

UNIVERSIDAD ADVENTISTA DE CHILE  
Facultad de Teología  
Teología



**UNACH**

UNIVERSIDAD ADVENTISTA  
DE CHILE

LA FORMACIÓN MORAL EN EL SISTEMA EDUCATIVO ADVENTISTA: DE UN  
ANÁLISIS DE SUS DOCUMENTOS CURRICULARES BÁSICOS A UNA  
VERIFICACIÓN DE SU IDENTIDAD CRISTIANA

TRABAJO FINAL DE CARRERA  
Presentado en cumplimiento parcial de  
los requisitos para optar al título de  
Licenciado en Teología

Por:  
Hugo Benjamín Cerda Fuentes  
Angelo Stefano Gerardo Santorsa Riveros

Profesor:  
Eduardo Franco Silva

Chillán, 30 de junio de 2021

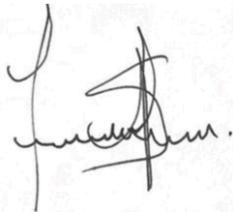


“LA FORMACIÓN MORAL EN EL SISTEMA EDUCATIVO ADVENTISTA: DE UN  
ANÁLISIS DE SUS DOCUMENTOS CURRICULARES BÁSICOS A UNA  
VERIFICACIÓN DE SU IDENTIDAD CRISTIANA”

Tesis  
presentada en cumplimiento parcial  
de los requisitos para optar al grado  
de Licenciado en Teología

Por  
Hugo Benjamín Cerda Fuentes  
Angelo Stefano Santorsa Rivero

APROBADA POR LA COMISIÓN:



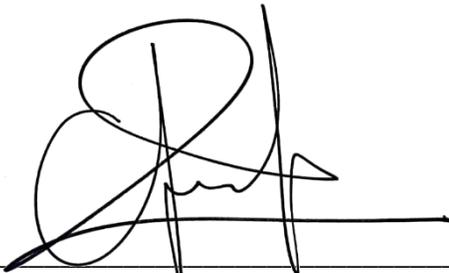
---

Lic. Yosman Córdoba Serna  
Presidente de la Comisión Examinadora  
Profesor de Biblia



---

Mg. Eduardo Franco Silva  
Profesor Guía  
Decano



---

Mg. Héctor Salazar Cayuleo (Vocal)  
Profesor de Biblia



---

Mg. Rodrigo Quezada Guzmán (Vocal)  
Secretario Académico

## RESUMEN

En esta investigación se explora cuál es la incidencia que los documentos curriculares básicos del Sistema Educativo Adventista de Chile tienen sobre su presunta identidad cristiana en cuanto a la formación ético-espiritual. En primer lugar, se establece un breve marco antropológico y teleológico cristiano a partir de la Escritura, del cual se prescriben objetivos generales de formación moral. En segundo lugar, se realiza un análisis de los postulados antropológicos y éticos, del esquema teleológico, y de los objetivos explícitos de cada uno de los documentos curriculares básicos: Las Bases Curriculares del Ministerio de Educación de Chile y el Modelo Educativo Institucional del Sistema Educativo Adventista de Chile. Por último, se realiza una comparación de los análisis de cada documento con la Biblia para verificar la presencia de un modelo de formación moral cristiano en la educación adventista chilena y para analizar posibles contradicciones con la Biblia. Además, se analiza la posibilidad de que ambos documentos coexistan sin que sea afectada la identidad cristiana del quehacer educativo adventista. Se concluye que el Modelo Educativo Adventista sostiene postulados antropológicos y éticos afines a los postulados que en este mismo estudio se extraen de la Escritura. Respecto de las Bases Curriculares, se observan semejanzas y diferencias entre sus postulados y los de la Escritura. Por un lado, los ideales de formación no se contradicen con el de la Biblia; no obstante, las diferencias entre los postulados antropológicos y éticos prescriben medios de formación esencialmente diferentes.

**Palabras clave:** Antropología, Currículum, Educación, Ética, Moral, Teleología.

## ABSTRACT

This research explores which is the incidence that the basic curricular documents of the Adventist Educational System of Chile have on its presumed Christian identity in terms of ethical-spiritual training. In the first place, is established a brief Christian anthropological and teleological framework from Scripture, from which general objectives of moral training are prescribed. In the second place, is carried out an analysis of the anthropological and ethical postulates, the teleological scheme, and the explicit objectives of each of the basic curricular documents: The Curricular Bases of the Ministry of Education of Chile and the Institutional Educational Model of the Adventist Educational System of Chile. Finally, a comparison of the analyzes of each document with the Bible is made to verify the presence of a model of moral Christian training in Chilean Adventist education and for analyzing possible contradictions with the Bible. Furthermore, is analyzed the possibility that both documents coexist without affecting the Christian identity of the Adventist educational chore. It is concluded that the Adventist Educational Model maintains anthropological and ethical postulates related to the postulates that in this same study are extracted from Scripture. Regarding the Curricular Bases, there are similarities and differences between its postulates and those of Scripture. On the one hand, the ideals of training do not contradict those of the Bible; However, the differences between anthropological and ethical postulates prescribe essentially different means of training.

**Keywords:** Anthropology, Curriculum, Education, Ethics, Moral, Theology.

## TABLA DE CONTENIDO

ÍNDICE DE TABLAS .....	vi
LISTA DE ABREVIATURAS .....	vii
Abreviatura de palabras .....	vii
Abreviaturas de libros de la Biblia.....	vii
CAPÍTULOS	
1. INTRODUCCIÓN.....	1
Trasfondo del problema .....	1
Declaración del problema .....	2
Propósito de la investigación .....	2
Justificación .....	3
Delimitaciones del estudio.....	3
Presuposiciones.....	4
Metodología .....	4
Revisión de literatura.....	4
2. DE UNA ANTROPOLOGÍA A UNA TELEOLOGÍA BÍBLICA .....	7
Constitución humana.....	7
Términos en el Antiguo Testamento.....	7
Términos en el Nuevo Testamento .....	11
Resumen.....	14
El concepto de imagen .....	15
Imagen y semejanza.....	15
Interpretaciones sobre la imagen .....	17
Imagen y gobierno representativo.....	18
Nociones de una imagen sustantiva .....	19
El concepto de gloria.....	22
Imagen y gloria: su relación.....	22
Gloria: doxa y kabod.....	23
Gloria de Dios: significados .....	23
El hombre: gloria de Dios .....	28
Cristo, imagen y gloria de Dios .....	32
Aspecto ontológico .....	32
Aspecto jerárquico .....	34
La caída y su relevancia antropológica .....	35

Libertad: presupuesto necesario para la caída. ....	36
“Seréis como Dios”: la tentación y su incidencia antropológico-constitucional. ....	41
El efecto de la caída en la naturaleza moral de la humanidad .....	44
Bidimensionalidad y esclavitud. ....	49
Pecado constitutivo y conocimiento del bien y el mal.....	51
Restauración: aspectos teleológicos.....	53
Ideal de formación .....	54
Medios de formación: imagen .....	60
Medios de formación: mayordomía.....	73
Conclusiones y prescripciones.....	75
3. ANÁLISIS DE LOS DOCUMENTOS BÁSICOS DEL CURRÍCULUM VIGENTE EN EL SISTEMA EDUCATIVO ADVENTISTA DE CHILE .....	77
Bases Curriculares.....	77
Fondo antropológico y primeras nociones éticas.....	77
Ideal de formación .....	80
Medios de formación .....	88
Objetivos prescritos .....	91
Modelo Educativo Institucional .....	92
Antropología y ética.....	93
Ideal de formación .....	96
Medios de formación .....	96
Integración de la Fe en la Enseñanza.....	101
Objetivos prescritos .....	103
4. LAS BBCC Y EL MEI: UN ANÁLISIS COMPARATIVO CON LA BIBLIA Y UNA OBSERVACIÓN DE LA VIABILIDAD DE LA COEXISTENCIA DE AMBOS DOCUMENTOS.....	107
Las Bases Curriculares y la Biblia .....	107
Antropología y ética.....	107
Teleología .....	110
Objetivos prescritos .....	113
El Modelo Educativo Institucional y la Biblia.....	115
Antropología y ética.....	115
Teleología .....	117
Objetivos prescritos .....	117
Viabilidad teórica de la coexistencia de las BBCC y del MEI. ....	119
Nivel antropológico y ético.....	119
Nivel teleológico.....	120
Nivel prescriptivo .....	121
Observaciones adicionales .....	122
5. CONCLUSIONES Y SUGERENCIAS.....	124
Conclusiones .....	124

Sugerencias .....	126
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>128</b>

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. La relación de las perspectivas de profundidad y bidimensionalidad del pecado. ....	50
Tabla 2. Patrón de la analogía entre el Antiguo y el Nuevo Pacto en 1 Co 3:1-4:6. ....	71
Tabla 3. Las etapas y estadios del desarrollo moral según Kohlberg. ....	90
Tabla 4. Objetivos Generales para Educación Media en el ámbito moral. ....	91
Tabla 5. Objetivos de Aprendizaje Transversales en la dimensión moral. ....	92
Tabla 6. Absolutos y relativos morales según Holmes. ....	94
Tabla 7. Valores del SEA y su descripción. ....	98
Tabla 8. La correcta integración bíblica al currículum según Knight. ....	101
Tabla 9. Los Esenciales Curriculares relacionados con la formación espiritual-moral y sus fundamentos. ....	104
Tabla 10. Síntesis de los objetivos de los Esenciales Curriculares. ....	104

## LISTA DE ABREVIATURAS

### Abreviatura de palabras

AT	Antiguo Testamento
BBCC	Bases Curriculares
BCN	Biblioteca del Congreso Nacional
CBA	Comentario Bíblico Adventista
CBB	Comentario Bíblico Beacon
cf.	<i>confer</i> , compárese
DDHH	Derechos Humanos
DUDH	Declaración Universal de los Derechos Humanos
ed.	editor
GFC	Guía de Formación Cívica
IASD	Iglesia Adventista del Séptimo Día
IFE	Integración de la Fe en la Enseñanza
LGE	Ley General de Educación
LXX	Septuaginta
MEI	Modelo Educativo Institucional
MINEDUC	Ministerio de Educación
NT	Nuevo Testamento
OAT	Objetivos de Aprendizaje Transversales
OC-PFC	Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana
SEA	Sistema Educativo Adventista
ss.	siguientes
TTA	Tratado de Teología Adventista del séptimo día
trad.	traductor
v., vv.	versículo, versículos

### Abreviaturas de libros de la Biblia

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
1 S	1 Samuel
2 S	2 Samuel
1 R	1 Reyes
1 Cr	1 Crónicas

2 Cr	2 Crónicas
Neh	Nehemías
Sal	Salmos
Pr	Proverbios
Ec	Eclesiastés
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Hab	Habacuc
Zac	Zacarías
Mt	Mateo
Mr	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos de los Apóstoles
Ro	Romanos
1 Co	1 Corintios
2 Co	2 Corintios
1 Ts	1 Tesalonicenses
2 Ts	2 Tesalonicenses
Tit	Tito
Ga	Gálatas
Col	Colosenses
Ef	Efesios
Fil	Filipenses
Stg	Santiago
He	Hebreos
1 Ped	1 Pedro
2 Ped	2 Pedro
1 Jn	1 Juan
Jud	Judas
Ap	Apocalipsis

# CAPÍTULO I

## INTRODUCCIÓN

### Trasfondo del problema

Una idea implícita en el hecho educativo es que el hombre es perfectible.<sup>1</sup> Esto hace necesario concebir un ideal de ser humano del que desprendan objetivos y métodos para alcanzar tal ideal, de modo que el proceso tenga una dirección definida. En este sentido, la educación es profundamente teleológica. De hecho, se definió el currículum como “un modo de plantear cuestiones sobre cómo las ideas sobre conocimiento y enseñanza están unidas a propósitos educativos particulares y, además, de ideas sobre la sociedad y el tipo de ciudadanos y padres que deseamos que la gente joven llegue a ser”.<sup>2</sup>

Por esto, se hacen necesarias proposiciones antropológicas definidas que establezcan “aquellas características del ser humano que han de determinar no sólo los fines de la educación, sino hasta cierto punto también los medios, pues de la naturaleza del hombre y de sus inclinaciones derivan no sólo lo que puede y debe hacerse con ellas, sino hasta el modo de lograrlo”.<sup>3</sup> En consecuencia, “hay tantos sistemas pedagógicos como sistemas antropológicos; a cada nueva idea de hombre que se suscita, aparece luego también una nueva propuesta educativa”.<sup>4</sup>

En este punto, bien señala José Luis Dell’Ordine que, aunque el hombre pueda

---

<sup>1</sup> Octavi Fullat, *Filosofía de la educación* (Madrid: Síntesis, 2010), 39.

<sup>2</sup> M. F. D. Young, “Knowledge, learning and the curriculum of the future”. *British Educational Research Journal*, 25 (1999), 463 citado en Antonio Bolívar, *Didáctica y Currículum: de la modernidad a la posmodernidad* (Málaga: Aljibe, 2008), 133.

<sup>3</sup> Jean-Henri Bouché Peris et al., *Antropología de la educación* (Madrid: Síntesis, 2010), 19-20.

<sup>4</sup> Bouché, *Antropología de la educación*, 90.

percibirse perfectible, tropieza al proponerse ideales de perfección. Solo la revelación de Dios “da las claves que permiten comprenderse... y descubre que la perfección humana se realiza en Cristo”.<sup>5</sup> Por lo tanto, una educación cristiana requiere ser coherente con una antropología bíblica para adquirir tal nombre. No obstante, George Knight declara que “a menudo la educación cristiana no ha sido edificada deliberadamente sobre una filosofía cristiana distintiva. Como resultado, muchas escuelas cristianas solo han logrado ofrecer algo menos que educación cristiana, frustrando así el propósito de su existencia”.<sup>6</sup>

### **Declaración del problema**

El currículum implementado en el sistema educativo adventista se ha de configurar a raíz de dos documentos curriculares básicos: El Modelo Educativo Institucional del Sistema Educativo Adventista (MEI-SEA) y las Bases Curriculares del Ministerio de Educación de Chile. Esto, en referencia al trasfondo planteado, suscita cinco preguntas: ¿Las proposiciones antropológicas de ambos documentos están en armonía con la Escritura? ¿Hay coincidencia entre el paradigma teleológico bíblico y el paradigma teleológico de ambos documentos? ¿Los objetivos planteados en ambos documentos contribuyen con los objetivos que se desprenden de la Escritura? ¿Cómo afectan ambos documentos la presunta identidad cristiana del Sistema Educativo Adventista? Si las respuestas a estas preguntas son, en algún nivel, positivas para un documento y negativas para otro, ¿hay interferencia entre ambos documentos de modo que se afecte la presunta identidad cristiana del SEA?

### **Propósito de la investigación**

El propósito principal de esta investigación es verificar que los documentos

---

<sup>5</sup> José Luis Dell’Ordine, *Antropología cristiana: formar en Cristo* (Santa Fe: El Cid Editor, 2005), 11.

<sup>6</sup> George R Knight, *Filosofía y Educación: una introducción a la perspectiva cristiana* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2015), 174.

curriculares básicos del sistema educativo adventista armonicen con su presunta identidad cristiana. De ahí se desprenden tres propósitos secundarios. Primero, establecer proposiciones bíblicas relativas a la naturaleza humana y al propósito de su existencia. Segundo, verificar si los postulados filosóficos y los objetivos de los documentos curriculares básicos del sistema educativo adventista están en armonía con la perspectiva bíblica. Tercero, observar si y hasta qué punto hay conflicto entre los documentos.

### **Justificación**

Una revisión de las bases filosóficas del currículum, a modo de diagnóstico, contribuye a velar por la mantención y desarrollo del correcto quehacer educativo. Esto es necesario para que las instituciones educativas adventistas cumplan el propósito por el que fueron establecidas.

### **Delimitaciones del estudio**

En primer lugar, este estudio considera solamente el Sistema Educativo Adventista de Chile en cuanto a la educación formal. En segundo lugar, si bien los elementos filosóficos relacionados a la educación abarcan cuestiones metafísicas (dentro de las cuales se halla la antropología filosófica), epistemológicas y axiológicas, este estudio se centra en los aspectos antropológico y ético. Los demás elementos filosóficos serán tratados solo en la medida que incidan en la comprensión de la naturaleza y propósito del hombre y en los medios formativos que de ello deriven. En tercer lugar, el análisis de los documentos se centrará en lo que en ellos mismos se definan como aspecto ético-moral de la formación. Finalmente, la verificación del currículum se limitará a los objetivos y contenidos expresados en los documentos curriculares básicos y oficiales. Esto excluye el currículum configurado en los niveles de Proyecto Curricular Institucional y Proyecto Curricular de Aula.

## **Presuposiciones**

Este estudio presupone que la Biblia es la Palabra inspirada de Dios. Por lo tanto, sus declaraciones se consideran como verdaderas y sus relatos como hechos históricos. Se hace hincapié en la veracidad histórica de los relatos de la Creación y la Caída (Gn 1-3). Por esta razón, las proposiciones que derivan de estos registros históricos y las interpretaciones que de ellos hace la propia Escritura son consideradas verdades antropológicas en toda la extensión de sus consecuencias lógicas.

## **Metodología**

En general, esta investigación es de índole documental. En el capítulo 2 se buscará responder bíblicamente a las cuestiones antropológicas que inciden en el establecimiento de los objetivos y contenidos curriculares; es decir, los ideales y medios de formación. Para esto, se estudiará la revelación bíblica. Con ayuda de bibliografía teológica, se examinarán los textos más relevantes acerca del ser humano a fin de sustentar proposiciones antropológicas y teleológicas básicas.

En el capítulo 3 se analizarán las posturas antropológicas y teleológicas que plantean las Bases Curriculares del Ministerio de Educación de Chile y el Modelo Educativo Institucional del Sistema Educativo Adventista. También se revisarán los objetivos explícitos de cada documento que se relacionen con la formación ético-moral.

En el capítulo 4 se compararán las posturas antropológicas y éticas y los objetivos generales de cada documento con las conclusiones del capítulo 2. También se verificará teóricamente, a la luz de la primera comparación, la incidencia de estos documentos en la identidad cristiana del Sistema Educativo Adventista.

## **Revisión de literatura.**

La bibliografía considerada para esta investigación abarca tres ámbitos. En primer lugar, se consultó bibliografía sobre filosofía y teoría de la educación que plantea las cuestiones filosófico-antropológicas fundamentales incidentes en el hecho educativo. Esto, principalmente para plantear el trasfondo del problema. Destacan Octavi Fullat, con su *Filosofía de la educación*, Jean-Henri Bouché Peris, con su *Antropología de la educación* y Antonio Bolívar, con *Didáctica y Currículum: de la modernidad a la posmodernidad*. Para los mismos temas, desde una perspectiva cristiana adventista, se consultó a George R. Knight con su *Filosofía y educación*.

En segundo lugar, se revisará bibliografía teológica relativa a la naturaleza del hombre y su propósito. Entre las obras más generales destacan las teologías sistemáticas de Louis Berkhof, Wolfhart Pannenberg, Millard Erickson, y Wayne Grudem. Asimismo, el *Tratado de Teología Adventista de séptimo día*. También, por su estructura sistemática, destacan la obra de William Dyrness, *Temas teológicos del Antiguo Testamento* y la de Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*. De tipo más particular, enfocados a la antropología bíblica, son las obras *Antropología del Antiguo Testamento*, de Hans Walter Wolff, *Imagen de Dios*, de Juan Luis Ruiz de la Peña, *El hombre*, de Jürgen Moltmann, *Antropología cristiana*, de José Luis Dell'Ordine y *De la antropología a la cristología*, de la Facultad Adventista de Teología Collonges-sous-Selève (Francia). Se añade la relevancia de *Comentarios*, *Diccionarios* y trabajos teológicos respecto de libros y pasajes particulares de la Biblia, para dar mayor precisión crítica a la sistematización de los textos.

En tercer lugar, se estudiarán los documentos curriculares básicos del Sistema Educativo Adventista. Es decir, *Las Bases Curriculares* del MINEDUC y el *Modelo Educativo Institucional*. Se añade el estudio de documentos periféricos que propician la

interpretación de los curriculares. En torno a las Bases Curriculares se consultarán la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, la *Ley General de Educación*, la *Guía de Formación Cívica* de la Biblioteca del Congreso Nacional y las *Orientaciones Curriculares para el Plan de Formación Ciudadana* del MINEDUC. Se suman fuentes secundarias que se refieren al texto central o ayudan a su interpretación. En torno al *Modelo Educativo Institucional* se estudiará principalmente la obra de George Knight *Filosofía y educación*, dado que el mismo MEI afirma basar su esquema filosófico en aquella obra.

