la naturaleza es una revelación de los atributos de Dios y una que proclama su alabanza (Sal. 19:1; Rom. 1:19). Dios creó al hombre según su imagen y para su gloria (Gén. 1:26; Isa. 43:7). Se glorificó a Sí mismo en el Faraón del Éxodo (Éxo. 14:17), en el hombre que nació ciego (Juan 9:3), e hizo al impío para el día malo (Prov. 16:4; Rom. 9:22). Cristo vino para glorificar a Dios (Juan 17:4) y él otorga todos los beneficios de gracia por causa de su nombre: redención, perdón, santificación, y así sucesivamente (Sal. 105:8; 78:9; Isa. 43:25; 48:11; 60:21; 61:3; Rom. 9:23; Efe. 1:6s.). Dios no da su gloria a otro (Isa. 42:8). La meta final es que todos los reinos estén sujetos a Él y toda criatura se rinda ante Él (Dan. 7:27; Isa. 2:3-13; Mal. 1:11; 1 Cor. 15:24s.). Aún en la tierra a Él ya se le da gloria por parte de todo su pueblo (Sal. 115:1; Mat. 6:13). Algún día sólo Dios será grande (Isa. 2:3-13) y recibirá gloria de todas sus criaturas (Apoc. 4:11; 19:6). Él es el Primero y el Último, el Alfa y la Omega (Isa. 44:6; 48:12; Apoc. 1:8; 22:13). De Él, por medio de Él y para Él son todas las cosas (Rom. 11:36). Sobre esta base la teología Cristiana enseña casi unánimemente que la gloria de Dios es la meta final de todas las obras de Dios. Aunque en sus primeros años la bondad de Dios especialmente fue presentada como el motivo para la creación, aún así el honor de Dios como la finalidad de todas las cosas no se halla ausente. Atenágoras, por ejemplo, escribe que “Dios hizo al hombre por Su propia causa y con el propósito de mostrar que su bondad y sabiduría habían sido expresadas en todas sus obras.”<sup>99</sup> Tertuliano dice que Dios creó al mundo “para el embelleci-

---

99. Atenágoras, *La Resurrección de los Muertos*, 12.

miento de su majestad.”<sup>100</sup> Este [énfasis en la] “gloria de Dios” llegó a realizarse más y más, especialmente en la teología medieval de Anselmo, quien hizo del honor de Dios el principio fundamental de su doctrina de la encarnación y de la expiación,<sup>101</sup> pero también en Lombardo, Thomas, Buenaventura, y otros.<sup>102</sup> Y encontramos la misma enseñanza en el pensamiento de los posteriores teólogos Católicos Romanos,<sup>103</sup> en la de los Luteranos,<sup>104</sup> y final y particularmente en la teología de los Reformados.<sup>105</sup> La diferencia entre los Reformados por un lado y los Luteranos y Católicos Romanos por el otro no es que los primeros postularon el honor de Dios, mientras que los últimos escogieron al hombre como la meta final de la creación. Es más bien que la tradición Reformada hizo del honor de Dios el principio fundamental de toda doctrina y conducta, de la dogmática y de la moralidad, de la familia, la sociedad y el estado, de la ciencia y el arte. En ninguna otra parte este principio de la gloria de Dios fue más universalmente aplicado que entre

los confesores de la religión Reformada.

Pero se ha registrado una doble objeción contra la gloria de Dios como la meta final de todas las criaturas. Primero, en esta visión Dios se hace auto-centrado, el que busca a favor de sí mismo, devaluando a sus criaturas, específicamente a los seres humanos, convirtiéndolos en medios. Ya confrontamos esta objeción antes y demostramos que como el Dios bueno y perfecto puede descansar en nada más que en sí mismo y no puede ser satisfecho en nada menos que Él mismo. Él no tiene alternativa sino buscar su propio honor. Igual como un padre en su familia y un gobernante en su reino deben buscar y demandar el honor que se les debe en esa capacidad, así es con el Señor nuestro Dios. Ahora, un ser humano puede pedir el honor que se le debe en el nombre de Dios y por causa del oficio al cual Dios le ha llamado, pero Dios pide y busca ese honor en su propio nombre y para su propio ser. En tanto que Él sea el supremo y el único bueno, la perfección misma, es el más alto tipo de justicia que en todas las criaturas Él busque su propio honor. Y así, muy poco tiene en común esta búsqueda de Su propio honor con el egoísta auto-interés humano que, al serle erróneamente negado, Dios reclamará, por el camino de la ley y la justicia, aún más urgentemente ese honor. Voluntaria o involuntariamente, toda criatura algún día doblará su rodilla ante Él. La obediencia en amor o la sujeción por la