## CAPÍTULO II

### DE UNA ANTROPOLOGÍA A UNA TELEOLOGÍA BÍBLICA

#### Constitución humana

Bajo el título *constitución* suele estudiarse lo que el hombre es de la totalidad a las partes; cuál es la información que la Escritura entrega sobre los elementos básicos que lo componen. En otras palabras, qué se entiende con la declaración: “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente” (Gn 2:7). Para abordar su estudio se analizarán los términos hebreos *basar*, *néfesh* y *ruah*, y los términos griegos *pneuma*, *sárx*, *soma* y *psyché*.

#### Términos en el Antiguo Testamento

##### **Basar**

La traducción básica de *basar* es “carne”. Se refiere tanto a la carne de un animal como la de un ser humano, vivo o muerto (Nm 8:7; Ex 29:14). “La carne es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica”;<sup>7</sup> su significado es próximo al de *cuerpo*. Ahora bien, cuando *basar* es usado para definir al ser humano viviente, adquiere significados más amplios.

*Significado holístico:* Define al ser completo. Se percibe en que *basar* puede ser usado como pronombre (Sal 56:5-12: la “carne” del v. 5 es el “hombre” del v. 12; cf. Job 34:15; Jr 17:5).<sup>8</sup> También participa en operaciones psíquicas (Gn 43:30; Pr. 23:16).<sup>9</sup> Esto se percibe con

---

<sup>7</sup> Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (España: Sal Terrae, 1998), 20.

<sup>8</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 20-21.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 23.

fuerza en el campo semántico de *leb* (corazón); siendo un órgano, aparece como “el verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen y desde donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas y cognitivas”.<sup>10</sup>

*Significado de parentesco:* en Gn 2:23-24 y Lv 18:6 la mujer consanguínea es llamada “carne” de su pariente. José es llamado “carne de sus hermanos” (Gn 37:27).

*Significado de sociabilidad:* La expresión *Kol basar* (toda carne), a la luz de lo anterior, tiende a expresar solidaridad y sociabilidad.<sup>11</sup>

*La carne como debilidad:* “la designación del hombre como carne sugiere a menudo los matices de debilidad –no sólo física, sino también moral- fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana”;<sup>12</sup> Gn 6:12, Is 40:6 y Sal 78:39 advierten sobre la corruptibilidad de los seres humanos en los sentidos biológico y ético.<sup>13</sup> Cabe decir que no se percibe la idea dualista de la carne como principio del mal.<sup>14</sup> En este sentido, la carne actúa como asiento de las imperfecciones morales del ser, pero no como su principio.

## **Néfesh**

El sentido primario de *néfesh* remite a lo orgánico. Significó garganta, el órgano de la respiración (Jn 2:6; Sal 69:2; 105.18). Y, por metonimia, se usa también para la respiración misma (1 R 17:21; 2 S 16:14).<sup>15</sup> Además, la garganta es aquel órgano por donde pasan los

---

<sup>10</sup> Georges Pidoux, *L 'homme dans l' Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris: 1953), 25 en Ruiz, *Imagen de Dios*, 23-24.

<sup>11</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 20, 21.

<sup>12</sup> *Íbid*, 21.

<sup>13</sup> *Íbid*, 21.

<sup>14</sup> Josef Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966), 77 y Othmar Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967), 53 Ruiz, *Imagen de Dios*, 21.

<sup>15</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 22.

elementos vitales para la existencia, como los son el agua, la comida y el aire.<sup>16</sup> A partir de esto, deriva en significar un principio vital (cf. Dt 12:23; Pr 8:35-36).<sup>17</sup> Éste está presente en animales y, mayormente, en personas (Lv 23:30; 1 S. 18:1; Job 16:4).

Luego adquiere una significancia psicológica. Juan L. Ruiz de la Peña señala que “la *néfesh* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que con este término se puede significar lo que hoy llamaríamos la *personalidad*”.<sup>18</sup> En Ex 23:9 se usa *néfesh* para referirse al aspecto psicológico de las personas; es la condición o disposición psicológica – hasta emocional – del extranjero.<sup>19</sup>

Ahora bien, *néfesh* llega a describir al hombre completo. En Gn 2:7 el hombre, suma del cuerpo material formado del polvo y el aliento de vida proporcionado por Dios, es *néfesh hayyah*: ser viviente; el ser completo animado<sup>20</sup>. “La *néfesh* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica”;<sup>21</sup> se la puede apreciar sintiendo hambre y sed (Pr 25:25; 27:7; Is 19:8).<sup>22</sup> Es el hombre revistiendo “la forma de la indigencia y el deseo”.<sup>23</sup> Así, “la *néfesh* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad (Is 29:8; Nm 11:6; Is 55:2)”.<sup>24</sup>

De esta manera, *néfesh* llega a usarse como pronombre personal.<sup>25</sup> Gn 12:13 dice:

---

<sup>16</sup> Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. Severiano Talavero Tovar (Salamanca: Sígueme, 1975), 26, 27.

<sup>17</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 22.

<sup>18</sup> *Ibid*, 22.

<sup>19</sup> *Ibid*, 22.

<sup>20</sup> Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, trad. Gilberto Canal Marcos (Madrid: Sal Terrae, 1996), 200.

<sup>21</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 22.

<sup>22</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 200; Ruiz, *Imagen de Dios*, 22.

<sup>23</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 200.

<sup>24</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 22.

<sup>25</sup> Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 41.

“Ahora, pues, di que eres mi hermana, para que me vaya bien por causa tuya, y viva mi alma (*néfesh*) por causa de ti”. En este pasaje Abraham le habla a Saray, su mujer, queriendo salvar su propia vida por medio de ella. La expresión “y viva mi *néfesh*” bien podría traducirse “y viva **yo**”, pues el énfasis está en la integridad total de Abraham.

## **Ruah**

El significado básico de *ruah* es viento, brisa o aire. Wolff observa que este fenómeno meteorológico la mayoría de las veces es un aire en movimiento cuya causa es Dios (Ex 10:13, 19; Gn 8:1; Nm 11:31).<sup>26</sup> *Ruah* se distingue de *néfesh* en que el primero es una fuerza creadora no inherente al ser humano, mientras que la segunda hace referencia a lo animado por esa fuerza.<sup>27</sup> Wolfhart Pannenberg observa que, mientras que *néfesh* – dada la caducidad de la *basar* humana – desea (cf. Sal 42:2-4), Dios provee el *ruah* para sustentar, animar y vitalizar el ser (Is 42:5).<sup>28</sup> En ese sentido, aunque no es inherente, sigue siendo constitutivo; esto realza la dependencia humana del sustento divino.

Por otro lado, *ruah* también define un elemento psicológico del hombre. El alma no solo desea el sustento físico, sino también a Dios y su Palabra (Sal 42:2-4; 63:1-6). En este sentido, el *ruah* constitutivo se considera como un don que distingue al ser humano como abierto a la comunicación con el Ser divino.<sup>29</sup>

Por último, existe una contraposición entre los términos *basar-ruah* (Is 31:3), pero “no reproduce la oposición dualista entre lo material y lo inmaterial; expresa más bien la dialéctica entre la finitud y limitación de la criatura y el poder omnímodo de Dios soberano y creador”.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 53, 54.

<sup>27</sup> *Íbid*, 57.

<sup>28</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 200.

<sup>29</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 24, 25.

<sup>30</sup> Othmar Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk,

## Términos en el Nuevo Testamento

### **Pneuma**

El término *pneuma* es esencialmente similar a *ruah*. Por lo tanto, como *ruah* y *néfesh* suelen ser equivalentes, también *pneuma* y *psyché*.<sup>31</sup> En primer lugar, *pneuma* señala al hombre completo. No es estrictamente un “principio elevado, un órgano especialmente espiritual”, sino simplemente el yo.<sup>32</sup> Se usa como un pronombre personal (1 Co 16:18; 2 Co 2:13; Ga 6:18; Fil 4:23).<sup>33</sup>

En segundo lugar, parece designar al ser pensante o conocedor.<sup>34</sup> En Ro 8:16 aparece el Espíritu de Dios comunicando un testimonio a nuestro espíritu (*pneuma*). En 1 Co 5:3 el *pneuma* es la plasmación de la razón juiciosa de Pablo en la carta,<sup>35</sup> de modo que *pneuma* expresa también una facultad lógica ético-moral (2 Co 2:15).

En vista de esto último, es interesante que, como *ruah*, *pneuma* supone un don de Dios no inherente al ser humano, por el cual Dios se comunica con sus criaturas humanas.<sup>36</sup> En esa línea, bien puede decirse que Dios, hablando, configura la lógica ética del hombre (cf. 2 Co 2:12-15).

### **Sárx**

La similitud de *sárx* y *basar* se percibe en que en la LXX la primera es la traducción común de la segunda.<sup>37</sup> En primer lugar, designa a la persona completa. Incluso puede

---

1967), 46s en Ruiz, *Imagen de Dios*, 24, 25.

<sup>31</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 72.

<sup>32</sup> Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Víctor A. Martínez de Lopera (Salamanca: Sígueme, 2001), 261.

<sup>33</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 72.

<sup>34</sup> Bultmann, *teología del Nuevo Testamento*, 261.

<sup>35</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 72.

<sup>36</sup> *Ibid*, 72.

<sup>37</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 72.

funcionar como un pronombre personal (Ro 7:18; 2 Co 7:5).<sup>38</sup>

Por otro lado, como *basar*, *sárx* señala “la naturaleza humana, el hombre en su condición nativa, la esfera de lo constitutivamente débil y caducable” (Ro 6:19).<sup>39</sup> Ahora bien, Ruiz observa que Pablo distingue la debilidad biológica en cuanto hombre natural de la debilidad ética en cuanto ser pecador. En general, para el primero usa la expresión *en sarkí* y para el segundo *kata sarka* (2 Co 10:3).<sup>40</sup> Ga 2:20 y Fil 1:22 se refieren a la vida terrena, mientras Ro 7:18 y 8:6, al hombre pecador.

En todo caso, cabe decir que *sárx* no es mala en sí misma; es mala en la medida en que se usa la carne como fundación para las decisiones. Por ejemplo, en textos como Ga 2:20, Fil 1:22 y He 5:7 *sárx* alude a la vida terrena de la persona, no en una condición pecaminosa, sino honrosa y agradable a Dios.<sup>41</sup>

Por último, la debilidad biológica y ética, por cuanto universal, le da a *sárx* un uso expresivo de solidaridad (1:3; 4:1; 9:3; 1 Co. 10:18; Ga 4:23, 29).<sup>42</sup> Así, la expresión *pasa sárx* es equivalente a la hebrea *kol-basar* (Ro. 3:20; 1 Co. 1:29; Ga 2:16).<sup>43</sup>

## Sóma

*Soma* en su sentido básico y popular es “cuerpo”. El *soma* no es algo que cuelga del ser humano, sino que está intrínsecamente relacionado con todos los demás elementos que componen al hombre viviente.<sup>44</sup> En la LXX *soma* denota al hombre en su totalidad, faltando la intención helénica de dualismo o de reducir la esfera de significado de *soma* como a un

---

<sup>38</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 73.

<sup>39</sup> *Ibid*, 72, 73.

<sup>40</sup> *Ibid*, 73.

<sup>41</sup> *Ibid*, 73.

<sup>42</sup> *Ibid*, 73.

<sup>43</sup> *Ibid*, 73.

<sup>44</sup> Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 248.

organismo cerrado en sí mismo,<sup>45</sup> o la escena del alma aprisionada en el cuerpo.<sup>46</sup> El uso neotestamentario es igual.<sup>47</sup> El hombre no tiene un *soma*, sino que es un *soma*<sup>48</sup>, de modo que suele traducirse como “persona”, “personalidad” o aun “individualidad”.<sup>49</sup>

En Pablo, no se encuentra una sistematización antropológica, sino más bien hereda la concepción hebrea del AT sobre la constitución humana. La coordinación de *pneuma*, *psyché* y *soma* en 1 Ts 5:23 no señala una constitución tricotómica. Más bien, es el típico uso literario hebreo para designar a la persona completa, intentando agotar los términos más relevantes para considerar a la persona en todos sus aspectos (cf. 6:5; Sal 16:9-10).<sup>50</sup>

Tampoco existe la idea del *soma* como principio de la maldad, sino que *soma*, al igual que *basar*, es el lugar donde se expresan las decisiones humanas, buenas o malas. Podemos deshonorar a Cristo con nuestro cuerpo (1 Co 6:15) o glorificar a Dios en nuestros cuerpos (1 Co 6:20).

## **Psyché**

Se afirma que de las 37 veces que *psyché* aparece en los sinópticos, muchas adjudican un uso equivalente a *néfesh*.<sup>51</sup> Isaías habló de la aflicción de la *néfesh* del Mesías, y luego Jesús habló de entregar su *psyché* (Is 53:11; Mr 10:45). En la misma línea, en Jeremías se ofrece descanso para la *néfesh*, mientras que Jesús ofreció descanso para la *psyché* (Jr 6:10; Mt 11:29)<sup>52</sup>. Algo similar ocurre entre Sal 42:6 y Mt 26:38.

---

<sup>45</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 69.

<sup>46</sup> Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 256.

<sup>47</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 68.

<sup>48</sup> Bultmann, *teología del Nuevo Testamento*, 248.

<sup>49</sup> Schweizer, en Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933ss), 7:1063 citado en Ruiz, *Imagen de Dios*, 74-75.

<sup>50</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 71

<sup>51</sup> Ceslas Spicq, *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testament* (Roma: Paoline, 1969), 206ss y W. Mork, *Sentido bíblico del hombre* (Madrid, 1970), 66 en Ruiz, *Imagen de Dios*, 63.

<sup>52</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 65.

De esto se deduce que, *psyché*, como *néfesh*, también señala la totalidad del hombre; aparece como “una vida contemplada como unidad indivisible (Mc 8:35; Mt 16:25; Lc 9:24; Mt 10:39; Lc 17:33; Jn 12:25).<sup>53</sup> En Lc 12:16-20 *psyché* designa indistintamente al yo (v. 19) y la vida (v. 20); como la *néfesh* (cf. Ec 3:13; Job 27:8), la *psyché* come, bebe o es tomada.<sup>54</sup> En Mc 3:4 *psyché* “significa, por sinécdoque [cuya parte más evidente es la corpórea], un hombre, una persona”.<sup>55</sup> Por otro lado, donde Mc 13:13 usa el pronombre *autous*, Lc 21:19 usa *psychás*.<sup>56</sup> Mt 6:25 (= Lc 12:22-23) con los vv. 26 y 30 también evidencian el uso pronominal de *psyché*.<sup>57</sup>

Se suele abogar por el dualismo a partir de Mt 10:28 (= Lc 12:4-5). No obstante, Ruiz observa que la sentencia del hombre como pudiendo matar solo el cuerpo y no el alma no habla de una dualidad. Más bien expresa, en una perspectiva escatológica, que el único capaz de matar perpetuamente es Dios.<sup>58</sup> Esto es evidente en el paralelo de Lc. Allí el autor

deja caer el binomio *psyché-soma*, reteniendo la expresión “matar el *soma*” y omitiendo la expresión paralela “matar el *psyché*”, seguramente porque a los destinatarios de este evangelio, que entenderían por *psyché* el concepto helénico de *alma*, les sería sumamente difícil captar la idea original de la sentencia, al resultarles incomprensible el giro “matar el alma”.<sup>59</sup>

### Resumen

En general, tantos los términos hebreos como griegos son intercambiables, lo que enfatiza la unidad psicosomática del ser. Por otro lado, cada uno – carne, cuerpo, alma y espíritu – tiende a enfatizar distintos aspectos del hombre, por lo que sugieren una distinción

---

<sup>53</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 63.

<sup>54</sup> Gerhard Dautzenberg, *Psyché. Sein Leben bewahren* (München: Kösel, 1966), 90 en Ruiz, *Imagen de Dios*, 65.

<sup>55</sup> Dautzenberg, *Psyché. Sein Leben bewahren*, 161 en Ruiz, *Imagen de Dios*, 65.

<sup>56</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 66.

<sup>57</sup> Dautzenberg, *Psyché. Sein Leben bewahren*, 92-94 en Ruiz, *Imagen de Dios*, 66-67.

<sup>58</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 68.

<sup>59</sup> *Íbid*, 69.

de dimensiones; particularmente de lo interno a lo externo. Por otro lado, la participación de los diferentes términos en actividades internas y externas muestra una comunicabilidad de las dimensiones.

El pensamiento antropológico bíblico – a pesar de la resignificación que el pensamiento de Filón de Alejandría o los gnósticos platónicos pudieran achacarle a los términos – no es dualista o dicotómico, aunque tampoco monista. Más bien, la Biblia contiene “una antropología sintética, *integracionista* u *holista*, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psicoorgánica”.<sup>60</sup>

## **El concepto de imagen**

### **Imagen y semejanza**

Aunque lo constitutivo sugiere moralidad en el hombre, se verá que en la declaración de Gn 1:26 esto se percibe con mayor fuerza. Dios dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”. En la historia, los teólogos han intentado vislumbrar el significado de esta declaración, por lo que han surgido varias interpretaciones.

La primera disyuntiva gira en torno a la relación de los términos “imagen” y “semejanza”. Algunos, siguiendo la tradición interpretativa de Ireneo de Lyon, han concluido que cada palabra enfatiza elementos diferentes del hombre.<sup>61</sup> No obstante, actualmente se

---

<sup>60</sup> Heino Sonnemans, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung* (Freiburg: Herder, 1984), 319s en Ruiz, *Imagen de Dios*, 23.

<sup>61</sup> Millard Erickson informa que particularmente se siguió esta línea en la teología escolástica. Se consideraba que la imagen consistía en los atributos naturales de Dios (razón y voluntad) y “semejanza” en los atributos sobrenaturales (moralidad). Además, se concluía que la semejanza a Dios se había perdido en la caída, mientras que la imagen permanecía intacta. Esto abrió la posibilidad a la teología racional o natural que se da en el sistema teológico católico. [Millard J. Erickson, *Teología sistemática*, trad. Beatriz Fernández (Barcelona: Clie, 2008), 518-519].

Agustín sostuvo que imagen se refiere al intelecto y semejanza al alma. Bellarmino opinó que la primera

percibe el consenso, al menos en el ala protestante, de que los términos son intercambiables.

Martín Lutero advirtió que imagen y semejanza expresan lo mismo, arguyendo que la presencia de ambas palabras responde a la práctica hebrea del paralelismo.<sup>62</sup> Pannenberg opina que no hay distinción entre צֶלֶם [*tselem*: imagen] y דְּמוּת [*d'mut*: semejanza].<sup>63</sup> En Gn 1:27 y 9:6 solo se usa *tselem* y en 5:1 solo *d'mut*.<sup>64</sup> “Esto, y el hecho de que en otros contextos los dos términos tienen el mismo sentido, nos lleva a concluir que cuando se usan los dos en un mismo pasaje, como en Gn 1:26, es por cuestión de estilo y efecto literario”.<sup>65</sup> Lo mismo opina Louis Berkhof.<sup>66</sup> Y Wayne Grudem concluye que *ambas* palabras “se refieren a algo similar, pero no idéntico a aquello que representa”.<sup>67</sup>

Ahora bien, Richard Davidson observa una diferencia de énfasis en la semántica de los términos. Por un lado, la etimología y las 17 ocurrencias en el AT de *tselem* indican que la palabra “siempre se refiere a una imagen física/material, con cuerpo formado”,<sup>68</sup> de modo que “la imagen de Dios yace en la naturaleza corporal del hombre”.<sup>69</sup> Por otro lado, *d'mut* es un sustantivo abstracto. Aunque ocasionalmente se refiere a objetos materiales, “generalmente se

---

consiste en los dones naturales y la segunda en lo sobrenatural añadido al hombre. Otros dijeron que imagen era lo innato y semejanza la conformidad a Dios adquirida [Louis Berkhof, *Teología sistemática*, trad. Felipe Delgado Crotés (Grand Rapids: Desafío, 2002), 242-243].

<sup>62</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 519.

<sup>63</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 219

<sup>64</sup> Berkhof observa que ocurre lo mismo en el NT. “En 1 Co. 11:7 se usa ‘imagen’ y ‘gloria’, en Col. 3:10 nada más ‘imagen’, y en Stg. 3:9 nada más ‘semejanza’” [Berkhof, *Teología sistemática*, 240].

<sup>65</sup> Merrill F. Unger y William White, eds., “estatua; *tselem*”, *Vine. Diccionario expositivo de las palabras del antiguo y nuevo testamento exhaustivo*, trad. Guillermo Cook (Costa Rica: Caribe, Inc., 1999), 180; Moisés Chávez, *Diccionario de hebreo bíblico* (México: Editorial Mundo Hispano, 1997), 142.

<sup>66</sup> Berkhof, *Teología sistemática*, 240.

<sup>67</sup> Wayne Grudem, *Teología Sistemática* (Miami: Editorial Vida, 1999), 463.

<sup>68</sup> Bruce K. Waltke, *An Old Testament Exegetical Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), 215 citado en Richard Davidson, *La naturaleza del ser humano en los orígenes: Génesis 1-11*, trad. Joel Iparraguirre (Valencia: Fortaleza, 2019), 5

<sup>69</sup> John Goldingay, *Old Testament Theology: Israel's Gospel*, vol. 1. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 102, 103 citado en Davidson, *La naturaleza del ser humano en los orígenes: Génesis 1-11*, 5-6.

usa para significar la ‘apariencia’, la ‘similitud’ o la ‘analogía’ de los rasgos no físicos”.<sup>70</sup> Así, “aunque poseen rasgos semánticos superpuestos, en su yuxtaposición en el versículo 26 parecen enfatizar los aspectos concretos y abstractos del ser humano respectivamente”.<sup>71</sup>

Esta diferenciación de términos no es igual a la que hizo Ireneo y la escolástica. Más bien, responde a la doble dimensión del hombre que luego expresarían *basar* y *néfesh*. De este modo, la fórmula *tselem-d’mut* es análoga a la fórmula *basar-néfesh*. La primera aparece como una descripción de la segunda.<sup>72</sup> Este abordaje no contradice la sinonimia observada por los otros autores. Así como *basar* y *néfesh* – con base en la naturaleza psicósomática u holística del hombre – son intercambiables, también lo pueden ser *tselem* y *d’mut*.

#### Interpretaciones sobre la imagen

Asumida la intercambiabilidad de los términos, aún queda responder en qué sentido el hombre se parece a Dios. Si bien las interpretaciones son tantas como minucioso sea el intérprete, Millard Erickson las agrupa en tres corrientes o perspectivas generales:<sup>73</sup>

- **Imagen sustantiva:** Se interpreta que la imagen son *cualidades* intrínsecas al hombre; físicas, psicológicas y/o espirituales. Si bien hay diferencias de opinión sobre cuáles son estas cualidades, los puntos de vista sustantivos concuerdan en que el *locus* de la imagen está en el hombre. A esta interpretación se objeta que Génesis no menciona explícitamente ninguna cualidad humana. Por esta razón, los teólogos han impuesto significados no necesariamente bíblicos al término.

---

<sup>70</sup> David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 20003), 17-26 citado en Davidson, *La naturaleza del ser humano en los orígenes: Génesis 1-11*, 6.

<sup>71</sup> Davidson, *La naturaleza del ser humano en los orígenes: Génesis*, 6.

<sup>72</sup> Berkhof sugiere que la idea “imagen de Dios” señala que el hombre es creado para estar en relación con Dios [Berkhof, *Teología sistemática*, 238]. En esa línea, también puede verse implicada la “apertura a Dios” que Ruiz adjudica a *ruah*.

<sup>73</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 516-528.

- **Imagen relacional:** Se interpreta que la imagen es la experiencia de la *relación* entre el hombre y Dios y entre dos o más seres humanos. A esta perspectiva se le pregunta: ¿Qué tienen los humanos que les permite relacionarse? La objeción más fuerte al punto de vista relacional es que los seres humanos necesitan cualidades para que haya relación (razón, cuerpo, etc.).
- **Imagen funcional:** Se interpreta que la imagen es algo que el ser humano *hace*; mayormente con énfasis en la potestad sobre la creación. A esta perspectiva se objeta que, si bien la narración de Génesis evidentemente plantea una relación entre el hombre a imagen de Dios y su función de señorear, la estructura del texto sugiere que son elementos distintos. “Hagamos al hombre” y “tenga potestad” son dos expresiones exhortativas distintas.

#### Imagen y gobierno representativo

Es probable que la expresión “imagen” en Génesis guarde relación con el significado que se le daba en el antiguo Cercano Oriente. En aquella época, los reyes instalaban – en los territorios en los que no se hacían presente personalmente – una imagen suya para denotar su autoridad en aquel lugar.<sup>74</sup> También, asumiendo una dimensión religiosa, se aplicó el término a humanos. “Desde el siglo XVII a. C”, en Egipto, se “contempla y celebra al rey como imagen de Dios”;<sup>75</sup> “faraón era la ‘imagen viviente’ de Amón Ra”<sup>76</sup> en la Tierra.

Por lo tanto, aunque sin apresurarse a una exclusiva identificación de corte funcional, cabe observar que la idea del ser humano a imagen de Dios señala su rol como representante

---

<sup>74</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 219.

<sup>75</sup> Hans-Joachim Kraus, *Los Salmos. Sal. 1-59*, vol 1, trad. Constantino Ruiz-Garrido (Salamanca: Sígueme, 1993), 292-293.

<sup>76</sup> Aecio E. Cairus, “Hombre”, en *Tratado de teología adventista (TTA)*, ed. Raoul Dederen (Buenos Aires: Asociación Casa Editoria Sudamericana), 236.

de Dios sobre la creación.<sup>77</sup> Berkhof opina que el hombre, por ser imagen de Dios, es superior a las demás criaturas. Por esta razón, “conserva supremacía como cabeza y corona de la creación”.<sup>78</sup> Grudem dice que la expresión de Génesis puede traducirse como: “Hagamos al hombre como nosotros somos y para que nos represente”.<sup>79</sup> El hombre es “colaborador de Dios”, su “lugarteniente”.<sup>80</sup> Así, “la responsabilidad de la mayordomía del hombre es una parte de la imagen de Dios”.<sup>81</sup>

### Nociones de una imagen sustantiva

#### **Sustantividad**

En este punto, Pannenberg observa que la relación de imagen y gobierno debe entenderse en términos de *consecuencia*; es decir, el gobierno es consecuencia<sup>82</sup> de que el hombre se asemeje a Dios. Así, la imagen comprende lo que fundamenta “el encargo de dominio dado al hombre”.<sup>83</sup> La interpretación de Calvino también fue más de corte sustantivo. Dijo “la condición de imagen de Dios debe constituir algo en el hombre mismo”.<sup>84</sup> Y añade que esto es todo en lo que la naturaleza del hombre sobrepasa a los animales.<sup>85</sup>

Erickson plantea esta distinción desde una lógica diferente a la de Pannenberg.

Pensando también en la perspectiva relacional, dice que “la imagen en sí es el conjunto de

---

<sup>77</sup> Cairus, “Hombre”, en *TTA*, 236; Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 219.

<sup>78</sup> Berkhof, *Teología sistemática*, 242.

<sup>79</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 463.

<sup>80</sup> Cairus, “Hombre”, en *TTA*, 236, 237.

<sup>81</sup> Charles E. Bradford, “Mayordomía”, en *TTA*, 734.

<sup>82</sup> Quizás sería mejor invertir la lógica y decir que la relación de “imagen” y “gobierno” es de *necesidad*. Hablar de consecuencia implica cierto determinismo; como si el hombre, por su naturaleza, fuese impelido a gobernar. No obstante, Erickson observa que la presencia del mandato de Gen. 1:28 sugiere que la actividad no estaba implicada en el ser humano ya creado con la imagen. En ese sentido, el hombre se halla *necesitado* de lo implicado en la imagen para gobernar, antes que impelido a gobernar por la imagen [Erickson, *Teología sistemática*, 529].

<sup>83</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 220.

<sup>84</sup> *Ibid*, 220.

<sup>85</sup> Berkhof, *Teología sistemática*, 239.

cualidades que se *requieren* para que estas relaciones y esta función se produzcan”.<sup>86</sup> En Erickson, la relación imagen-gobierno es de *necesidad* antes que *consecuencia*; y ésta es preferible. Hablar de consecuencia implica cierto determinismo; como si el hombre, por su naturaleza, fuese impelido a gobernar. No obstante, la presencia – e implícita necesidad – del mandato de Gn 1:28 sugiere que la actividad no estaba implicada en el ser humano ya creado con la imagen. En ese sentido, el hombre, para gobernar, se halla *necesitado* de lo implicado en la imagen, antes que impelido a gobernar por traerla. En todo caso, ambas perspectivas rechazan el punto de vista funcional.<sup>87</sup>

El NT presenta una tendencia sustantiva en *eikon* (imagen). En 2 Co 3:18 la relación de *eikon* con μεταμορφώω (“somos transformados... en su misma imagen”) sugiere una significación sustantiva, tanto interna como externa. El verbo μεταμορφώω (“transformar”, “transfigurar”) aparece otras 3 veces en el NT. Es usado por Pablo para hablar de una transformación psicológica (Ro 12:2) y por los evangelistas para referirse a la transfiguración corporal de Cristo (Mt 17:2; Mc. 9:2). Por lo tanto, se puede decir con Erickson que “los atributos de Dios a los que a veces se hace referencia como atributos comunicables, constituyen la imagen de Dios”, sin estar limitada a “ningún atributo en particular”.<sup>88</sup>

## **Moralidad**

Ahora bien, aunque la tarea de describir exhaustivamente los atributos que componen

---

<sup>86</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 529

<sup>87</sup> Aecio E. Cairus los distingue aplicando una diferenciación entre “imagen” y “ semejanza”. A *imagen* le atribuye un significado funcional y a *semejanza* un significado sustancial (atributos físicos, intelectual, morales, etc.) [Cairus, “Hombre”, en *TTA*, 236]. En este estudio se concuerda con Davidson – dada la argumentación filológica – en que la diferencia semántica de ambas palabras radica en un énfasis de lo externo e interno del hombre, no en una distinción de los elementos funcional y sustantivo. En todo caso, se concuerda con Cairus en distinguir entre *gobierno* y *atributos*.

<sup>88</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 529.

la imagen es tremenda, o, como dice Grudem, hasta quizás innecesaria,<sup>89</sup> no significa que sea imposible discernir algunos de ellos.

En el NT, Pablo es el único que emplea el término *eikon* en un sentido antropológico (1 Co 11:7;<sup>90</sup> cf. Gn 1:26-27; 9:6). Con un matiz cristológico, aplica el término al hombre escatológico (Ro. 8:29; 1 Co 15:49). Y también lo relaciona a la idea de santificación (Col 3:10; 2 Co. 3:18).

Este último uso es particularmente importante en el intento de definir el término. En Col 3:9b-10 se lee: "...despojado del viejo hombre con sus hechos y revestido del nuevo. Este, conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno...". Aquí, la idea de hombre *a la imagen del Creador* es análoga a la del hombre nuevo. En medio se introduce la metáfora de la vestidura para significar la transformación, de modo que el *revestimiento* es tanto del hombre nuevo como de la imagen de Dios. En esta línea, es relevante que luego añade: "*Vestíos... de entrañable misericordia, bondad, humildad, de mansedumbre, de paciencia... sobre todo, vestíos de amor*". Por lo tanto, se percibe que la imagen se compone de atributos que pueden llamarse *morales*; o bien, rasgos positivos de carácter.<sup>91</sup>

John M. Fowler y Aecio E. Cairus observan oportunamente que Col 3:10 guarda estrecha relación con Ef 4:22, 24:<sup>92</sup> "En cuanto a la pasada manera de vivir, despojaos del viejo hombre... y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad". Aunque se ausenta la palabra *eikon*, el paralelo estructural y teológico es tal que

---

<sup>89</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 463.

<sup>90</sup> A simple vista este versículo expresa una asimetría ontológica entre el hombre y la mujer. No obstante, se verá más adelante que tal interpretación es apresurada.

<sup>91</sup> La idea cobra mayor fuerza al contrastarse con la descripción, fundamentalmente atributiva, del viejo hombre que se hace en 3:8-9a.

<sup>92</sup> Cairus, "Hombre", en *TTA*, 236; John M. Fowler, "Pecado", en *TTA*, 267.

apropiadamente se puede decir que la “justicia y santidad” también pertenecen a la imagen<sup>93</sup> de Col 3:10. Así, es concluyente que el hombre fue creado “recto” moralmente (Ec 7:29). Bradford añadirá que su naturaleza moral es la particularidad que distingue al hombre del resto de la creación y que ésta – de acuerdo con Erickson<sup>94</sup> – le habilita para ejercer dominio.<sup>95</sup>

Para concluir, es oportuno decir con Berkhof que “la imagen de Dios no debe limitarse al conocimiento, justicia y santidad”.<sup>96</sup> Aquí no se pretende demostrar que la imagen es únicamente moral, ni mencionar todos los atributos morales, sino evidenciar que la imagen *contiene* atributos morales. El silencio sobre atributos que escapen de la categoría ética se debe solamente al propósito de este estudio, no a la negación de la presencia ni relevancia de ellos.

## **El concepto de gloria**

### Imagen y gloria: su relación

No se puede abordar el concepto bíblico de imagen en su completo dinamismo sin percibir que mantiene una relación con el término *gloria*. La conexión más evidente está en Pablo.<sup>97</sup> Les sugiere sinonimia al decir que el hombre tiene la “imagen y gloria de Dios” (1 Co 11:7). En 2 Co 3:18 explica que en la reflexión de la gloria somos transformados a la misma imagen. Y Cristo, quien es y en cuyo rostro está la gloria de Dios, también es la imagen misma de Dios (2 Co 4:6; He 1:3).

El mismo apóstol vuelve a relacionar los términos en la perspectiva del hombre

---

<sup>93</sup> Berkhof, *Teología sistemática*, 240.

<sup>94</sup> La tesis de una relación de *necesidad* – particularmente de necesidad moral – puede ser soportada por Sal. 89:15. Ya que la “justicia y el derecho” son la base del trono de Dios, estos atributos son necesarios en el hombre para que su gobierno sea verdaderamente representativo del divino.

<sup>95</sup> Bradford, “Mayordomía”, en *TTA*, 734.

<sup>96</sup> Berkhof, *Teología sistemática*, 241.

<sup>97</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 78.

escatológico. Mientras que en Ro 8:29 el hombre está predestinado a *ser hecho semejante* a la imagen del Hijo, en Fil 3:21 Jesús transformará el cuerpo de los salvos para que *sean hechos semejantes*<sup>98</sup> al cuerpo de la gloria suya. Retrospectivamente, asumiendo la simetría entre el hombre protológico y el escatológico, el paralelo analógico de Sal 8:5-8 y Gn 1:27-28<sup>99</sup> deja entrever esta idea paulina en el AT. La expresión “corona de gloria” bien podría considerarse una paráfrasis de “imagen y semejanza”.<sup>100</sup>

### Gloria: doxa y kabod

El término hebreo traducido por gloria es כְּבוֹד [kabod]. Su significado básico es el de un objeto físico muy pesado, pero llega a usarse comúnmente para expresar riqueza, nobleza, esplendor y magnificencia, o distinción de honor.<sup>101</sup> Por su parte, la palabra griega δόξα [doxa: gloria] “significa en primer lugar ‘opinión’, consiguientemente una buena o mala reputación, y finalmente fama, prestigio, esplendor”.<sup>102</sup>

### Gloria de Dios: significados

#### Presencia luminosa

Ahora bien, estos dos términos trascienden su significado natural al ser usados por los

---

<sup>98</sup> Gr. σύμμορφος [sýmmorfos]: “relativo a ser hecho conforme a, semejante a” [James Swanson, “σύμμορφος”, *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego* (Logos Research Systems, 2001), 290]. En esta forma. La palabra es usada exclusivamente en Ro. 8:29 y Fil 3:21, lo que podría advertir una correlación deliberada de parte del autor.

<sup>99</sup> Ambos pasajes narran la creación del hombre (Gn. 1:27; Sal. 8:5) y su función dominante (Gn 1:28; Sal. 8:6-8) en el mismo orden. Al Salmo se lo ha denominado “Génesis 1 con acompañamiento musical” y “el mejor comentario de Génesis 1” [C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (Londres: The Epworth Press, 1951), 23; Arnold B. Rhodes, *Layman’s Bible Commentary*, ed. Balmer Kelli, et al. (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), 64 ambos citados en W. T. Purkiser, “Salmos”, *Comentario Bíblico Beacon (CBB)* (Kansas City, Missouri: Casa Nazarena de Publicaciones, 1969), 3:118].

<sup>100</sup> F. F. Bruce afirma que “el lenguaje del Salmo está claramente basado en las palabras del Creador en Gn. 1:26 [F. F. Bruce, *La epístola a los hebreos*, trad. Marta Márquez y Catherine Feser (Grand Rapids: Nueva Creación, 1987), 34. 35]. Kraus observa una relación analógica [Kraus, *Los Salmos*, 292].

<sup>101</sup> Unger y White, eds., “Honrar; kabod”, *Diccionario Vine*, 180; Moisés Chávez, “כְּבוֹד”, *Diccionario de hebreo bíblico* (México: Mundo Hispano, 1997), 248.

<sup>102</sup> Michel Bouttier et al., “Glorificar, Gloria”, *Vocabulario de las epístolas paulinas* (Navarra: Verbo divino, 1996), 32.

autores bíblicos para nombrar un atributo de Dios: su luz;<sup>103</sup> particularmente en cuanto manifestación de su presencia. La primera mención de la gloria de Dios en este sentido es en el desierto del Éxodo (Ex 16:7-10), y se la describe como “un fuego abrasador... a los ojos” del pueblo (Ex 24:17 cf. Lv 9:23-24). Una descripción similar se hace de la aparición del Ángel de Jehová en medio de la zarza (Ex 3:2), de modo que parecen ser sucesos distintos en escala, pero idénticos en su hecho central: la manifestación sensible de la presencia de Dios.

En el NT se mantiene este uso. En Lc 2:9, la aparición de un ángel del Señor es acompañada de “la gloria del Señor [que] rodeó de resplandor” a los pastores. Pablo habló de “la gloria de la luz” (Hch 22:11), la “luz del evangelio de la gloria...” (2 Co 4:4) y el “resplandor de su gloria” (He 1:3). Pedro articula que Dios nos llamó tanto “a su luz” como “a su gloria” (1 Ped 2:9; 5:10). En Apocalipsis la tierra es “alumbrada con... gloria” (Ap 18:1) y la nueva Jerusalén no necesita sol ni luna porque “la gloria de Dios la ilumina” (Ap 21:23 cf. Is 24:23; 60:19). Por último, se dice de la ocasión de la transfiguración, cuando el rostro de Cristo resplandeció como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz (Mt 17:2), que Jesús recibió “honra y gloria” (2 Ped 1:16).<sup>104</sup>

## Atributos

También, “en lo que a Dios se refiere, el vocablo denota una cualidad suya por la que se reconoce”.<sup>105</sup> “En Ro 1:23 se habla de su ‘eterno poder y deidad’ como su gloria, esto es,

---

<sup>103</sup> Grudem, *Teología Sistemática*, 229.

<sup>104</sup> Inmediatamente antes del relato de la transfiguración, los sinópticos registran que Jesús predijo que algunos no morirían antes de ver el reino de Dios (Mt 16:28-17:8; Mr 9:1-8; Lc 9:27-36). La relación entre estas dos narraciones sugiere que la transfiguración misma es el cumplimiento de la predicción, de modo que ésta es “una demostración en miniatura del reino de gloria” [“Hasta que hayan visto” [Mt 16:28], *Comentario bíblico adventista (CBA)*, ed. F. D. Nichols, trad. V. E. Ampuero Matta (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995), 425-426]. En este sentido, el uso de δόξα con el que Jesús describe el segundo advenimiento (Mt 16:27; 24:30; 25:31, etc.) implicaría, entre otras cosas, su luminosidad.