---

100. Tertuliano, *Apología*, 17.

101. Anselmo, *Cur Deus Homo*, 11.

102. P. Lombardo, II, *Sent.* dist. I; T.

Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 44, art. 4, qu. 66, art. 2, qu. 103, art. 2; idem, *Contra los Gentiles*, III, 17, 18; idem, II, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2; Buenaventura, II, *Sent.*, dist. 1, 2.

103. M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Freiburg i.B.; Herder, 1933), II, 31s.; H. Th. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg i.B.; Herder, 1879-80), 234s.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 640-92, Schwetz, *Theol. Dogm.* I, 396s.; J. B. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, V, 151s.; G. M. Jansen, *Praelectiones Theologiae Fundamentalibus* (Utrecht, 1875-77), II, 319s.

104. J. Gerhard, *Loci Theol.*, V, cap. 5; J. Quenstedt, *Theologia*, I, 418; D. Hollaz, *Ex. Theol.*, 360.

---

105. Por ejemplo, Jonathan Edwards, “Disertación con Respecto al Fin por el cual Dios creó el Mundo,” en Paul Ramsey, ed., *Escritos Éticos*, vol. 8, *Las Obras de Jonathan Edwards* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), 399-536.

fuerza es el destino final de todas las criaturas.

Otra objeción es que, al buscar su honor, Dios sí necesita a su criatura después de todo. Puesto que el mundo sirve como un instrumento de su glorificación hay algo que falta en su perfección y dicha. La creación llena una necesidad en Dios y contribuye a su perfección.<sup>106</sup> Esta objeción parece irrefutable, aunque en todos los tipos de labor humana hay una analogía que pueda clarificar la actividad creadora de Dios para nosotros. En un nivel más bajo los humanos trabajan porque tienen que hacerlo; están obligados a trabajar por necesidad o por fuerza. Pero, mientras más refinado se hace el trabajo, menos espacio queda para la necesidad o la coerción. Un artista crea su obra de arte no por necesidad o coerción sino impelido por los libres impulsos de su genio. “Derramo mi corazón como un pequeño pinzón en los álamos; canto y no conozco otra meta” (Bilderdijk). Una persona devota le sirve a Dios, no por coerción o con la esperanza de recompensa, sino por un amor que fluye libremente. Así también hay un deleite en Dios que es infinitamente superior a la necesidad o la fuerza, a la pobreza y las riquezas, que encarna sus ideas artísticas en la creación y que encuentra un placer intenso en ella. En realidad, lo que en el caso del hombre es nada más una débil analogía se halla presente en Dios con absoluta originalidad. Una criatura, como la creación de un artista, no tiene independencia aparte de y en oposición a Dios. Por lo tanto, Dios nunca busca una

criatura como si esa criatura fuera capaz de darle algo de lo que Él carezca o para quitarle algo de lo que posee. Él no busca a la criatura [como un fin en sí misma] sino que a través de la criatura se busca a Sí mismo. Él es y sigue siendo su propio fin. Su esfuerzo es siempre – también en y a través de sus criaturas – un auto-disfrute y una felicidad perfectas. El mundo, por consiguiente, no surgió de una necesidad en Dios, de su pobreza o falta de felicidad, pues lo que busca en una criatura no es a la criatura sino a Él mismo. Ni es su origen debido a una plenitud (pleroma) incontrolable en Dios, pues Dios usa a todas las criaturas para su propia glorificación y las hace útiles para la proclamación de sus perfecciones.