<sup>105</sup> Unger y White, “Honrar; *kabod*”, *Diccionario Vine*, 180.

sus atributos y poder revelados por medio de las cosas creadas”.<sup>106</sup> Así, la naturaleza habla de la gloria de Dios (ver Sal 19:1); el cielo anuncia que Dios es sobre las naciones (Sal 113:4). El mismo rol tienen los actos maravillosos de Dios, de modo que hay “casos que relacionan la revelación de la ‘gloria’ divina a las manifestaciones de antaño de su soberanía en la historia y sobre los pueblos”<sup>107</sup> (ver Sal 93:6; 145:5, 11-12).

La gloria también “fue exhibida en el carácter y en los actos de Cristo en los días de su carne (Jn 1:14). En Caná se manifestaron tanto su gracia como su poder, y estos constituían su gloria (Jn 2:11); asimismo en la resurrección de Lázaro (11:4, 40)”.<sup>108</sup>

En síntesis, el término asume una fuerza adjetival. Retomando el sentido básico de *doxa*, la gloria de Dios es aquella manifestación divina que al mismo tiempo dice *algo* de Dios. Y se advierte que ese *algo* no será siempre un atributo neutro. Los actos de Dios, en la perspectiva de sus propósitos, hablan de su carácter; llevan al salmista a proclamar su inmensa bondad, justicia y misericordia (Sal 145:5-9). La naturaleza es calificada por Dios como “buena” (Gn 1), y lo es porque Dios es bueno; “los cielos anunciaron su justicia” (Sal 97:6).

### **Carácter**

Una idea tal ya se ve en Éxodo. Estando en el Sinaí, Moisés le pidió a Dios ver su gloria, y Dios respondió: “Yo haré pasar toda mi bondad (טוב [thob]) delante de ti” (Ex 33:19). Aunque puede significar *hermosura* tanto como *bondad*,<sup>109</sup> aquí prima el uso ético sobre el estético.<sup>110</sup> Ciertamente, Moisés contempló parte de la gloria visible de Dios (vv. 21-23), pero

---

<sup>106</sup> Íbid, “Gloria, Glorioso; *doxa*”, 1006.

<sup>107</sup> Íbid, “Honrar; *kabod*”, *Diccionario Vine*, 180.

<sup>108</sup> Íbid, “Gloria, Glorioso; *doxa*”, 1006.

<sup>109</sup> Chávez, “טוב”, *Diccionario de hebreo bíblico*, 208.

<sup>110</sup> Así, algunas versiones hispanas traducen “mi bondad” [Nacar Colunga, Nueva Versión Internacional, Reina Valera Revisada] o “mi bien” [Torres Amat, Reina Valera 1960].

el centro del suceso está en la declaración de los atributos morales de Dios (Ex 34:5-7);<sup>111</sup> particularmente, en su misericordia (6-7a) y justicia (7b) como manifestaciones de su bondad.<sup>112</sup>

En todo caso, es Jehová mismo quien pasa delante de Moisés y a quien Moisés ve (Ex 33:22-23), de modo que, aunque la fuerza ética de *thob* prime, aún cabría pensar en la impresión visual; la hermosura de Jehová.<sup>113</sup> Podría hallarse aquí el germen de un posterior uso metafórico de la luz de Dios (ver Is 58:8; 60:1-3; 62:2); la hermosura de la apariencia divina *hablaría* del carácter bondadoso del mismo Dios.

Esto es lo que ocurre con Moisés; un cruce de hecho y palabra. En el momento en que Dios está pasando delante de Moisés *también* proclama su nombre y sus atributos (Ex 34:6-7). Algo similar ocurrirá en la dedicación del Templo de Salomón. “*Mientras* ellos alzaban la voz... y alababan a Jehová diciendo: ‘Porque él es bueno (*thob*), porque su misericordia es para siempre’, una nube llenó la casa de Jehová... la gloria (*kabod*) de Jehová había llenado la casa de Dios” (2 Cr 5:13-14).

En el NT ahora es Cristo quien es el “resplandor de su gloria” (He 1:3). La manifestación sensible de la presencia de Dios ya no es el fuego del Sinaí ni la nube en el

---

<sup>111</sup> Si los traductores de la LXX leyeron *thob* en este sentido, el empleo de *doxa* para su traducción podría insinuar que la gloria de Dios ya se entendía como un calificativo ético. Al menos es patente que aquí la *bondad* de Ex 3:19 se identifica con la *gloria* del v. 18.

<sup>112</sup> Si bien el TM solo menciona explícitamente la misericordia (Ex 34:6-7a), la segunda parte del v. 7 expresa su justicia: “de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que castiga la maldad de los padres en los hijos”, etc. En este sentido, es interesante que la LXX explicita el término, versando: καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος (Ex 34:7 BGT): “y *guarda justicia y hace misericordia*”. Entre otros, Malaquías adoptará la luz como metáfora de justicia al decir que Dios es el “sol de justicia” (Mal 4:2).

Por otro lado, no es necesario observar la justicia y misericordias como términos opuestos que requieran síntesis. Puede entenderse la misericordia como una manifestación de la justicia divina (ver...), o bien apreciarse la justicia como una manifestación salvífica (Is 45:21; 46:13; 51:5; 56:1; 59:16; 61:10; Sal. 24:5; 31:1; 36:5, 6, 10; 40:10; 51:14; 71:15; 143:11) [Ivan T. Blazen, “Salvación”, en *TTA*, 318].

<sup>113</sup> En Is 35:2 el uso de *kabod* para Dios es más bien estético. La gloria y hermosura de Jehová es paralela a la gloria y hermosura del Carmelo y de Sarón.

Templo de Salomón, sino el Verbo. Así, como la gloria vino para habitar en medio del pueblo (Ex 29:44-45 cf. 40:34), “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria” (Jn 1:14).<sup>114</sup> Y también, como la gloria en su luz *habla* de Dios, Cristo es anunciado como “luz para iluminación a los gentiles”.

Como se dijo, la obra de Cristo habló del poder y la gracia de Dios. No obstante, la revelación no se limita a los actos. La sola intención – del Padre como del Hijo – de aparecer en el mundo para sacrificarse por el hombre habla del amor y la humildad de Dios (Jn 3:16; Ro 5:8; Fil 2:3-8). La presentación del Dios Salvador en referencia al acto concreto para salvar es, de hecho, la presentación más elocuente de la bondad y justicia divinas (ver. Ro. 1:17).<sup>115</sup>

Ya los traductores de la LXX habían interpretado que el concepto de salvación estaba incluido en la significación “gloria de Dios”. En su traducción de Is 40:5, donde el TM versa “toda carne *la* verá [la gloria], la LXX reemplaza el pronombre implícito<sup>116</sup> por σωτήριον τοῦ θεοῦ (*salvación de Dios*).<sup>117</sup> Y todos los conceptos vuelven a encontrarse en Jesús cuando Simeón le llama salvación, luz y gloria (Lc 2:30, 32).

En la vida de la carne, la propia perfección de su carácter reveló el de Dios.<sup>118</sup> Como Dios es bondadoso, Jesús anduvo haciendo bienes (ver Hch 10:38). Como Dios es justo, Jesucristo es llamado “el Justo” (Sal 25:8; 1 Jn 2:1). Como Dios es misericordioso, Judas exhorta a esperar “la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna” (Jud 21).

---

<sup>114</sup> Algunos han interpretado que Juan se refiere a la gloria, en cuanto luz literal, con la que Cristo se reveló en ocasión de su transfiguración. No obstante, Is 40:5 dice que, tras el ministerio de Juan el Bautista (Is 40:3-4 cf. Lc 3:3-6), “toda carne” verá la gloria. Por lo tanto, es pertinente interpretar el dicho de Juan en términos universales.

<sup>115</sup> Blazen, “Salvación”, en *TTA*, 340; Grudem, *Teología sistemática*, 205.

<sup>116</sup> Literalmente el TM dice: “*Y entonces se manifestará la gloria de Jehová, y toda carne verá*”. Esta omisión es señalada con el pronombre en cursiva por la KJV [all flesh shall see *it* together].

<sup>117</sup> Esta es la versión que Lucas citará posteriormente (ver Lc 3:6).

<sup>118</sup> “Verá toda carne la salvación” [Isa. 40:5], *CBA*, 284.

## **Dominio**

Ya se dijo que el significado natural de *kabod* puede expresar dominio y honor (Gn 45:13 cf. 45:26; Nm 24:11; Mt 6:13), por lo que no es extraño que la gloria de Dios también hable de su estatus jerárquico. Jeremías habla del “trono de gloria” de Dios (Jr 17:12). Por su parte, Ezequiel recibe una visión de un trono en el cual se sentaba Dios, con apariencia de “bronce refulgente”; “apariencia de fuego” con un “resplandor alrededor” (Ez 1:26-27 cf. 10:20). Esta escena es descrita como “la semejanza de la gloria de Jehová” (Ez 1:28).

En el NT, *doxa* suele formar parte de fórmulas que proclaman la suprema autoridad divina. Se la halla junto a palabras como “reino”, “poder”, “majestad”, “honra” e “imperio” (Mt 6:13; Jud 25; Ap 4:11). En 2 Ped 2:10 y Jud 8 *doxa* es traducida como “poderes superiores” por su relación contextual con κυριότης [*kyriótes*] (señorío). Por otro lado, Jesús dice que él mismo se sentará en su trono de gloria (Mt 19:28; 25:31).

El hombre: gloria de Dios

## **Apariencia luminosa**

En perspectiva de lo anterior, el concepto de hombre a la imagen y gloria de Dios adquiere amplia significación. Se puede decir que la imagen de Gn 1 “no se limita a ser una simple copia; es además una especie de reproducción que irradia esplendor”.<sup>119</sup> Hans-Joachim Kraus entiende la *kabod* de Sal 8:6 como “radiante esplendor”.<sup>120</sup> Así, en términos literales, la gloria con la que fue coronado el hombre en ocasión de su creación bien podría implicar brillo.

La fórmula “honra y gloria” de Sal 8:5<sup>121</sup> es tomada por Pedro para referirse a la transfiguración (2 Ped 2:17). Por otro lado, la “piel del rostro” de Moisés, tras ver la gloria de

---

<sup>119</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 78.

<sup>120</sup> Kraus, *Los Salmos*, 291.

<sup>121</sup> Según traduce la LXX: δόξη καὶ τιμῆ: “gloria y honra”.

Dios, “resplandecía” (Ex 34:29). Y Daniel escribe que los resucitados “resplandecerán” (Dn 12:2-3). Por lo tanto, no es extraño pensar que Adán y Eva manifestasen tal atributo.

### **Carácter**

Ahora bien, ha de advertirse que este atributo, aunque se manifieste en el hombre, permanece siendo esencialmente divino. El hombre, hecho a imagen *de* Dios, posee la gloria *de* Dios. En este sentido, es natural pensar que, si lo literal de la gloria divina se posa en el hombre, también se manifestará en él lo que la luz representa: el carácter de Dios. Así, mientras David dice que el hombre es creado con la gloria de Dios,<sup>122</sup> Salomón observa que Dios “hizo al hombre recto” (Ec 7:29 cf. Sal 25:8). En su origen, el ser humano es semejante a Dios en sus atributos morales; su bondad y justicia<sup>123</sup> proclamadas en el Sinaí.

Este propósito divino todavía permanece para el hombre (ver Ef 2:10). Se le exhorta a hacer el bien (Sal 34:15; 37:3, 27; 1 Ped 3:11). Incluso – a pesar de la caída, en virtud de los medios necesarios – los hombres pueden ser “buenos y... rectos en su corazón” (Sal 125:4 cf. Ro 12:21) y andar por el camino de los buenos (Pr 2:20). De Bernabé se dice que era un “varón bueno” (Hch 11:24). Y “los que hicieron lo bueno saldrán a resurrección de vida” (Jn 5:29 cf. Ro 2:7, 10).

En esta línea, se ha interpretado, con base en 2 Co 3:18, que reflejar la gloria de Dios es “un esplendor o una belleza en la forma de vivir”,<sup>124</sup> un “presente crecimiento moral”,<sup>125</sup> o el “carácter y caminos de Dios exhibidos por medio de Cristo a y a través de los creyentes”.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> Pablo habla de la “corona [*stéfanos*] de justicia” (2 Ti 4:8). Bien podría estar expresando que, en la resurrección, en virtud de la gracia, será devuelta la rectitud original del hombre. Así, se puede interpretar Sal 8:5 como que el hombre fue coronado de justicia, rectitud, etc. Tal interpretación sumaría coherencia entre el Salmo 8 y Génesis 1:26-28.

<sup>123</sup> Grudem, *Teología Sistemática*, 212.

<sup>124</sup> Grudem, *Teología Sistemática*, 229.

<sup>125</sup> Blazen, “Salvación”, en *TTA*, 340.

<sup>126</sup> Unger y White, “Gloria, Glorioso; *doxa*”, *Diccionario Vine*, 1006.

Buscando mayor definición, se observa que la extensión metafórico-moral de la gloria abarca la justicia y la misericordia. Sal 112:4 dice: “resplandeció luz a los rectos; es clemente, misericordioso y justo”.<sup>127</sup> En Is 58:8 se encuentran los conceptos de luz, justicia y gloria de Jehová, pero transferidos a Israel. En Is 60:1, 3 se le dice: “ha llegado tu luz, y la gloria de Jehová sobre ti ha amanecido... caminarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu alborada”; y después se añade: “Verán las naciones tu justicia, todos los reyes tu gloria” (Is 62:2). Por la obra de Cristo (Ver Is 60:1-3; Fil 1:11), la “luz eterna” (Is 60:20 cf. Jn 8:12), los hijos de Dios serían llamados “robles de justicia” que darían “frutos de justicia” para “manifestar [su] gloria”; para “gloria y alabanza de Dios” (Is 60:21; 61:3; Fil 1:11).<sup>128</sup>

Sobre aquello, aparece un nuevo símbolo en el que se encuentran la gloria lumínica y la justicia, incluso con proyecciones al hombre escatológico: la vestidura. En Ex 28:2 se ordena hacer “vestiduras sagradas” a los sacerdotes, que les “den gloria y hermosura”. Probablemente haya una intención de recordar el Edén.<sup>129</sup> Aquel era el lugar de encuentro entre Dios y el hombre, tal como lo sería el tabernáculo. Por lo tanto, como el hombre resplandeciera en gloria, vestido del atuendo divino (Sal 104:1-2) en muestra de su santidad, los sacerdotes, ministros ante Dios, vestirían el blanco lino como símbolo de la hermosura de la santidad (1 Cr 16:19; Sal 29:2; 96:9).<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> “El Señor es la luz que resplandece en las tinieblas para los que son sinceros... El término que se traduce ‘rectos’ está en plural, pero los adjetivos ‘clemente’, ‘misericordioso’ y ‘justo’ están en singular. No cabe duda de que éstas son características de un individuo piadoso que comparte los atributos divinos y llega a ser partícipe de la naturaleza divina” [“En las tinieblas luz” [Sal 112:4], *CBA*, 889].

<sup>128</sup> En Jos 7:19 se percibe un ejemplo de esto. Acán “glorifica” con un acto de justicia: decir la verdad [Unger y White, “Honrar; *kabod*”, *Diccionario Vine*, 180].

<sup>129</sup> Ángel Manuel Rodríguez sugiere que el “candelabro hecho de oro puro decorado con copas en forma de flor de almendro y manzanas” y el “tallo central con tres brazos a cada lado (Ex 25:31-40) ... “evocan un árbol de la vida estilizado [Ángel Manuel Rodríguez, “Santuario”, en *TTA*, 430].

<sup>130</sup> Los Salmos sugieren que la santidad es necesaria para estar ante Dios. A la pregunta “¿Quién habitará en tu Tabernáculo? ¿quién morará en tu monte santo?” se responde: “El que anda en integridad y hace justicia”, “el limpio de manos y puro de corazón”, etc. (Sal 15:1ss.; 24:3ss.)

Esta idea es tomada por los profetas.<sup>131</sup> En términos de justicia imputada, Isaías afirma que Dios le vistió con “vestiduras de salvación” y “manto de justicia” para suplir lo inmundo de la vestidura propiamente humana (Is 61:10 cf. 64:6).<sup>132</sup> La misma figura, con referencias al Santuario, se le aparece a Zacarías (Zac 3:3-4). Finalmente, Juan retoma el símbolo sacerdotal con matices de justicia impartida: “se le ha concedido que se vista de lino fino, limpio y resplandeciente, porque el lino fino es las acciones justas de los santos” (Ap 19:8).

### **Mayordomía**

Con mucha elocuencia, David expresó que el Dios de gloria, en virtud de propietario, puede extender al hombre el dominio, de modo que la gloria de Dios en el hombre bien señala su papel como mayordomo: “Tuya es, Jehová, la magnificencia y el poder... porque todas las cosas... son tuyas. Tuyo, Jehová, es el reino, y tú eres excelso sobre todos. Las riquezas y la gloria proceden de ti, y tú dominas sobre todo; en tu mano está la fuerza y el poder, y en tu mano el *dar* grandeza y poder a todos” (1 Cr 29:11-12). Lo mismo se percibe para el hombre escatológico. Jesús prometió a sus discípulos que se sentarían “sobre doce tronos” (Mt 19:28 cf. Ap 3:21; 20:4, 6).

Por último, cabe destacar que Pedro habla de la *corona* de gloria (1 Ped 5:4). La palabra griega aquí es *stéfanos*. Ciertamente, según la teoría que diferencia rigurosamente *stéfanos* y *diadema*, se hablaría aquí de una corona de victoria antes que de gobierno. No obstante, cuando el salmista se refiere al hombre siendo *coronado* de gloria en ocasión de su creación (Sal 8:5) se usa el verbo *stefanoö*, cognado de *stéfanos*. Allí, el contexto posterior (vv. 6-8) inclina el sentido de *stefanoö* al de dominio. Por lo tanto, aunque *stéfanos* sigue

---

<sup>131</sup> “Y su hermosura” [Ex 28:2], CBA, 659.

<sup>132</sup> Aunque no hay una referencia directa, puede recordarse la insuficiencia de las vestiduras de higuera que se fabrica Adán, que deben ser reemplazadas por las túnicas que fabrica Jehová (Gn 3:7, 21).

expresando la idea de recompensa, su campo semántico no se restringe a ella; es más, el registro bíblico permite una síntesis entre recompensa y dominio por cuanto la recompensa es dominio<sup>133</sup> (ver Ap 3:21). Se concluye, pues, que el hombre y la mujer, en cuanto coronados de gloria, son “creados para gobernar”.<sup>134</sup>

## **Cristo, imagen y gloria de Dios**

### Aspecto ontológico

Ya se ha dicho que Cristo reflejó la gloria de Dios en los sentidos de luz, carácter y dominio. No obstante, cabe preguntar ¿Jesús es la imagen y gloria de Dios en el mismo sentido que el hombre? En Hebreos pareciera que una respuesta positiva como negativa contiene algo de verdad. Por un lado, se identifica a Cristo con la humanidad al aplicársele el Salmo 8 (He 2:7 cf. 2:9).<sup>135</sup> Como el hombre, es coronado de gloria; e incluso se cita la sección “un poco menor que los ángeles”. Sin embargo, poco antes el mismo Jesús es llamado imagen y gloria de Dios “hecho tanto mayor que los ángeles” (He 1:4). Esta última perspectiva es la relevante aquí.<sup>136</sup>

Ciertamente, a primera vista el contraste con los ángeles es en términos de autoridad (ver He 1:4, 6, 8, 13).<sup>137</sup> No obstante, la argumentación para denotar el contraste es ontológica. Cristo es superior en autoridad por cuanto posee atributos divinos.<sup>138</sup> Se le rinde adoración, se

---

<sup>133</sup> Sal 8:5, a la luz de la “*stéfanos* de justicia” de Pablo (2 Ti 4:8), refuerza esta síntesis. Según la relación de necesidad de Erickson – es decir, que la imagen, como carácter recto, es necesaria para gobernar – la *stéfanos* de gloria es tanto un símbolo del derecho como de la capacidad para gobernar.

<sup>134</sup> William Dyrness, *Temas de la Teología del Antiguo Testamento*, trad. Agustín S. Contin (Miami: Editorial Vida, 1989), 60.

<sup>135</sup> Cristo a imagen de Dios en el mismo sentido que Adán expresa la idea de que Jesús, en su encarnación, vivió en la plenitud ideal para la que fue creado el hombre. Moltmann dirá que el “hombre único Jesús de Nazaret” responde en su vida la pregunta “¿qué es el hombre?” [Jürgen Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, trad. José M. Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1976), 35].

<sup>136</sup> La naturaleza de la encarnación no es el propósito de este estudio.

<sup>137</sup> F. F. Bruce, *La epístola a los hebreos*, 16

<sup>138</sup> Ver Juan 12:37-41 cf. Isa. 6:5, 9-10.

le llama Dios y Señor, se le atribuye eternidad, y poder creador y sustentador (He 1:2, 3, 6, 8, 10-12). Por lo tanto, siendo éste el contexto de Hebreos 1, lo natural es pensar que la gloria e imagen<sup>139</sup> del v. 3 señalan una diferencia ontológica entre Jesús y los hombres.

Pannenberg aborda este hecho proponiendo la noción de imagen-copia e imagen-modelo. Explica que el hombre es creado “según” o “conforme” la imagen, de modo que hubo ya, previo a la creación, una imagen que sirvió de *modelo* para la formación del hombre: *copia* de la imagen original.<sup>140</sup> Ruiz, y también Pannenberg,<sup>141</sup> identifica esta diferencia también en términos tipológicos. Bien observa que Adán es un *typos* (figura, sombra) de Cristo (Ro 5:14), quien *es* la imagen de Dios (2 Co 4:4).<sup>142</sup> Pero Cristo no es un *typos* de Dios. Él es la imagen de su *ὑποστάσεως* (sustancia), denotando que Cristo es “la expresión exacta de la naturaleza íntima de Dios”.<sup>143</sup> “Él llevó la imagen de Dios no como algo que se le dio, sino como algo que él era en esencia”.<sup>144</sup>

Las expresiones usadas en torno a las menciones antropológicas y cristológicas reafirman esta diferencia. En el AT, el hombre es presentado como *kat'eikona* (Gn 1:26, 27 LXX) y *en eikoni* (Gn 9:6 LXX), traducidos como “según”, “conforme” o “a” la imagen. En el NT ocurre algo similar. Ro 8:29 usa *symmorfos* (ser hecho *conforme*) y Col 3:10 retoma

---

<sup>139</sup> En He 1:3 no se usa *eikon*, sino el hápax *karakter*. En sentido amplio, estas palabras son sinónimas. Lown-Nida les atribuye el mismo campo semántico. De hecho, la fuerza identificativa de *xarakter* es mayor que la de *eikon*. Se la define como “a representation as an exact reproduction of a particular form or structure” (“una representación como una reproducción exacta de una forma o estructura particular”) [Louw-Nida, “*χαρακτήρ*”, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols., 2nd ed. (New York: United Bible Societies, 1989), BibleWorks, v.9]. Por lo tanto, su uso aquí – sumado a la presencia de *ὑπόστασις* – está reafirmando con el mayor énfasis la superioridad singular de Cristo como imagen de Dios [F. F. Bruce, *La epístola a los hebreos*, 6].

<sup>140</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 234-235.

<sup>141</sup> *Íbid*, vol. 2, 238.

<sup>142</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 78.

<sup>143</sup> “Sustancia” [He 1:3], *CBA*, 411.

<sup>144</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía”, en *Raíces: Fundamentos de la mayordomía* (USA: Departamento de Mayordomía, Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, 1994), 22.

*kat'eikona*. Con Cristo la expresión es otra. Exclusivamente de Él se dice que *es* la imagen de Dios [*estin eikon tou Theu*] (Col 1:15; 2 Co 4:4). El uso del verbo estativo sugiere una identificación con fuerza de igualdad.

Bajo la luz de lo anterior, queda abordar 1 Co 11:7. Si bien la traducción española versa “el hombre *es* la imagen y gloria de Dios”, el verbo griego no es *estin*, sino ὑπάρχων [*hypárxōn*]. Este último efectivamente es un verbo estativo,<sup>145</sup> aunque con una ligera menor fuerza identificativa que *estin*.<sup>146</sup> Donde sí se usa *estin* es en la identificación de la mujer con el varón (“la mujer *es* gloria del varón”). Eva es de Adán “hueso de [sus] huesos y carne de [su] carne” en una igualdad tan exacta que pueden llegar a ser “una sola carne” (Gn 2:23-24). Así, según la sutil variación del significado de los verbos, se puede concluir que, ontológicamente, la mujer es al varón lo que Cristo es a Dios. La estructura de cuatro peldaños de 1 Co 11:3 es jerárquica y funcional.<sup>147</sup> Ontológicamente, se puede hablar solo de los dos peldaños que se perciben en Génesis: *Theos* y *ánthropos*; *Elohim* y *Adam* (ver Gn 1:27<sup>148</sup> cf. 5:2).

#### Aspecto jerárquico

Como ya se sugirió arriba, la superioridad ontológica de Cristo le atribuye un estatus jerárquico superior al del hombre.<sup>149</sup> La relación más directa está en Col 1:15,16: “Él es la

---

<sup>145</sup> El uso de este verbo permite que la frase “el hombre *es* imagen de Dios” no sea del todo incorrecta, a la vez que evita una identificación plena con Dios al modo cristológico.

<sup>146</sup> Johannes E. Louw and Eugene A. Nida, “εἶμι” y “ὑπάρχω”, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1989), BibleWorks, v.9.

<sup>147</sup> William Dyrness observa que la estructura jerárquica que sitúa a la mujer por debajo del hombre es establecida por Dios después de la caída (ver Gn 3:16). Y añade que la idea de “ayuda idónea” (Gn 2:20) expresa sociedad en relación de igualdad [Dyrness, *Temas de la teología del Antiguo Testamento*, 79-80].

<sup>148</sup> Pannenberg afirma que es insostenible que la imagen se reserve solo al varón. Según él, la exégesis de Gn 1:26-27 aplica imagen a hombre y mujer [Pannenberg, *Teología sistemática*, 232].

<sup>149</sup> La estructura jerárquica de 4 peldaños de 1 Co 11:3 no supone – igual que con el varón y la mujer – una diferencia ontológica entre Cristo y Dios. Esta estructura bien puede ser funcional, e incluso temporal, tal como sucede con el varón y la mujer. En este sentido, el estatus ontológico y jerárquico no son en rigor paralelos.

imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas... por<sup>150</sup> él y *para él*". Aquí hay dos razones que sustentan la superioridad jerárquica de Cristo.

Primero, se llama a Cristo "Primogénito". Los títulos "Hijo" y "Primogénito" de Dios ya eran aplicados a los reyes de Israel (Sal 2:7-8; 89:21, 27-28) para denotar su posición.<sup>151</sup> Ese es el trasfondo de He 1:1-14. Por lo tanto, el título "Primogénito de toda la Creación" señala la supremacía de Jesús como "representante de Dios";<sup>152</sup> y su representación es tan perfecta cuanto idéntico es su carácter al de Dios.

Segundo, se menciona su participación en la actividad creadora. Ésta fundamenta la posesión de todo (Sal 24:1-2; He 1:2), y la posesión fundamenta el derecho de gobierno (1 Cr 29:11-12). Jesús dijo que el Padre puso "todo" en sus manos (Jn 3:35), lo que significa que le dio "poder y autoridad sobre todo".<sup>153</sup> En este punto Pannenberg opina que la autoridad de Cristo – tras la resurrección (Mt 28:18; Lc 10:22; Jn 5:23 cf. 27) – es más que la de un mayordomo; es titular.<sup>154</sup>

### **La caída y su relevancia antropológica**

Lo dicho hasta aquí bien puede categorizarse como antropología protológica y escatológica. Históricamente, entre ellas se sitúa lo que es el hombre hoy; y este hombre

---

La superioridad jerárquica *no necesariamente* implica superioridad ontológica. No obstante, la superioridad ontológica – por cuanto suele ser el argumento que Dios esgrime para sostener su absoluto derecho de gobierno – parece implicar superioridad jerárquica. En todo caso, esta relación no siempre es directa. Como ya se dijo, el fundamento directo del derecho de gobierno es la virtud de propietario (1 Cr 29:11); el de propiedad, el hecho de creación (Sal 24:1-2); y el de creación, su poder por cuanto lo que Dios es; la ontología divina.

<sup>150</sup> La actividad creadora es la razón de la autoridad sobre lo creado y su posesión. Esta idea aparece en Sal 24:1-2 en referencia a Jehová.

<sup>151</sup> F. F. Bruce, *La epístola a los hebreos*, 16.

<sup>152</sup> Rodríguez, "Hacia una teología de la mayordomía", en *Raíces*, 22.

<sup>153</sup> Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to John*, vol. 1 (New York: Seabury Press, 1968), 388 citado en Rodríguez, "Fundamentos de la mayordomía" en *Raíces*, 18.

<sup>154</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 1, 339.

desentona con el ser creado a imagen de Dios en bondad, justicia y santidad.<sup>155</sup> Tras decir que el hombre fue creado “recto”, Salomón agrega: “pero ellos se buscaron muchas perversiones”. Esta situación tiene raíz en el hecho registrado en Gn 3, que bien se ha etiquetado como *caída*.

Libertad: presupuesto necesario para la caída.

Si bien la libertad no es un atributo que se desprenda de la caída, se tratará aquí por cuanto es el atributo que la subyace; el que la hizo posible.<sup>156</sup> “En teología cristiana, los conceptos de pecado y libertad están estrechamente relacionados... el relato de la creación presupone que los seres humanos fueron creados agentes libres”.<sup>157</sup> *Antes* de caer, el ser humano podía *escoger* desobedecer a Dios. Así, la libertad es un atributo del hombre protológico. La cuestión que queda estudiar es la naturaleza o definición de ésta.

### **Libertad cerrada y determinismo**

Cuando Dios creó el mundo, no lo hizo en la forma en que un pintor pinta sobre un lienzo. La creación no es un cuadro estático. Dios creó el cosmos como un todo en movimiento, cuya perfección implica un delicado equilibrio interdependiente. Por lo tanto, la creación no se califica solo de bella, sino también de *funcional*. Es en virtud de esta funcionalidad que Dios ha establecido leyes que velen por el orden que Dios dispuso con sabiduría (cf. Pr 8).<sup>158</sup>

Dios “fijó por siempre” los astros y las aguas sobre los cielos, “les dio una ley que nunca pasará” (Sal 148:4-6). “Ha señalado las órbitas por las cuales se mueven los cuerpos celestes”. Giran sobre ellas con “precisión exacta”.<sup>159</sup> Así mismo el fuego, granizo, viento

---

<sup>155</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 211.

<sup>156</sup> Decir que el hombre es un ser moral, como sugiere el estudio de imagen y gloria, ya implicaba la libertad y la responsabilidad que con ella viene.

<sup>157</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 18.

<sup>158</sup> Dyrness, *Temas de la teología del AT*, vol 2, 84

<sup>159</sup> “Ley” [Sal 148:6], *CBA*, 950.

tempestuoso, nieve y bruma hacen “su voluntad” (Sal 148:7-8 cf. Jr 5:22). En términos modernos, se puede decir que Dios ha *determinado* la naturaleza por las leyes fisicomatemáticas.

El hombre, en cuanto criatura, no escapa de la ley. La pregunta es: ¿está determinado como la naturaleza? Aunque hay actualmente ciertas corrientes de pensamiento que responden afirmativamente,<sup>160</sup> el relato bíblico dice que no. Ruiz bien advierte la implicación de suponer que el hombre todo está determinado:

Las consecuencias filosóficas últimas de tales corrientes [las deterministas] son la pérdida de dignidad, ya que la persona se difumina en la mecánica de la naturaleza, y la pérdida de la cualidad ética del ser humano, en tanto que libertad y responsabilidad se tornan ilusorias.<sup>161</sup>

Concluir, en este sentido, que el hombre es amoral desencaja abruptamente con la visión antropológica que la Biblia presenta desde Gn 3, particularmente en la noción de culpabilidad iluminada por las condenas y los llamados al arrepentimiento. Aunque Dios también estableció una ley para el hombre, al mismo tiempo le creó con la libertad para desobedecer. Esta sola potencialidad distingue al hombre de lo inanimado y lo animal.<sup>162</sup> Las estrellas y los átomos se ciñen a las leyes que los rigen porque les es imposible evadirlas. En cambio, “Adán y Eva eran libres de decir ‘no’ a Dios”.<sup>163</sup> A esta potencialidad se le llamará aquí *libertad cerrada*. Es cerrada, por cuanto contempla una *dualidad de alternativas*. Se suscribe al término la idea de quebrantar o rechazar la ley *en sí*, independiente de la manera o del mandamiento en particular.

---

<sup>160</sup> Ruiz observa que hay tres corrientes de pensamiento que niegan la libertad y responsabilidad humanas, apelando por un determinismo mediante distintas vías: Conductismo, sociobiología y antropología cibernética [Ruiz, *Imagen de Dios*, 194-197].

<sup>161</sup> *Ibid*, 197.

<sup>162</sup> Moltmann, *El hombre*, 20, 22.

<sup>163</sup> Claus Westerman, *Génesis 1-11: A Comentary* (Minneapolis: Augsburg, 1984), 224 citado en Ángel Manuel Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía”, en *Raíces*, 18.

Cabe decir que el propósito de Dios al atribuir esta libertad al hombre no fue que éste la aplicase en la desobediencia. Esto es claro, pues tal aplicación acarreó culpa. Por lo tanto, la presencia del atributo no es igual al permiso de usarlo. Aunque es seguro que Santiago no pensó en una terminología tal, el concepto parece implícito en su declaración: “El que falla en un punto [de la ley], se hace culpable de todos” (Stg 2:19). Está hablando de una culpabilidad que trasciende lo particularmente moral de la transgresión. Es la culpabilidad de transgredir en sí el mandamiento. En principio, la culpa no viene por el daño que el pecado produzca, sino por negar la autoridad del Legislador (cf. Stg 2:11). Ya se es culpable por escoger un camino distinto del prescrito por Dios, *independiente de lo que se haga en el camino de la desobediencia*. A base de esto es que el pecado no se entenderá solo como un acto que trae dolor o injusticia, sino como un hecho que afecta directamente la relación con Dios;<sup>164</sup> el mandato define la relación,<sup>165</sup> de modo que su transgresión adquiere dimensiones personales.

Sobre lo anterior se puede pensar: si la aplicación de la libertad en la negativa de Dios trae culpa, ¿para qué, entonces, Dios otorgó el atributo? Ángel Manuel Rodríguez sugiere que por este medio Dios le preguntó al hombre si deseaba existir.<sup>166</sup> Dado que la condena es la muerte (Gn 2:17), su violación es decidir morir.<sup>167</sup> Por otro lado, William Dyrness especula que el árbol pudo ser una prueba moral que, de ser superada, llevaría al hombre a una responsabilidad mayor.<sup>168</sup> Gerhardus Vos apoya esta idea al decir que el árbol fue “el instrumento designado por Dios para conducir al hombre, mediante la prueba, al estado de

---

<sup>164</sup> Dyrness, *Temas teológicos de AT*, 83.

<sup>165</sup> *Ibid*, 77.

<sup>166</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 19.

<sup>167</sup> Esta hipótesis es poco probable. En el relato de la tentación se observa que al menos Eva nunca deseó morir. Tampoco es probable para Adán. Si él hubiese deseado la muerte, no tendría sentido que la sentencia “al polvo volverás” tuviese la obvia categoría de maldición o condena.

<sup>168</sup> Dyrness, *Temas teológicos del AT*, 77.

madurez religiosa y moral con el que se relacionan sus bendiciones más elevadas”.<sup>169</sup> Lo mismo se opina en el CBA.<sup>170</sup>

### **Libertad abierta y autonomía relativa**

Ahora bien, la oposición al determinismo no satisface una definición para libertad. El opuesto radical al determinismo es una libertad plena y absoluta. Ya se vio que hay una libertad dual. Pero ¿hay una definición más precisa?

Rodríguez y Dyrness opinan que un buen punto de partida es Gn 2:16-17. Allí se define “la verdadera naturaleza de la libertad y establece sus límites. Tenemos un mandato positivo seguido por una limitación”.<sup>171</sup> Aquí se percibe la libertad en términos fronterizos. El hombre tenía libertad para comer de cualquier árbol, con la frontera que supone la prohibición de comer de uno. Aunque su pie no debía cruzar la línea de la desobediencia, podía caminar por un amplio espacio en el terreno de la obediencia. En este sentido, se puede hablar de una *libertad abierta* que contempla una *pluralidad de alternativas*. Aquella se encuentra con la libertad cerrada en la línea fronteriza, pero se distinguen según cómo se le relacionan. Mientras la libertad cerrada faculta la decisión de si cruzar el límite, la libertad abierta faculta toda decisión que se efectúe dentro del límite. Así, habiéndose aplicado la libertad cerrada a la obediencia, las decisiones no terminan ahí, sino que se sigue aplicando la libertad abierta al *modo* de obediencia.<sup>172</sup> Volviendo al texto, la libertad cerrada se aplica en la decisión de si

---

<sup>169</sup> Gerhardus Vos en *Íbid*, 77.

<sup>170</sup> “Astuta, más que todos los animales” [Gn 3:1], *CBA*, 1:241

<sup>171</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 18; ver Dyrness, *Temas teológicos del AT*, 77.

<sup>172</sup> Grudem observa que incluso fuera de Cristo las personas tienen libertad para hacer [Grudem, *Teología sistemática*, 521]. La tesis paulina dirá que los hombres son esclavos, de modo que han perdido su libertad. Pero tal impotencia responde más bien a la esfera de la libertad cerrada. Es patente que Grudem acierta al notar que hay una libertad en el pecado. Así, se puede decir que la libertad abierta, al menos en un grado, se manifiesta aún en el terreno de la transgresión, pudiendo escogerse el *modo* de la desobediencia.

comer del árbol prohibido, mientras que la libertad abierta se aplica en la elección de qué árbol permitido comer.

En este punto conviene introducir el concepto de *autonomía*, por cuanto conviene aplicar la libertad humana a su vocación de gobernante. Ya el solo mandato a gobernar presupone la facultad de la libertad individual. Ser rey, en un sentido casi inmediato, implica el poder legislar. Y es solo en virtud de cierta libertad que se pueden generar leyes. Bajo un paradigma determinista, el hombre sería meramente una especie de *médium* divino, pero en tal caso el mandato de Gn 1:28 sería lógicamente innecesario. Ahora bien, hay diferentes formas de concebir la autonomía. Aquí se distinguen dos: autonomía absoluta y autonomía relativa.

*Autonomía* es una palabra compuesta de los términos griegos *autos* y *nomos*, de modo que expresa la capacidad de normar desde sí; generar desde sí leyes. Si bien el término ha derivado en ser sinónimo de proactividad, iniciativa o independencia en general, su significado raíz pertenece a la categoría moral. En ese sentido se lo usa aquí.

El grado de autonomía dependerá, entre otras cosas, del estatus jerárquico. Una cosmovisión que conciba al hombre – o la humanidad – como el ser superior, concluirá pronto que el principio básico de la ley moral emana del hombre mismo. Ya se hable de una moral universal discernible por la razón o de una moralidad relativa al sujeto, el ser humano aparece como el árbitro de ésta y sumo gobernante del mundo. Pero la Escritura presenta otra realidad. Dios es el Creador, por lo tanto, propietario y gobernante supremo, de modo que el hombre ha de subordinarsele.<sup>173</sup>

Solo Dios “es totalmente libre y autónomo. Fuera de él no hay nada ni nadie a quien

---

<sup>173</sup> George Herbert Livingston, “Génesis”, *CBB*, 1:32.

Dios deba someterse. Él es su propia ley”.<sup>174</sup> A este atributo divino puede llamársele *autonomía absoluta*; es absoluta, por cuanto Dios gobierna desde su total arbitrariedad y eterna sabiduría. Por su parte, el hombre posee *autonomía relativa*. Como vimos, la posesión de la libertad sumada a su rol de gobernante sugiere la efectiva posesión de la autonomía. Ahora, ésta es *relativa* por cuanto el gobierno humano está limitado por una ley paramétrica. “el hecho de que Dios es el Dueño debiera recordarnos constantemente los límites de nuestra función en el mundo... el mayordomo nunca es propietario, sino administrador”.<sup>175</sup> Las leyes humanas son lícitas en cuanto se ajusten al parámetro de la ley divina. En cierto sentido, la autonomía relativa es la libertad abierta desde la perspectiva reversa. La primera contempla al hombre como gobernador, la segunda, como siervo; ambas limitadas por la misma frontera.