#### Una Cosmovisión Basada en la Creación

A partir de esta perspectiva surge una cosmovisión muy particular. La palabra “creación” puede denotar ya sea el acto o el producto de la creación. A partir del entendimiento que uno tenga sobre el acto fluye la visión de uno con respecto al producto. El panteísmo intenta explicar el mundo dinámicamente; el materialismo intenta hacerlo mecánicamente. Pero ambos se esfuerzan para ver el todo gobernado por un simple principio. En el primero el mundo puede ser un organismo viviente (zōon), del cual Dios es el alma; en el segundo es un mecanismo que es producido por la unión y la separación de átomos. Pero en ambos sistemas un destino ciego e inconsciente es elevado al trono del universo. Ambos dejan de apreciar las riquezas y diversidad del mundo, borran las fronteras entre el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, el hombre y el animal, el intelecto y la voluntad, el tiempo

106. D. F. Strauss, *La Fe Cristiana*, I, 633; E. Von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze* (Leipzig: Friedrich, 1891), 715.

y la eternidad, el Creador y la criatura, el ser y el no-ser, y disuelven todas las distinciones en un baño de uniformidad fatal. Ambos niegan la existencia de un propósito consciente y no pueden señalar hacia una causa o destino para la existencia del mundo y su historia.

La cosmovisión de la Escritura es radicalmente diferente. Desde el principio el cielo y la tierra han sido distintos. Todo ha sido creado con una naturaleza propia y descansa sobre ordenanzas establecidas por Dios. El sol, la luna y las estrellas tienen su propia tarea única; las plantas, los animales y los humanos son distintos en naturaleza. Existe la más profusa diversidad y no obstante, en esa diversidad se encuentra también un tipo superlativo de unidad. El fundamento tanto de la diversidad como de la unidad se encuentra en Dios. Es Él quien creó todas las cosas según su insondable sabiduría, quien continuamente las sostiene en sus naturalezas distintivas, quien las guía y gobierna de acuerdo con sus propias leyes y energías increadas, y quien, como el bien supremo y meta última de todas las cosas, es buscado y deseado por todas las cosas en su medida y manera. He aquí una unidad que no destruye sino que más bien mantiene la diversidad, y una diversidad que no existe a expensas de la unidad sino que más bien la revela en sus riquezas. En virtud de esta unidad el mundo puede, metafóricamente, ser llamado un organismo en el que todas las partes están conectadas las unas con las otras y se influyen unas a otras recíprocamente. El cielo y la tierra, el hombre y el animal, el alma y el cuerpo, la verdad y la vida, el arte y la ciencia, la religión y la moralidad, el estado y la iglesia, la familia y la sociedad, y así sucesivamente; aunque todas ellas son

distintas, no están separadas. Hay una amplia gama de conexiones entre ellas; un vínculo orgánico, o, si lo prefiere, un vínculo ético las mantiene a todas unidas.

La Escritura señala claramente [a este vínculo] cuando no solamente resume el universo bajo el nombre de cielos y tierra sino que también lo llama *ᾠναι*, esto es, un tiempo indefinido en el pasado o futuro, oculto, invisible, un eón, la eternidad, el mundo (Ecle. 1:4; 3:11); y en el Nuevo Testamento el kosmos (Juan 1:10); ta panta (1 Cor. 8:6; 15:25s.); ktisis (Mar. 10:16); aiónes (Heb. 1:2), duración, tiempo de vida, edad, mundo (cf. *seculum* en conexión con *sexus*), el período de una vida humana, el mundo, y nuestra palabra “mundo”. Las palabras *ᾠναι* y aiónes asumen la idea de que el mundo tiene duración, o edad, que una historia toma lugar en él y que culmina en una meta específica. La palabra Griega kosmos y la Latina *mundus*, por otro lado, recalcan la belleza y armonía del mundo. Y de hecho el mundo es ambas cosas. Igual como Pablo compara simultáneamente a la iglesia con un cuerpo y un edificio y habla de un templo en crecimiento (Efe. 2:21) y Pedro llama a los creyentes piedras vivas (1 Ped. 2:5), así también el mundo es tanto una historia como una obra de arte. Es un cuerpo que crece y un edificio que está siendo erigido. Se extiende en la “anchura” del espacio y se perpetúa en la “longitud” del tiempo. Ni el principio mecánico del materialismo, ni el principio dinámico del panteísmo son suficientes para explicarlo. Pero cualquier cosa que sea válido en ambos se reconoce en la doctrina del mundo tal y como las Escrituras la enseñan. Ha de ser considerado tanto horizontalmente como verticalmente. Desde las formas más inferiores de vida se esfuerza