“Seréis como Dios”: la tentación y su incidencia antropológico-constitucional.

Lo obvio de la tentación es su objetivo: la transgresión del mandamiento en vistas de su implicación: la negación de la autoridad divina. Pero, dada la advertencia de muerte, transgredir era sencillamente absurdo. Por esta causa, la serpiente esgrime un discurso estratégico que puede dividirse en dos pasos: la duda y la contradicción directa<sup>176</sup> en vías de una nueva promesa.

Lo que cambia el curso de la narración en Génesis es la aparición de un tercero: la serpiente. Dada su relevancia, conviene identificarla. Dyrness opina que en el AT no hay ninguna declaración explícita sobre quién está tras la tentación, por lo que solo puede inferirse que pertenece al orden creado.<sup>177</sup> En todo caso, el NT será más explícito<sup>178</sup> al declarar que

---

<sup>174</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 8.

<sup>175</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 10-11.

<sup>176</sup> Dyrness, *Temas de la teología del AT*, 78

<sup>177</sup> Dyrness, *Temas de la teología del AT*, 78.

<sup>178</sup> *Ibid*, 78.

Satanás “fue el responsable de la caída del hombre”.<sup>179</sup> (2 Co 11:3-4 cf. 11:14-15). Por su parte, Apocalipsis señala que la “serpiente antigua” es llamada “Diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero” (12:9 cf. 20:2). Así, con propiedad puede decirse que la serpiente, que según el texto efectivamente era un animal, fue una especie de médium de este ser angélico.<sup>180</sup>

Y ésta dijo: “¿Conque Dios os ha dicho: ‘No comáis de los árboles del huerto?’” (Gn 3:1). Grudem observa que aquí la serpiente “cuestiona qué es la verdad”.<sup>181</sup> El CBA dice:

Se ha debatido si esta pregunta debiera traducirse: (1) ‘¿Ha dicho Dios realmente: no comeréis de cada árbol del huerto?’, con el significado: ‘¿Hay algunos árboles en el huerto de los cuales no podéis comer?’ o (2) ‘No comeréis de ningún árbol del huerto’. El hebreo permite ambas traducciones y, por lo tanto, encierra cierta ambigüedad. Satanás tenía el propósito de que sus palabras fueran indefinidas y ambiguas. Su intención era obvia: quería sembrar duda en el corazón de la mujer acerca de la verdadera fraseología y el significado exacto de la orden divina, especialmente acerca de la razón y justicia de una orden tal.<sup>182</sup>

Dice el necio en su corazón: no hay Dios” (Sal 14:1). Y Grudem acota que el necio se mete en toda clase de pecados (Pr 10:23; 12:15; 14:17.16; 15:5; 18:2, et al.).<sup>183</sup> Seguramente Eva no llegó a negar la existencia de Dios, pero el dudar de su Palabra traería un efecto semejante al del ateísmo: una ineficacia práctica de la ley divina, cuyo resultado es el pecado.

Luego que la mujer se refirió al mandato so pena de muerte, la serpiente dijo: “No moriréis” (Gn 3:4). Esta declaración es una negativa explícita de la condena. Si bien la amplitud filosófica de la frase es grande, para lo moral supone una redefinición de la libertad y la rectitud. A la par que contempla el mandato bajo mayor duda, sugiere que Adán y Eva en

---

<sup>179</sup> “Astuta, más que todos los animales” [Gn 3:1], *CBA*, 1:241.

<sup>180</sup> “Dijo a la mujer” [Gn 3:1], *CBA*, 1:241.

<sup>181</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 516.

<sup>182</sup> “Astuta, más que todos los animales” [Gn 3:1], *CBA*, 1:241.

<sup>183</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 516.

realidad no están sujetos a limitaciones.<sup>184</sup> Hasta aquí, la aplicación de la libertad cerrada es permitida en cualquiera de sus resoluciones. No obstante, todavía no hay razón de peso para comer. Aún en la duda no hay motivos para arriesgarse.

La tentación no implica solo duda y permisión, sino también promesas. “Sino que sabe Dios – continuó diciendo la serpiente – que el día que comáis de él serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal” (Gn 3:5). Se presenta un beneficio de comer, de modo que ahora la mujer halló el fruto codiciable (Gn 3:6). ¿Qué significan estas palabras?

La primera consideración es que Gn 3:5 debe ser cotejado con Gn 3:22. La promesa de inmortalidad es de lleno falsa. Pero el que Dios declare que el hombre es conocedor del bien y el mal requiere más que solo calificar esa parte de la sentencia como mentira. Es un conocimiento que pertenece a Dios, pero no omnisciencia.<sup>185</sup>

Dyrness observa que la palabra “‘conocimiento’ en hebreo implica un conocimiento íntimo”, por lo que “el ‘conocimiento del bien y el mal’ significa por lo común simplemente el conocimiento moral” (cf. Is 7:16).<sup>186</sup> Cairus añade que la frase es una “expresión idiomática hebrea que implica capacidad para juzgar y decidir por uno mismo”.<sup>187</sup>

En sí mismo, este conocimiento no es malo; incluso es necesario. En un sentido, “ser-como-Dios” es “el destino del hombre”.<sup>188</sup> Discernir entre el bien y el mal es la base de la autonomía relativa con que el hombre gobernaría exitosamente. Esto se ilustra plenamente en el caso de Salomón. Él dijo: “da, pues, a tu siervo, corazón entendido para juzgar a tu pueblo,

---

<sup>184</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 516.

<sup>185</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 19.

<sup>186</sup> Dyrness, *Temas de la teología del AT*, 77.

<sup>187</sup> Cairus, “Hombre”, *TTA*, 243.

<sup>188</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 250.

y para *discernir entre lo bueno y lo malo*” (1 R 3:9). Pero nótese la relatividad de su autonomía; este conocimiento, en virtud de la finitud de Salomón, sería limitado y todavía debía restringirse a la ley de Dios (1 R 3:14).

Lo que otorga el matiz negativo a este conocimiento moral es que viene acompañado del “seréis como Dios”. Salomón pidió tal discernimiento reconociendo que Dios era su fuente última. En la tentación, habiendo sido cuestionada la veracidad de Dios, la serpiente ofrece una “autonomía moral absoluta y la capacidad de tomar decisiones creyendo que no se tiene que rendir cuentas a nadie”.<sup>189</sup> Así, el árbol era “un símbolo de auto determinación y de independencia total... una rebelión absoluta contra Dios”.<sup>190</sup> El CBB dice:

“La palabra **sabiendo** no implicaba un conocimiento abstracto, sino la capacidad práctica de conocer todas las cosas, incluyendo la inteligencia para discernir y establecer normas éticas... aquí tenemos el pecado fundamental del hombre, la lucha para ser absolutamente libre y autosuficiente”.<sup>191</sup>

Cuando Eva codicia la sabiduría (Gn 3:6), no es la de Salomón. No es recta autonomía relativa, sino la autonomía absoluta que es propia de Dios. Y por cuanto la naturaleza de esa autonomía incide en la vocación de gobierno, la caída incidió en la mayordomía. “Ambos rechazaron su posición de mayordomos de Dios para transformarse en propietarios”.<sup>192</sup>

Por último, debe notarse que esta pretensión ético-absolutista formará parte de la constitución humana. De ahí en adelante, el hombre *es* como Dios, concededor del bien y el mal. Una pretensión que en Dios es lícita por cuanto real, en el hombre acarreó el inaccesso al árbol de la vida dadas las consecuencias que supondría (Gn 3:22).

El efecto de la caída en la naturaleza moral de la humanidad

---

<sup>189</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 19

<sup>190</sup> *Íbid*, 19.

<sup>191</sup> Livingston, “Génesis”, *CBB*, vol. 1, 34.

<sup>192</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 20.

Es apropiado observar que este nuevo elemento constitucional en Adán y Eva es hereditario, de modo que su fruto – el pecado – vendrá a formar parte de la vida humana.

### **Naturaleza moral del pecado**

La relación de la pretensión ético-absolutista con el pecado se percibe en la definición de este último. “El pecado es transgresión de la ley” (1 Jn 3:4). En el AT y NT hay varios términos que lo designan, y todos coinciden en que el pecado, en sus variadas formas, es un comportamiento disconforme de la norma divina.<sup>193</sup> Por lo tanto, “el captar la gravedad del pecado está íntimamente relacionado con la mayor o menor claridad con que se presente a la conciencia el carácter absoluto de la obligación moral”.<sup>194</sup>

En ese sentido, el pecado es objetivo; atenta contra el orden moral perfecto de la creación, de modo que la falta no intencional también es culpable.<sup>195</sup> Esta disconformidad naturalmente ofende al Legislador, por lo que posee extensión personal<sup>196</sup> (Is 59:2); se lo puede llamar rebelión.<sup>197</sup> Y ya que Dios y su ley son buenos, el pecado es categóricamente *malo*.<sup>198</sup>

### **Universalidad del pecado**

La noción de una herencia de la naturaleza pecaminosa se hace patente al contemplar la universalidad del pecado; es decir, que todo ser humano peca. Las primeras luces de esta realidad se perciben en el relato del diluvio.<sup>199</sup> Dios castigó la humanidad porque “la maldad

---

<sup>193</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 513; Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 260; Erickson, *Teología sistemática*, 591; Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, vol 2, trad. Daniel Romero (Madrid: Cristiandad, 1975), 379-380.

<sup>194</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, 379.

<sup>195</sup> Dyrness, *Temas teológicos del AT*, 84.

<sup>196</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 615-616.

<sup>197</sup> Cairus, “Hombre”, *TTA*, 243.

<sup>198</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 515.

<sup>199</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 634.

de los hombres era mucha en la tierra” (Gn 6:5 cf. 8:21). Erickson opina que incluso Noé, quien es calificado de justo, incurrió posteriormente en pecado.<sup>200</sup>

El salmista es más claro al decir que “todos se desviaron, a una se han corrompido; no hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno” (Sal 14:3 cf. 53:1, 3). Salomón dijo: “no hay hombre que no peque” (1 R 8:46). “Todos nos descarriamos como ovejas”, dijo Isaías (53:6). Erickson afirma acertadamente que éste es el lente con el que deben leerse las menciones de justicia de algunos hombres (cf. Is 64:6).<sup>201</sup> Juan dice que “si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos” y “le hacemos a él [Dios] mentiroso” (1 Jn 1:8, 10).

En Romanos 1:18-3:20 Pablo sistematiza el tema, elaborando Sal 14 y 53; también 5:9; 10:7; 36:1; 140:3 e Is 59:7-8.<sup>202</sup> Apelando a la ley moral judía<sup>203</sup> y la conciencia escrita en los corazones demuestra que no solo el pecado, sino también su culpabilidad es universal<sup>204</sup> (Ro 2:14-15, 17-29). Así, tanto judíos como gentiles están bajo pecado (Ro 3:9 cf. 3:23), de modo que sobre todos pesa su consecuencia: la muerte (Ro 5:12).

### **Imagen tras la caída**

Tras completar la tesis de la universalidad, Pablo dice que por el pecado “fuimos destituidos de la gloria de Dios” (Ro 3:23). Rodríguez comenta que aquí Pablo está diciendo que “el pecado... afectó la imagen de Dios en la humanidad”; “uno de los resultados del pecado fue que nuestra naturaleza espiritual y moral se corrompió”.<sup>205</sup> Grudem observa que la

---

<sup>200</sup> Íbid, 634.

<sup>201</sup> Por ejemplo, Noé, Job (Job 1:8 cf. 14:16-17), Abraham (Gn 17:1 cf. sus mentiras y falta de fe con Ismael), Moisés (Nm 20:10-13), David (conforme al corazón de Dios cf. Sal 51), etc. [Erickson, *Teología sistemática*, 635-636].

<sup>202</sup> Íbid, 636.

<sup>203</sup> Con la expresión “ley moral judía” no se quiere denotar exclusividad de los Diez Mandamientos para el pueblo judío, sino que se pretende diferenciar de la ley ritual de los judíos que incluye la circuncisión, conforme al desarrollo de Pablo sobre el tema en Ro 2:25-29.

<sup>204</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 514-515.

<sup>205</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 21.

naturaleza moral del hombre “se ha perdido y su carácter pecaminoso no refleja para nada la santidad de Dios”.<sup>206</sup> Esta clara conclusión depende de una lógica sencilla: (a) La imagen implica rectitud moral, (b) el pecado es inmoral, (c) el hombre pecó, (d) por lo tanto perdió la pureza característica de la imagen.

Lutero, si bien concluyó que “todos los aspectos de la imagen de Dios en los humanos se han corrompido”, también observó que queda “una reliquia, un remanente de la imagen”.<sup>207</sup> Pasajes como Gn 9:6, Sal 8:5, 1 Co 11:7 y Stg 3:9 sugieren que la imagen no se perdió completamente.<sup>208</sup> Luis Alonso Schökel observa sugerentemente que la mención “hijo de hombre” (*ben ‘adam*) se refiere a los caídos,<sup>209</sup> de modo que el dominio se mantiene (Gn 9:2, 7 cf. 1:28). Particularmente, en Gn 9:6 y Stg 3:9 incluso se vislumbra que el hombre, por traerla, aún es digno de vivir y ser bien tratado por sus semejantes.<sup>210</sup> Así, puede decirse con Fowler que la imagen “solo se oscureció”.<sup>211</sup>

### **Profundidad del pecado**

Volviendo al pecado en sí, cabe observar que la Escritura lo presenta en diferentes profundidades. Erickson percibe tres niveles de profundidad: acto, intención y naturaleza.<sup>212</sup> Grudem llama a los primeros “hechos” y “actitudes”.<sup>213</sup> Ahora bien, sin diferir con Erickson en el contenido de los niveles, se prefieren aquí los nombres categoriales de (1) externo, (2) interno y (3) constitutivo.

---

<sup>206</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 465.

<sup>207</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 519.

<sup>208</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 515-516; Grudem, *Teología sistemática*, 464, 465; Pannenberg, *Teología sistemática*, 232; Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 21.

<sup>209</sup> Luis Alonso Schökel, *Salmos*, vol. 1, trad. Cecilia Carniti (Navarra: Verbo Divino, 1992), 306.

<sup>210</sup> En todo caso, esta dignidad no les es propia *a pesar de su pecado*. Más bien, le es añadida y mantenida por la misericordia.

<sup>211</sup> Fowler, “Pecado”, *TTA*, 269.

<sup>212</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 637-638.

<sup>213</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 513.

(1) *Pecado externo* hace referencia a aquel que es perceptible para los hombres. Comer del árbol prohibido, matar a un hermano, adorar un ídolo, transgredir el sábado, mentir, adulterar, etc. Incluso el acto que viene por el hábito de pecar – aunque puede considerarse coyuntural con el interno por cuanto responde a estructuras mentales invisibles – pertenece a esta categoría en tanto que es una desviación moral de la conducta visible. También, por la objetividad del pecado, se incluye la transgresión no intencional que se apegue a la definición de “visible”.

(2) *Pecado interno*, como ya se sugirió, se refiere a aquel que es invisible e imperceptible para los hombres. Jesús dijo que elementos tales como el odio o la lujuria, que ocurren solo en la mente, son pecaminosos (Mt 21-22, 27-28).<sup>214</sup> “El *pensamiento* del corazón” de los antediluvianos “era de continuo al mal” (Gn 6:5). “Abominación a Jehová son los pensamientos del malo” (Pr 15:26; Is 55:7). Se incluye la planificación para pecar<sup>215</sup> (cf. Jr 11:19), por lo tanto, los deseos, intenciones y aun la voluntad. Jesús discernió estos dos niveles al denotar que es posible albergar pensamientos pecaminosos mientras se mantiene una apariencia externa de santidad; lo llamó hipocresía (cf. Mt 23:25-28).

(3) *Pecado constitutivo* hace referencia a “una corrupción básica de la naturaleza humana que afecta de una u otra forma todo lo que hacemos”;<sup>216</sup> la raíz de los pecados externos e internos, incluidos los inconscientes.<sup>217</sup> Es un elemento que forma parte del ser, de modo que el hombre no solo obra pecado, sino que *es* pecador; y lo es no solo en función de su culpabilidad, sino de su constitución. “En maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre”, dijo David (Sal 51:5). Pannenberg opina que el AT, en general, se refiere

---

<sup>214</sup> Erickson, *Teología sistemática* 639.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 638-639.

<sup>216</sup> Dyrness, *Temas de la teología del AT*, 84.

<sup>217</sup> Dyrness, *Temas de la teología del AT*, 84.

a la raíz del pecado en términos de “maldad del corazón” (cf. Jr 32:39; Ez 11:19; 36:26).<sup>218</sup> El corazón es en sí malo, de modo que la naturaleza pecaminosa no debe confundirse con pensamientos o deseos; su sede es el ser en su todo psicossomático,<sup>219</sup> pero subyace a los pensamientos, deseos, emociones y aun la voluntad. “Del corazón *proviene* los malos pensamientos” (Mt 15:18). Pablo la plantea como una cuestión antropológica, anterior a la presencia y transgresión factual de la ley (Ro 7:7-11 cf. Ef 2:3).<sup>220</sup>

### Bidimensionalidad y esclavitud.

La contemplación del pecado en las perspectivas de la culpa y la condena sugiere, en orden de la optimización del análisis de las últimas dos, una nueva categorización para aquel.

### **Bidimensionalidad**

En Romanos, Pablo utiliza la palabra “pecado” para referirse a un elemento *en* la carne (7:18-20) y a las *obras* de la carne (7:18-19).<sup>221</sup> El primero es diferenciado del segundo mediante el empleo de la personificación (5:12, 21; 7:9, 11, 13, 14). En este sentido, la persona del pecado es un *amo* (6:6, 12, 17, 20; 7:14) que, mediante su ley (7:23), obliga a los miembros de la carne a *obrar* pecado (6:19). Calvino opinó – y Fowler en este punto le sigue – que pecado es tanto la naturaleza de pecado, un estado, como las obras o actos pecaminosos.<sup>222</sup> En ese sentido es bidimensional.

El pecado personalizado en Romanos bien puede ser identificado con el *pecado constitutivo*, por lo que se le mantendrá ese nombre aquí. El que comprende acto, por otro lado, incluye el pecado exterior e interior. Un primer énfasis de la perspectiva bidimensional

---

<sup>218</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 260.

<sup>219</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 641.

<sup>220</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 260.

<sup>221</sup> Cairus, “Hombre”, *TTA*, 245.

<sup>222</sup> Calvino en Pérez Millos, *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Romanos* (Barcelona: Clie, 2011), 417; Fowler, “Pecado”, *TTA*, 278.

es una diferencia entre pecado *permanente* y pecado *puntual*. El primero es permanente en el sentido de que la persona, aun sin estar cometiendo actos, es pecadora.<sup>223</sup> El segundo es puntual porque ocurre en un momento dado; es un *hecho* registrable, ya sea en el nivel interno o externo,<sup>224</sup> de modo que se le llamará *pecado factual*. La Tabla 1 grafica la relación entre las perspectivas de profundidad y bidimensionalidad.

*Tabla 1. La relación de las perspectivas de profundidad y bidimensionalidad del pecado.*

Bidimensionalidad.	Profundidad.	Ejemplos.
Pecado factual.	Pecado externo.	- Mentira. - Idolatría. - Robo. - Adulterio.
	Pecado interno.	- Odio. - Lujuria. - Envidia. - Malos pensamientos.
Pecado	constitutivo.	- “Mal corazón”. - “Concebido en pecado”. - Pecado personificado. - Pecado <i>en</i> la carne.

### **Esclavitud: la relación de las dimensiones**

La idea paulina de esclavitud al pecado expresa la razón por la que se escoge hablar de *un* pecado bidimensional y no de dos tipos de pecado. Ser esclavo implica una incapacidad de resistir el mandato intransigente del amo;<sup>225</sup> la voluntad del amo será *siempre* ejecutada por el esclavo aun en contra de su voluntad (Ro 7:14-21). A esta idea se le llamará *irresistibilidad*. Se desprende así la noción de que la presencia del pecado constitutivo implica siempre la presencia del pecado factual en un punto tal que ambos pueden ser considerados una cosa.

<sup>223</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 513.

<sup>224</sup> Esta categoría responde también a la unión de ambos pecados que Jesús hizo al contemplarlos bajo la perspectiva de la culpa y la condenación (Mt 5:21-22, 27-28)

<sup>225</sup> Cairus, “Hombre”, *TTA*, 245.

Decir que el hombre es pecador constitutivamente implica siempre que obra maldad, y viceversa. La analogía del árbol y sus frutos expresa esta constante. El árbol bueno da buenos frutos; el malo, malos (Mt 12:33ss.).

Es oportuno advertir que, siendo esclavizante, el pecado altera el atributo de libertad que le era propio al hombre protológico. Se debe preguntar: ¿En qué sentido somos esclavos? ¿Pablo está diciendo que está en vigencia una suerte de maligno determinismo? “Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios, porque no se sujetan a la ley de Dios, *ni tampoco pueden*; y los que viven según la carne *no pueden* agradar a Dios” (Ro 8:7-8). La esclavitud se manifiesta en la inhabilitación de la libertad cerrada. Mientras que Adán y Eva, en su libertad, tuvieron dos alternativas respecto al mandato, para los esclavos no hay alternativa; solo pueden permanecer en el terreno de la desobediencia.<sup>226</sup> ¿y la libertad abierta? Grudem observa que los que están fuera de Cristo tienen libertad para hacer, aunque no pueden agradar a Dios.<sup>227</sup> Así, se conservaría en la desobediencia cierta libertad abierta; y esto es perceptible para la intuición natural.

#### Pecado constitutivo y conocimiento del bien y el mal

Desde Ro 5:12 Pablo introduce un diálogo con Génesis 3, señalando que el pecado constitutivo entró en el mundo en la tentación. Seguidamente, atribuye a la personificación del pecado una actitud semejante a la de la serpiente: “el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, produjo en mí toda codicia... porque el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, me engañó, y por él me mató” (Ro 7:8, 11). Los elementos “mandamiento”, “codicia” y “engaño”<sup>228</sup> están presentes en la tentación. “Se presenta al pecado como haciendo

---

<sup>226</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 521.

<sup>227</sup> *Ibid*, 521.

<sup>228</sup> Pannenberg opina que el engaño de Ro 7:11 es la promesa de una “vida más plena y más rica” [Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 289]. En esa línea, es identificable con el engaño de Génesis 3.

todo lo que Satanás está tratando de lograr...usa la ley como una ocasión para tentar”.<sup>229</sup> Las primeras palabras de la serpiente son una referencia – por cierto, errada – al mandato. En base a él, engaña. Y produjo en Eva cierta codicia de sabiduría.<sup>230</sup>

Ya se vio que el deseo de Eva radica en una pretensión de plena libertad y absoluta autonomía. Además, este deseo es transmitido por Satanás. Por lo tanto, ya que la personificación del pecado actúa como Satanás, se puede decir que el pecado constitutivo es una tendencia que sugiere en el ser, constantemente, las ideas de emancipación absoluta que fueron sugeridas por Satanás.

¿Se puede decir, por lo tanto, que Satanás modeló la naturaleza corrupta en el hombre? Más bien, le transmitió la suya. Las descripciones tipológicas de Satanás en Isaías y Ezequiel parecen indicar que esta pretensión ético-absolutista rebelde ya obraba en su propia naturaleza. Por haberse enaltecido su corazón, el ángel caído deseó establecer un trono y ser semejante al Altísimo (Is 14:13-14; Ez 28:17). Al ofrecerle al hombre querer-ser-como-Dios, en realidad le ofreció ser como sí, pues él quiere-ser-como-Dios.<sup>231</sup>

Las palabras de la tentación no son esgrimidas como una mentira aleatoria. La tentación es una expresión de los deseos del propio Satanás; es el pecado ya habiendo obrado en él, de modo que *no nace* en la caída, sino que “*entra* en el mundo”. La palabra “codicia” (ἐπιθυμία) que el pecado produce en el hombre (Ro 7:8) es usada por Jesús para identificar a los malvados con Satanás: “vosotros sois hijos de vuestro padre el diablo, y los *deseos*

---

<sup>229</sup> “Pecado” [Ro 7:8], CBA, 6:545

<sup>230</sup> El CBA sugiere que, dado que el corazón es rebelde, la presencia del mandato genera una reacción de desagrado. El mandamiento suprime el deseo de emancipación absoluta, de modo que la respuesta del pecador es transgredirlo con mayor decisión a fin de “demostrar” su libertad. [“Codicia” [Ro 7:8], CBA, 6:546].

<sup>231</sup> El mismo hecho de que Is 14 y Ez 28 usen a reyes humanos como *tipos* de Satanás reafirma esto. Resalta particularmente Ez. 28:2 y 2 Ts 2:3-4, donde se describe a hombres en cuyo ser había madurado el carácter de Satanás.

(ἐπιθυμία) de vuestro padre queréis hacer” (Jn 8:44). Este deseo de divinización – que, en cuanto se opone a Dios, también es deseo de maldad<sup>232</sup> – es la ley mediante la cual el pecado esclaviza y reina (Ro 6:12; Ef 2:3).<sup>233</sup>

En conclusión, hay una identificación entre el pecado constitutivo y el conocimiento del bien y el mal. En palabras de Pérez Millos, el pecado, como poder, se trata “de un propósito de divinización del hombre”.<sup>234</sup>

### **Restauración: aspectos teleológicos**

Bien puede decirse que hasta aquí han sido tratados los puntos básicos de los temas necesarios para una antropología bíblica centrada en lo ético. Lo que sigue no es tanto antropológico, sino teleológico. Se definió la educación como “la formación del alumno en vista de un ideal particular”. Así, el propósito de la antropología bíblica es definir ese ideal de formación y articular los medios más apropiados para alcanzarlo. A este fin responde con toda propiedad la materia bíblica sobre la salvación.

Cabe añadir que, con el propósito de prescribir óptimamente los principios bíblicos a la educación en el lenguaje de la filosofía educativa, la estructura de este capítulo está dispuesta en términos teleológicos. Primero, se tratará el propósito de Dios para el hombre; es decir, el ideal de formación. Y segundo, se tratarán los medios de formación que han sido dispuestos para alcanzar ese ideal.

---

<sup>232</sup> Contra la tendencia a interpretar esto en los términos del dualismo gnóstico, Ruiz señala que “la carne no es mala por sí misma, *deviene* mala en la medida en que el ser humano decide construir autónomamente sobre ella su existencia. Pues es entonces cuando emerge la radical insuficiencia de la criatura para *vivir* recta y plenamente al margen de su creador. La existencia *carneal* o *según la carne* es existencia pecadora en cuanto niega la relación constitutiva del hombre a Dios, y de este modo frustra su destino” [Ruiz, *Imagen de Dios*, 74].

<sup>233</sup> Ya Agustín había concluido esto. Pensó que el “principio estructurante del apetito perverso” es el “querer-ser-como-Dios”. Si bien luego lo relacionó a la idea rechazada del pecado original, Pannenberg advierte que ambas ideas no necesitan relacionarse. Así, lo errado de la idea del pecado del mundo *en* Adán – y su consecuente transferencia de culpa – no anula en nada lo acertado de su idea sobre el “apetito perverso” [Pannenberg, *Teología sistemática*, 276-277].

<sup>234</sup> Pérez Millos, *Romanos*, 418.

## Ideal de formación

### **Imagen: el *telos* sustantivo**

En Ro 8:29 Pablo expresa el propósito de Dios para la humanidad: “Porque a los que antes conoció, también los *predestinó* para que fuesen hechos conforme a la imagen de su Hijo”. La fuerza teleológica del pasaje radica en la palabra *προορίζω* [*proorízo*]: “decidir de antemano”, “predestinar”.<sup>235</sup> Tanto en griego como en su traducción hispana “predestinar” es un verbo compuesto, cuyos elementos expresan su idea central: pre-destinar; es decir, escoger el *destino* de algo anticipadamente. En este caso, se refiere al destino que Dios escogió para “los que antes conoció”, los que “conforme a su propósito son llamados” (v. 28). Y como se ha visto que junto a la imagen está la gloria, esta última también aparece como el destino de los llamados: “Para esto os ha llamado [Dios]...para que consigáis la gloria de nuestro Señor Jesucristo” (2 Ts 2:14).

Ahora, El *telos* neotestamentario adquiere su significado de la concepción que se tiene del Hijo. Como se afirmó, Cristo es imagen del Padre en su esencia; es Dios. En ese sentido, el destino del hombre es simétrico a su origen; en la igualdad ontológica entre Dios y el Hijo, las afirmaciones “imagen de Dios” e “imagen del Hijo” son sinónimas. Por lo tanto, El análisis que se hizo en este capítulo sobre la imagen y la gloria de Dios orienta el significado de Ro 8:29.<sup>236</sup>

Este propósito supone una extensión y profundidad tan amplias como el concepto de

---

<sup>235</sup> Swanson, “*προορίζω*”, *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego*, 259.

<sup>236</sup> También Ro. 8:29 carga de significado Gn 1:26. Schlink opina que la afirmación veterotestamentaria del hombre como imagen de Dios ha de ser entendida “teleológica o escatológicamente, y no protológicamente” [Schlink en Ruiz, *Imagen de Dios*, 81]. En este sentido, Adán y Eva no salieron de las manos de Dios como totalmente desarrollados. Perfectos, pero susceptibles a mayor desarrollo. Así, a la luz de la infinitud de Dios y sus cualidades se puede sugerir que el hombre, en su finitud, podría reflejar cada vez más perfectamente la imagen de Dios. En la inmortalidad que Dios le proveía, podría crecer con la vista en una meta infinita, pues Dios es la meta.

Gn 1:26. Erickson comenta Ro 8:29 diciendo que *symmorfous*<sup>237</sup> “indica una semejanza con Cristo que no es sólo un parecido superficial externo. Significa todo el conjunto de características o cualidades que hacen de algo lo que es”.<sup>238</sup> Así, se puede apreciar que los restaurados manifestarán tanto la imagen corpórea de Cristo (1 Co 15:49; Fil 3:21)<sup>239</sup> como sus cualidades morales (Ef 2:10; 4:23-24).

Ahora, aparte de su plena igualdad con Dios, Cristo se encarnó. Jesús, en su vida, ilustra con precisión la forma en que el carácter moral de Dios ha de reflejarse en la esfera del hombre.<sup>240</sup> Cristo es la norma de la pureza (1 Jn 3:3).<sup>241</sup> Jesús es el “*ho téelos*, el hombre cabal”,<sup>242</sup> el modelo último del carácter cristiano (Ef 4:13).

### **Mayordomía: el *telos funcional gubernamental***

Por otra parte, habiéndose observado una relación estrecha entre imagen-gloria y la función de gobernante, solo por extensión se puede concluir que la restauración a la imagen del Hijo implica una restauración de la mayordomía humana.

Así como el segundo advenimiento conlleva la restauración plena de la imagen, también conlleva la restauración del gobierno. Cristo también es Rey, y así como los hombres han de adoptar su imagen, también recibirán administración en su reino (Mt 19:28; Ap 20:6 cf. 3:21; 5:10).<sup>243</sup> Pero, este gobierno es escatológico, por tanto, como la glorificación, no implica participación humana.

Sin embargo, Cristo también aparece como mayordomo ya en su ministerio terrenal.

---

<sup>237</sup> Gr. συμμόρφους. Su forma básica es σύμμορφος: “de forma similar, relativo a ser hecho conforme a, ser semejante a” [Swanson, “σύμμορφος”, *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego*, 290].

<sup>238</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 978.

<sup>239</sup> Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. 2, 238.

<sup>240</sup> Blazen, “salvación”, *TTA*, 338.

<sup>241</sup> *Íbid*, 336.

<sup>242</sup> Ruiz, *Imagen de Dios*, 61.

<sup>243</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 26.

Llevó a cabo la obra que el Padre le encargó (Jn 17:4); fue hecho administrador de la propiedad del Padre: los seres humanos (v. 6, 9); y los ministró transmitiendo las palabras del Padre (v. 8). Y así como el Padre delega a Jesús, Jesús delega a los hombres: “como tú me enviste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo” (Jn 17:18). El verbo ἀποστέλλω [*apostéllo*: “enviar”] posee un sentido representativo. Thayer Grimm comenta que “sugiere una comisión oficial o autorizada”.<sup>244</sup> Timothy Friberg señala que, entre otras cosas, expresa “enviar con autoridad”<sup>245</sup>. Así, el propósito de Cristo para sus discípulos es que participen de una mayordomía similar a la que él ejerció.

Por lo tanto, así como el *telos sustantivo* tiene sus dimensiones escatológicas y presentes, el *telos funcional* también tiene ambas dimensiones; Jesús, en su vida como hombre, fue un ejemplo de lo que el hombre debe *ser* y de lo que el hombre debe *hacer*.

### **Mayordomía: el *telos funcional misional***

Ahora bien, ¿cuál es la actividad a la que Cristo se refirió cuando dijo que envió a sus discípulos al mundo, según Jn17:18? Precisamente la que el Padre le encomendó a él: salvar. No obstante, cada uno en su forma y de acuerdo con su posición ontológica y situacional. No se ha pedido al hombre actuar como sacrificio expiatorio ni como intercesor (cf. Ex 32:31-33). ¿En qué sentido el hombre cumple su apostolado?

Un buen punto de partida puede ser la Gran Comisión. Jesús comienza diciendo: “Toda autoridad me es dada en el cielo y en la tierra”. Y continúa: “*Por tanto*” (οὕτως, partícula correlativa) (Mt 28:18,19), de modo que el mandato siguiente se basa en y relaciona con la autoridad de Cristo.<sup>246</sup> Bien puede entenderse que se apela a la autoridad solo para dar

---

<sup>244</sup> Unger y White, “enviar”, *Diccionario Vine*, 920.

<sup>245</sup> Timothy Friberg, Barbara Friberg, and Neva F. Miller, “ἀποστέλλω”, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Baker's Greek New Testament Library (Grand Rapids: Baker, 2000), BibleWorks, v.9.

<sup>246</sup> “Por lo tanto” [Mt. 28:19], *CBA* 5:545.

importancia al mandato. Sin embargo, puede percibirse el concepto de mayordomía en las ideas de bautismo, discipulado y mandamiento.

Por un lado, el bautismo es “en el nombre de...”. El *CBA* afirma que esto significa “hacerlos [a los discípulos] *miembros* de la familia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, o sobre la base de la *autoridad* delegada” por la Deidad.<sup>247</sup> Ahora bien, no es necesario escoger entre una u otra interpretación. La habilitación para ingresar miembros es debido a la autoridad. La entrega de las llaves del reino a Pedro – un claro símbolo de autoridad delegada<sup>248</sup> – es complementada con la declaración: “todo lo que atares en la tierra, será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos” (Mt 16:18-19), cuyo énfasis está en la inclusión y exclusión de miembros (cf. Mt 18:17-18). Es más, la propia idea de “llave” evoca el concepto de puerta y entrada, lo cual, en comparación con Jn 3:5, anuda las ideas de bautismo y autoridad.

Por otro lado, el concepto bíblico de discipulado no encierra únicamente la idea de enseñanza. La Escritura sugiere que la relación maestro-discípulo implica obediencia. Jesús dijo: “si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos” (Jn 8:31). En efecto, esto es natural. La enseñanza que implica ética prescribe normas. Todo discípulo que recibe verdaderamente una enseñanza moral también ha de cambiar su vida. De ahí que la enseñanza de los mandamientos esté contenida en el mandato “haced discípulos”.

Esto último, la Palabra, es finalmente lo central de la mayordomía misional. Antes de decir “los he enviado (*apésteilas*) al mundo” (Jn 17:18), Jesús oró: “les he dado tu palabra” (v. 14). Pablo declaró ser mayordomo “de los misterios de Dios” (1 Co 4:1); y el misterio es la

---

<sup>247</sup> “En el nombre” [Mt. 28:19], *CBA* 5:545.

<sup>248</sup> “Las llaves” [Mt. 16:19], *CBA*, 5:422.

Palabra del evangelio que fue revelada (Ro 16:24-26; 1 Co 2:7; Ef 3:2-4, 9; 6:19; Col 1:25-27; 2:2-3; 4:3). Sobre Mt 16:19, el CBA señala que “Cristo mismo dice que la ‘llave’ que da acceso al reino es la ‘llave de la ciencia’ o del conocimiento (Lc. 11:52)”; la ciencia es con toda propiedad la que viene de la Palabra Dios (Pr. 2:6); y es esta Palabra “la llave de la experiencia del nuevo nacimiento”<sup>249</sup> (cf. 1 Ped 1:23 cf. Jn 3:5). Sea expresado en los términos paulinos de “administradores del misterio” o con la figura de las llaves, queda claro que los discípulos de Cristo son sus mayordomos, dotados de la autoridad de la Palabra<sup>250</sup> para ministrar salvación a sus semejantes.<sup>251</sup>

Ahora bien, la Palabra no es el único objeto de administración. “somos también mayordomos de los dones de Dios.”<sup>252</sup> “Cada uno según el don que ha recibido, minístrelo a los otros, como buenos administradores [*oikonómos*] de la multiforme gracia de Dios” (1 Ped 4:10). Esta declaración es fundamental; rompe con el aparente exclusivismo que pudiese percibirse de lo anterior. No solo los apóstoles o “ministros de la Palabra” son mayordomos de Cristo. “A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu”, quien reparte “a cada uno en particular como él quiere” (1 Co 12:7, 11).

Cabe destacar que no es solo la presencia de *oikonómos* en 1 Ped 4:10 lo que da carácter representativo a los dones. La metáfora paulina del cuerpo también lo hace. En primer lugar, hay una relación lógica entre los dones y los ministerios [*diakonía*: servicio, ministerio] (1 Co 12:5-6). La diversidad de dones es comparada con la diversidad de miembros del

---

<sup>249</sup> “Las llaves” [Mt. 16:19], CBA, 422.

<sup>250</sup> Esto indica que la adulteración de las enseñanzas bíblicas significa la destitución del ministerio. El que pierde las llaves, ya no puede ingresar miembros a la familia de Dios. El que desconoce el misterio, ya no puede ministrar la iglesia. De ahí que Pablo, en 2 Co 3 y 4, apele, entre otras cosas, a su fidelidad al evangelio para reafirmar su legitimidad apostólica.

<sup>251</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 26

<sup>252</sup> *Íbid*, 26.

cuerpo, de modo que cada uno tiene distintas habilidades y capacidades (1 Co 12:11-18). Luego, el miembro debe *hacer* algo con su habilidad. En Ro 12, a la mención de cada don le sigue el imperativo de ministrarlo (vv. 4-8).<sup>253</sup> La entrega del don particular sugiere una vocación ministerial particular en función del don.<sup>254</sup> Y estos dones-ministerios responden a un Señor (1 Co 12:5): Cristo, la cabeza gobernante del cuerpo (Ef 4:15).

Esto último también sugiere el propósito de los dones espirituales. Por un lado, son para edificar la iglesia. Pero esto no es más que una extensión de la función central: la misión evangélica.<sup>255</sup> En tanto se sujetan a la autoridad de Cristo, responden al mandato de la Gran Comisión. El funcionamiento normal y saludable de la iglesia-cuerpo es su crecimiento (cf. Hch. 6:7). La edificación implica el crecimiento cuantitativo y cualitativo. Se da, por lo tanto, la obra cíclica del discipulado, de modo que los dones-ministerios se encuentran con la Gran Comisión. Los miembros son capacitados para traer nuevos integrantes al cuerpo, y éstos nuevos irán creciendo con el fin de repetir el proceso.

### **Reciprocidad sustantivo-funcional**

El propósito último de la misión es “que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef 4:11). Así, la mayordomía misional contribuye al *telos sustantivo*. Al mismo tiempo, “lo que se requiere de los administradores es que cada uno sea hallado fiel” (1 Co 4:2). Se vuelve a poner el acento en la relación de *necesidad* de la imagen y la mayordomía. En este sentido, la prosecución hacia la restauración de la imagen contribuye al *telos*

---

<sup>253</sup> Esta idea también se percibe en el AT. Dios dio dones de sabiduría a ... en función del trabajo que se les había ordenado: la construcción del tabernáculo (Ex 31:2-6) [Bradford, “Mayordomía”, *TTA*, 742].

<sup>254</sup> George E. Rice, “Dones espirituales”, en *TTA*, 695.

<sup>255</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 1074.