hacia arriba, hacia donde se encuentra la luz y la vida de Dios, y al mismo tiempo se mueve hacia delante hacia un fin que glorifica a Dios. De esa manera exhibe los atributos y perfecciones de Dios, en principio ya en el comienzo, en un grado creciente a medida que se desarrolla, y de manera perfecta al final de las edades.

Agustín, el padre de la iglesia que más profundamente entendió estas ideas, también presentó el informe más elaborado de ellas. En *La Ciudad de Dios (de civitate Dei)* ofrece una filosofía Cristiana de la historia, demuestra cómo la cosmovisión Cristiana encuentra su verdad y prueba en la historia, y bosqueja el origen y esencia de la ciudad celestial (*civitas coelestis*), tanto en su desarrollo como su relación con la ciudad terrenal (*civitas terrena*), en su fin lo mismo que su meta.<sup>107</sup> Pero al mismo tiempo incluye en ella una explicación del universo como una armonía espléndida. En Agustín el mundo es una unidad. El universo deriva su nombre de la palabra “unidad.”<sup>108</sup> Sin embargo esa unidad no es una uniformidad sino una diversidad infinitamente variada.<sup>109</sup> Pues Dios es el ser supremo: supremamente verdadero, supremamente bueno, y supremamente bello. Por esa razón Él creó muchas criaturas que en varios grados participan de su ser, verdad, bondad y belleza. “A algunas cosas les dio más del ser y a otras menos y de esta manera dispuso un orden de naturalezas en una jerarquía del ser.”<sup>110</sup> Apelando al Libro de Sabiduría (“has dispuesto todas las

cosas por medida, número y peso,” 11:20), Agustín declara que todas las cosas son distintas en modo, especie, número, grado y orden. Y precisamente por estas cualidades ellas producen el mundo, ese universo, en el que Dios, en su buena voluntad, distribuye cosas buenas, y que por esa razón es una manifestación de sus perfecciones.<sup>111</sup> Pues toda esa diversidad solamente puede ser atribuida a Dios, no a los méritos de sus criaturas. “No hay naturaleza incluso entre la más pequeña e inferior de las bestias que Él no haya formado... propiedades sin las cuales nada puede existir o ser concebido.”<sup>112</sup>

Esta cosmovisión ha sido la de la teología Cristiana en su integridad. El mundo es un cuerpo con muchos miembros. En las obras de los padres de la iglesia, la unidad, el orden y la armonía exhibidas en el mundo son una prueba poderosa para la existencia y unidad de Dios.<sup>113</sup> Dios es el centro y todas las criaturas están agrupadas en círculos concéntricos y en un orden jerárquico alrededor de Él.<sup>114</sup> Santo Tomás compara al mundo con la música de cuerdas perfectamente afinada cuyas armonías interpretan para nosotros la gloria y la dicha de la vida divina. “Se halla que sus

107. J. Biegler, *Die Civitas Dei des heiligen Augustinus* (Paderborn: Junfermann, 1894).

108. Agustín, *de Gen. Constr. Manich.*, I, 21.

109. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 10.

110. *Ibid.*, XII, 2.

111. Agustín, *de diversis quaestionibus octoginta*, qu. 41; *idem*, *La Divina Providencia y el Problema del Mal*, I, 19; *idem*, *El Significado Literal del Génesis*, I, 9; II, 13; *idem*, *Confesiones*, XII, 9; *idem*, *La Ciudad de Dios*, XI, 33.

112. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 15; cf. \*Scipio, *Des Aurelius Augustinus Metaphysik* (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1886), 31-80.

113. Atanasio, *Contra los Arrianos*, II, 28, 48; *idem*, *Contra los Paganos*, cap. 39.

114. Seudo Dionisio, en sus escritos, *Jerarquías Celestiales y Jerarquías Eclesiásticas*.

partes han sido dispuestas como las partes de un animal completo, las cuales se sirven las unas a las otras recíprocamente.”<sup>115</sup> “No hay punto en el universo,” dice Calvino, “en el que no se puedan discernir al menos algunos vislumbres de su gloria.”<sup>116</sup> Nada en todo el mundo es más excelente, más noble, más bello, más útil y más divino que la diversidad de sus muchos elementos, la distinción y ese orden en el que uno es más noble que otro y uno depende de otro, uno está sujeto a otro, y uno recibe obediencia de otro. De allí surgen sus muchos usos, su utilidad y beneficios para nosotros. De allí la misma bondad, gloria, sabiduría y poder de Dios resplandecen y él es revelado de manera brillante.”<sup>117</sup> Y para todos ellos el mundo es un teatro, un “espléndido espejo limpio de su gloria divina.”<sup>118</sup>

Como resultado de esta cosmovisión el Cristianismo ha vencido tanto el desprecio por la naturaleza como su deificación. En el paganismo el ser humano no se encuentra en la correcta relación con Dios y por lo tanto tampoco se encuentra en la correcta relación con el mundo.<sup>119</sup> Igualmente, en el panteísmo y en el materialismo la relación de los seres humanos con la naturaleza se encuentra fundamentalmente corrompida.

En un momento el hombre se considera él mismo como infinitamente superior a la naturaleza y cree que ya no tiene secretos para él. Al siguiente momento experimenta la naturaleza como un poder oscuro y misterioso que no entiende, cuyos enigmas no puede resolver, y de cuyo poder no puede liberarse él mismo. Se alternan el intelectualismo y el misticismo. La incredulidad le abre paso a la superstición y el materialismo se convierte en ocultismo. Pero el Cristiano mira hacia arriba y confiesa a Dios como el Creador del cielo y de la tierra. En la naturaleza y en la historia observa lo insondable de los caminos de Dios y lo inescrutable de sus juicios pero no se desespera, pues todas las cosas están sujetas al gobierno de un Dios omnipotente y de un Padre lleno de gracia y por lo tanto ayudarán para el bien de aquellos que aman a Dios. Aquí, por consiguiente, hay espacio para el amor y la admiración por la naturaleza, pero queda excluida toda deificación. Aquí el ser humano es colocado en la correcta relación con el mundo porque ha sido puesto en la correcta relación con Dios. Por esa razón también la creación es el dogma fundamental: a través de la Escritura se halla en primer plano y es la piedra angular sobre el cual descansan el Antiguo y el Nuevo Testamento.

115. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 25, art. 6; idem, *II Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1.

116. J. Calvino, *Institución*, I. v. 1. 9. *N. del E.*: La traducción es de la edición de Battles/McNeill (Philadelphia: Westminster, 1960).

117. J. Zanchius, *Opera*, III, 45.

118. Cf. también Armin Reiche, *Die künstlerischen Element in der Weltund Lebensanschauung des Gregor von Nyssa* (Jena: A. Kämpfe, 1897), 221s.; Otto Gierke, *Johannes Althusius* (Breslau: W. Koebner, 1880), 60s.; Pesch, *Die Welträthsel*, I, 135s.; M. Scheeben, *Dogmatik*, II, 94s.; J. Heinrich y K. Gutberlet, *Dogmatik*, V, 173s.

119. R. Smend, *Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 458: “El hombre Hebreo enfrenta al mundo y a la naturaleza con una soberana auto-conciencia. No tiene temor del mundo. Pero esa postura está asociada con el sentido más fuerte posible de responsabilidad. Como representante de Dios, pero sólo como tal, está a cargo del mundo. No puede seguir sus propios impulsos arbitrarios sino solo la voluntad revelada de Dios. El paganismo, por otro lado, oscila entre el abuso presuntuoso del mundo y un terror infantil ante sus poderes.”

Finalmente, esta doctrina excluye a una teología egoísta y a un falso optimismo. Ciertamente hay un elemento de verdad en la visión de que todas las cosas existen por causa del hombre, o más bien por causa de la humanidad, la iglesia de Cristo (1 Cor. 3:21-23; Rom. 8:28). Pero esa humanidad tiene su propósito último, junto con todas las otras criaturas, en la glorificación de Dios. Todas las cosas están subordinadas a ese fin. Todas las cosas operan juntas, incluso el pecado y el sufrimiento, hacia ese fin. Y el mundo se halla funcionalmente bien organizado en vista de ese fin. En el Escolasticismo algunas veces se planteaba la pregunta de si Dios podía hacer algo mejor de lo que actualmente había hecho. Abelardo dijo que no, porque la bondad de Dios requería que Él siempre deseara lo mejor, de otra manera Él sería egoísta<sup>120</sup> y Leibnitz razonó más tarde siguiendo la misma línea. Pero en Dios no podemos formular ninguna incertidumbre o preferencia. Él no escogió el mejor de entre muchos mundos posibles. Su voluntad es fija desde la eternidad. Una criatura como tal siempre puede ser concebida como mejor, más grande o más bella de lo que en realidad es, porque una criatura es contingente y capaz de desarrollo y mejoramiento. Y aún el universo, como una entidad contingente, puede ser concebido de manera diferente y mejor para nosotros los seres humanos. Santo Tomás ciertamente dijo: “el universo no puede ser mejor a causa del orden ideal atribuido a estas cosas por Dios en quien consiste el bien del universo; si algunas de estas cosas fuesen mejores, la proporción del mundo sería arruinado igual como cuando se exagera de una cuerda y la melo-

---

120. Abelardo, *Introducción a la Teología*, III, cap. 5.

día de la cítara es arruinada.” Pero también añadió: “Sin embargo, Dios podría hacer otras cosas o añadir otras cosas a las cosas que han sido hechas y ese otro universo sería mejor.”<sup>121</sup> La naturaleza de una criatura es tal que tanto en su “existencia” como en su calidad de “tal” solo se puede pensar de ella como contingente. Pero para Dios esta cuestión no existe. Este mundo es bueno porque responde al propósito que Él ha establecido para él. No es ni el mejor ni el peor, sino que es bueno porque Dios lo llamó así. Es útil porque es utilizable, no para el ser humano individual, sino para la revelación de las perfecciones de Dios. Y es también bueno para la persona que así lo considere, porque le da a conocer al Dios, y conocer a Dios es vida eterna. Lactancio, por consiguiente, habló verdaderamente cuando dijo: “El mundo fue hecho por esta razón, para que pudiéramos nacer. Por lo tanto, nacemos para que podamos conocer al Hacedor del mundo y nuestro Dios. Le conocemos para que podamos adorarlo. Le adoramos para que podamos obtener inmortalidad como recompensa por nuestras labores, dado que la adoración a Dios descansa sobre labores muy grandes. Por tanto, somos recompensados con inmortalidad para que, hechos como los ángeles, podamos servir al Padre y al Señor Altísimo por siempre y ser un reino perpetuo para Dios. Esta es la suma de todo; este es el secreto de Dios; este es el misterio del mundo.”<sup>122</sup>

---

121. T. Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 25, art. 6, ad. 3; cf. P. Lombardo, I, *Sent.*, dist. 44; Buenaventura, I, *Sent.*, qu. 44, art. 1, qu. 1-3; Hugh de St. Victor, *Sobre los Sacramentos*, II, cap. 22; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 553; P. Van Mastricht, *Theologia*, III, 6, 11; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, VI, 21.

---

122. Lactantius, *Los Institutos Divinos*, VII, 6; traducción por Sister Mary Francis McDonald, O.P., vol. 49, *Los Padres de la Iglesia* (Washington, D.C.: Catholic University Press, 1964), 488.