*funcional*.<sup>256</sup> Por lo tanto, hay una relación de reciprocidad entre el *telos sustantivo* y el *telos funcional*, tanto gubernamental como misional. Éstos no pueden separarse en la búsqueda del ideal de formación cristiano.

#### Medios de formación: imagen

Es adecuado ahora estudiar los medios que la Escritura propone para alcanzar el *telos sustantivo*. Ya se estableció que el hombre protológico y escatológico son simétricos. Por lo tanto, se afirma que el desarrollo del ser es a su vez una restauración, cuyo fin es la imagen de Dios: la meta. Por otro lado, la información bíblica sobre la caída señala lo que el hombre es ahora: el punto de partida. El término “medios de formación” se refiere a lo necesario para pasar de un estado al otro. Se vio que el problema central del ser moral es el pecado en sus dimensiones constitutiva y factual. En ese sentido, se realizará un análisis en orden de estos dos problemas.

#### **Regeneración: la libertad del nuevo hombre contra la esclavitud del pecado constitutivo**

Es prudente destacar que cuando la Escritura presenta el problema del mal, seguidamente da la nota de esperanza al presentar una solución. Ya en Gn 3:15 es prometida una restauración de la caída.<sup>257</sup> La “enemistad” entre las dos simientes sugiere que, en virtud de algo, el hombre no se identificaría con el espíritu de la serpiente; no armonizaría con las pretensiones rebeldes de Satanás; es decir, sería libre del poder de la naturaleza pecaminosa.

Posteriormente, dado que en el AT la idea de pecado constitutivo se expresa en los términos de “corazón corrupto”, la liberación de éste aparece como una “circuncisión” o un “cambio” de corazón.<sup>258</sup> “Y circuncidará Jehová tu Dios tu corazón” (Dt 30:6 cf. Jr 4:4).

---

<sup>256</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en Raíces, 22, 26.

<sup>257</sup> Dyrness, *Temas teológicos del AT*, 79.

<sup>258</sup> Blazen, “Salvación”, *TTA*, 331.

Luego, sumándose el matiz espiritual, Dios dice: “Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros” (Ez 11:19; 36:26).

En el NT se introduce el concepto comúnmente denominado *regeneración*. Pablo ilumina el asunto mediante un paralelismo: “Porque, así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno los muchos serán constituidos justos” (Ro 5:19). Poco antes de ese dicho, el apóstol explicó que el pecado, que aquí fue denominado *constitutivo*, entró al mundo mediante la transgresión de Adán (Ro 5:12). Ahora, ocurre un hecho inverso, pero igual de profundo. Mediante el acto Redentor de Cristo, los hombres son constituidos justos sin tener en cuenta sus esfuerzos personales.<sup>259</sup>

Ya que cada persona recibió la naturaleza pecaminosa en su *nacimiento*, lo contrario aparece tanto en los términos de “nuevo nacimiento” o de “resurrección”; expresiones de un hecho que brinda a los hombres una naturaleza espiritual<sup>260</sup> en el mismo sentido en que se heredó la naturaleza pecaminosa. Jesús dijo: De cierto te digo que el que no naciere de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne *es*, y lo que es nacido del Espíritu, espíritu *es* (Jn 5:6).

Es interesante que a la pregunta de Nicodemo “¿cómo puede ser esto?” Jesús termina de responder con una referencia a su muerte. Y Luego Pablo continuará explicando a los romanos que es el sacrificio de Cristo el origen del nuevo nacimiento; el acto de obediencia (cf. Fil 2:8) por el cual se efectúa el cambio constitucional. Y así como Cristo se ha referido al bautismo (Jn 3:5), Pablo explicará que tal acto expresa la participación en el don: “¿O no

---

<sup>259</sup> “Fueron constituidos” [Ro. 5:19], *CBA*, 530.

<sup>260</sup> Dell’Ordine opina que a esta naturaleza se refiere Pedro al hablar de la participación en “la naturaleza divina (2 P. 1:4) [Dell’Ordine, *Antropología cristiana*, 7].

sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en *vida nueva*” (Ro 6:3-4 cf. Col 2:12).<sup>261</sup>

¿Qué ocurre con la naturaleza pecaminosa? Es interesante que Pablo desarrolla la idea de que “el cuerpo de pecado” fue destruido, no el pecado. “Nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no sirvamos más al pecado” (Ro 6:6). “Vosotros consideraos muertos *al* pecado”. Y luego, quizás para explicar mejor el punto, introduce el concepto de liberación, y dice: “no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que lo obedezcáis en sus concupiscencias... porque el pecado no se enseñoreará de vosotros” (Ro 6:12, 14). En otras palabras, aunque la presencia del pecado constitutivo permanece, la novedad es que ya no esclaviza;<sup>262</sup> se anula el principio de *irresistibilidad*, por lo tanto, se rehabilita la *libertad cerrada*.

En tal sentido, se puede decir que el hombre participa de dos naturalezas antagónicas. “Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne, y éstos se oponen entre sí” (Ga 5:17). Es como si desde el interior del ser la voz de Dios hablase, mas ésta estuviese siendo torcida en una constante tentación interna (cf. Ro. 7:8-11). Y frente a tal situación, en la forma de la exhortación, Pablo le recuerda al hombre que es libre: “[no] presentéis vuestros miembros al pecado como instrumentos de iniquidad, sino presentaos

---

<sup>261</sup> Ciertamente en la Cruz y la Resurrección se encuentran muchos conceptos. En un sentido relacional, somos reconciliados. En un sentido judicial, somos justificados. Y en un sentido natural-constitutivo, somos regenerados [Erickson, *Teología sistemática*, 963-964]. El énfasis de lo tratado aquí está en el último sentido, dadas las delimitaciones del estudio.

<sup>262</sup> Erickson observa que el concepto filial (nuevo nacimiento o adopción) enfatiza el cambio de estatus; ser hijos implica libertad [Erickson, *Teología sistemática*, 972]. En esa línea, Ruiz comenta que “Pablo opone sistemáticamente *esclavitud* a *filiación*, no a libertad.” Con lo cual quiere expresar que la libertad bíblica “no es ausencia de ligaduras; es *una forma de religación*” [Ruiz, *Imagen de Dios*, 201]; la reinscripción en el sistema de gobierno divino no carente de la ley con la que un Padre dirige a su hijo.

vosotros mismos a Dios como vivos de entre los muertos, y vuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia” (Ro 6:13); “digo pues: andad en el Espíritu, y no satisfagáis los deseos de la carne” (Ga 5:16). Y aclara: “Más ahora habéis sido libertados del pecado y hechos siervos de Dios” (Ro 6:22). Aunque las naturalezas son antagónicas, no son iguales. Lo espiritual es superior a lo carnal cuanto Cristo es superior a Adán, de modo que en su presencia misma el hombre queda liberado del poder del pecado.

Cabe observar que Pablo, con términos como “nueva criatura” (2 Co 5:17) relaciona más directamente esto con la idea de restauración de la imagen. En algún sentido, la regeneración es un nuevo acto divino de creación paralelo al de Génesis. “La transformación de un pecador perdido en una ‘nueva criatura’ requiere la misma energía creadora que originalmente produjo la vida”<sup>263</sup> (cf. Ef 2:10; Col 2:13).

Esto último enfatiza que Dios es el primero y principal efector de la regeneración.<sup>264</sup> “La nueva naturaleza no es producto de alguna virtud moral... inherente en el hombre... Es la presencia de un poder sobrenatural dentro de la persona”.<sup>265</sup> “Y todo esto [incluida la nueva criatura] proviene de Dios” (2 Co 5:18). La sola iniciativa es divina (Jn 1:13).<sup>266</sup> Jehová circuncida el corazón (Dt 30:6) y “crea” un “corazón limpio” (Sal 51:10). En rasgos generales, el Espíritu es quien hace efectivo el don de Cristo en el ser. A la promesa del nuevo corazón le sigue la declaración: “y pondré dentro de vosotros mi Espíritu” (Ez 33:27). Él es quien engendra al hombre espiritual (Jn 3:5; Tit 3:5).

Por otro lado, el Espíritu inspira la Palabra; y la Palabra también cumple un rol principiator en la regeneración. “Siendo renacidos... por la Palabra de Dios que permanece

---

<sup>263</sup> “Criatura” [2 Co 2:17], *CBA*, 6:865.

<sup>264</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 733.

<sup>265</sup> “Criatura” [2 Co 2:17], *CBA*, 6:865.

<sup>266</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 733.

para siempre...” (1 Ped 1:23). El Padre “nos hizo nacer por la palabra de verdad” (Stg 1:18).

Aquello bien introduce la participación del hombre. La Palabra que da a luz no es cualquiera, sino la que “por el evangelio es anunciada” (1 Ped 1:25),<sup>267</sup> cuyo centro es la muerte y resurrección de Jesús (vv. 18-20). Así, el bautismo – y en lo pasado la circuncisión – es un acto que externaliza la fe en Cristo. Solo en este sentido el hombre tiene parte en la regeneración. “En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha de mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo; sepultados con él en el bautismo en el cual fuisteis también resucitados con él *mediante la fe* en el poder de Dios que le levantó de los muertos” (Col 2:9).

En este sentido, el hombre, en un punto, decide participar de la regeneración. Tal participación ya se observó en el AT. Mientras que en Dt 30:6 Jehová circuncida, en 10:16 el mandato es: “*circuncidad*, pues, el prepucio de vuestro corazón”. Y mientras que en Ez 11:19 y 36:26 Dios da el corazón y espíritu nuevo, en 18:31 se impera: “*haceos* un corazón nuevo y un espíritu nuevo”. Al presentársele la Palabra, cada persona decide ejercer la fe en ella.

Solo queda responder ¿qué es la naturaleza espiritual? Siendo antagónica a la carnal, implica una tendencia opuesta. Mientras que el pecado constitutivo pudo definirse como una rebelión basada en el querer-ser-como-Dios, la naturaleza espiritual supone alianza y sumisión a Dios; y, paradójicamente, esto asemeja al hombre a Dios (cf. Ef 4:24). Tal naturaleza se expresa en el amor y la obediencia a Dios. La circuncisión del corazón es “para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón” (Dt 30:6). Los nuevos corazón y espíritu son “para que anden en mis ordenanzas y guarden mis decretos” (Ez 11:20) y el Espíritu de Dios es dado con la misma intención (36:27).

---

<sup>267</sup> Blazen, “Salvación”, TTA, 332.

Esto tiene un efecto en la disposición de la mente. Permite al hombre discernir y valorar lo espiritual (1 Co 2:14-3:3).<sup>268</sup> Y dado que la ley es espiritual (Ro 7:14), infunde el deseo y la inclinación a la obediencia. Dios dice que el pacto con su pueblo es este: “Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón” (Jr 31:33 cf. He 10:16). Pablo, “en el hombre interior [se deleita] en la ley de Dios; “con la mente [sirve] a la ley de Dios”, pues halla que es “santa, y el mandamiento santo, justo y bueno” (Ro 7:12, 22, 25; cf. 8:5).

### **Santificación: la obediencia contra el pecado factual**

*Santificación* es el término usado para describir los efectos de la regeneración. Erickson correctamente afirma que la santificación “es una continuación de lo que Dios comenzó en la regeneración, cuando una nueva vida se confirió y fue infundada al creyente”.<sup>269</sup> Se expresa apropiadamente la relación entre regeneración y santificación al decir que la segunda es fruto de la primera.<sup>270</sup> “Habiendo sido libertados del pecado y hechos siervos de Dios [regenerados], tenéis por vuestro fruto la santificación” (Ro 6:22). Como el árbol malo daba malos frutos, ahora éste, hecho bueno, da buenos frutos. La mente ya no está corrompida, sino que es pura y sirve a la ley de Dios (Tit 1:15; Ro 7:25).

Como el pecado constitutivo se manifiesta en actos pecaminosos, la naturaleza espiritual produce lo contrario. Juan presenta esto en términos radicales: “todo aquel que es nacido de Dios, no practica el pecado” (1 Jn 3:9). Ocurre un cambio moral.<sup>271</sup> “El que practica el pecado es del diablo, porque él peca desde el principio”, pero el Hijo de Dios apareció “para deshacer las obras de diablo” (1 Jn 3:8). La obra de Cristo no se limita a solucionar la culpa del pecado, también deshace el pecado factual.

---

<sup>268</sup> Blazen, “salvación”, *TTA*, 331.

<sup>269</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 976.

<sup>270</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 784.

<sup>271</sup> Blazen, “salvación”, *TTA*, 336; Grudem, *Teología sistemática*, 784.

Por lo tanto, el término *santificación* bien expresa – en la dimensión moral – la prosecución formativa de la imagen de Dios en el ser.<sup>272</sup> Dios dijo: “sed santos como yo soy Santo” (1 Ped 1:16 cf. Mt 5:48). Siendo Dios la meta de la santificación,<sup>273</sup> apropiadamente la santificación es la reconstrucción de la imagen de Dios. En Ef 4:24 y Col 3:10 Pablo los relacionó mediante una figura nueva para la santificación: el *vestirse del nuevo hombre*.<sup>274</sup> Dijo que este nuevo hombre “conforme a la imagen del que lo creó se va renovando”; es “creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad”. Por lo tanto, los elementos que promueven el desarrollo de la santificación pueden ser considerados *medios de formación*.

Tal como en la regeneración, el primer y principal promotor de la santificación es Dios (Fil 2:13; 1 Ts 5:23).<sup>275</sup> Y, aunque las tres personas de la Deidad tienen parte (Tit 2:14; He 13:20-21), parece asignársele un rol especial al Espíritu Santo (1 Ped 1:2; 2 Ts 2:13).<sup>276</sup> En Gálatas los resultados de la regeneración son los frutos *del Espíritu* (5:22-23).

Si bien la mente regenerada sirve a la ley de Dios, la carne sirve a la ley del pecado (Ro 7:25 cf. vv. 14-23). “El querer el bien está en mí, pero no el hacerlo” (v. 18). El Espíritu y la carne se oponen, “para que no hagáis lo que quisiereis” (Ga 5:17). Solo el poder del Espíritu en el ser hace posible la victoria sobre el pecado. “Mas vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu *si es que* el Espíritu de Dios mora en vosotros” (Ro 8:9). Dios produce “el

---

<sup>272</sup> G Abbott-Smith observa que hay dos sentidos para la palabra “santificación”. Primero, el que se usa para apartar objetos, lugares o personas para un uso especial. Es en ese sentido que Pablo llama a los creyentes “santos”. El otro sentido – el que se usa aquí – es “la bondad moral o el valor espiritual”. [G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1953), 5 citado en Erickson, *Teología sistemática*, 977.

<sup>273</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 788.

<sup>274</sup> Podría pensarse que el “vestirse del nuevo hombre” hace referencia a la regeneración. No obstante, el énfasis de Pablo está en lo factual antes que lo constitutivo. En Efesios está hablando de “la manera de vivir” (4:22 cf. vv. 25-32). En Colosenses el contexto es paralelo. El contraste se hace con “el viejo hombre y sus hechos” (3:9 cf. vv. 5-14)

<sup>275</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 791.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 790.

querer como el hacer” (Fil 2:13).

Cabe denotar aquí que la idea de lucha ya anticipa que la santificación es posible por “el poder del Espíritu Santo *en cooperación* con la voluntad humana”.<sup>277</sup> Las recurrentes exhortaciones al bien hacer sugieren que se requiere la acción volitiva del hombre.<sup>278</sup> La idea de que Dios produce el hacer no implica determinismo. Justo antes de tal texto Pablo exhortó: “*ocupaos* en vuestra salvación”. Así, la frase “Dios produce... el hacer” es más bien una promesa de que sus esfuerzos serán asistidos y, por lo tanto, fructíferos.<sup>279</sup>

Ahora bien, el ejercicio de la voluntad requiere dirección; una meta definida hacia la que son dirigidos los esfuerzos. Por cuanto la santificación es obediencia (cf. 1 Ped 1:2), su meta es la ley.<sup>280</sup> Por lo tanto, el aprendizaje de los mandamientos es requerido.<sup>281</sup> Y, por cuanto la santificación es imitación de Cristo, su meta es el carácter de Cristo. Por lo tanto, el aprendizaje de sus dichos y hechos es requerido.<sup>282</sup> Y en tanto que Cristo, la imagen de Dios, fue perfectamente obediente (Mt 5:17), ambos aprendizajes suponen una cosa: la restauración de la semejanza del hombre con Dios.

Con toda certeza la Escritura contiene estos elementos. Por lo tanto, su estudio es el

---

<sup>277</sup> Blazen, “salvación”, *TTA*, 336.

<sup>278</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 792; cf. Ro 6:13, 19; 8:13; 12:1-2; 2 Co 7:1; 1 Ts 4:3; He 12:14; 2 Ped 1:5.

<sup>279</sup> *Ibid*, 792.

<sup>280</sup> Erickson afirma que las antítesis fe-obras, ley-gracia o espíritu-carne no enseñan que la ley moral del AT quedó abolida. Cristo lo expresó claramente (Mt 5:17). Acertadamente observa que en el antiguo pacto la salvación también era por fe (He 11). En el AT también se menciona el amor como central en la ley (Dt 6:5; Lv 19:18). Fue en el periodo intertestamentario donde se fortaleció la idea de las obras como meritorias de salvación. Así, la tesis paulina es contra la forma intertestamentaria de ver la ley. Pablo dice que se nos ha dado el Espíritu por gracia para que la ley *sea cumplida* por los que andan en el espíritu. [Erickson, *Teología sistemática*, 985-986]. Por lo tanto, “está claro que la Ley continúa siendo la expresión de la voluntad de Dios para nuestro comportamiento, incluso para aquellos que ya no están bajo la Ley” [George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 510 citado en Erickson, *Teología sistemática*, 985-986].

<sup>281</sup> Pensando en la idea de que la gloria de Dios ilumina al hombre y es reflejada por el hombre, son significativas las palabras del salmista: “Haz que tu rostro resplandezca sobre tu siervo, y enséñame tus estatutos; y el predicador añade: La sabiduría del hombre ilumina su rostro” (Sal 119:135; Ec 8:1).

<sup>282</sup> Blazen, “Salvación”, *TTA*, 338; Dell’Ordine, *Formar en Cristo*, 19.

medio formativo del carácter por excelencia. La iglesia es santificada “en el lavamiento del agua por la *palabra*” (Ef 5:26). Jesús dijo: “santificalos en tu verdad, tu palabra es verdad” (Jn. 17:17 cf. v. 20). Y el Espíritu de verdad (Jn. 16:13) es, a su vez, quien inspiró la Escritura “a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda *buena obra* (2 Ti 3:15).

Por último, debe advertirse que esta obra es progresiva (Fil 1:6).<sup>283</sup> C. E. B. Cranfiend observa que en Ro 8:29 el verbo “conformar” expresa “una conformidad progresiva a Cristo, quien es el *eikon* de Dios”.<sup>284</sup> Pablo mismo dice estar prosiguiendo a la meta (Fil 3:13-14 cf. vv. 9-12).<sup>285</sup> Grudem enfatiza que el hombre nuevo se va *renovando* conforme a la imagen *hasta* el conocimiento pleno (Col 3:10).<sup>286</sup> “La figura corresponde con un desarrollo gradual”<sup>287</sup> que continúa hasta la segunda venida de Cristo (1 Ts 5:23).<sup>288</sup>

### **Fenómeno de reflexión: la misión como medio formativo**

*Fenómeno de reflexión* es un término usado aquí para señalar un último medio de formación sustantiva, cuyo fundamento se percibe en 2 Co 3:18. El texto dice: “Mas todos nosotros, con el rostro descubierto *katoptrizómenoi*<sup>289</sup> la gloria del Señor, somos transformados en su misma imagen, como por el Espíritu del Señor”.

*Katoptrizómenoi* se ha mantenido transliterada porque las versiones difieren entre dos traducciones: “contemplar” o “reflejar” como en un espejo. Swanson y Robertson opinan que

---

<sup>283</sup> Erickson, *Teología sistemática*, 978.

<sup>284</sup> C. E. B. Cranfiend, *The Epistle to the Romans*, vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 432 citado en Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en Raíces, 26.

<sup>285</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 786.

<sup>286</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 786.

<sup>287</sup> “El cual... se va renovando” [Col 3:10], *CBA*, 7:219.

<sup>288</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 786-787.

<sup>289</sup> Gr. κατοπτρίζομενοι: Participio, presente, voz media.

ambas traducciones pueden ser adecuadas.<sup>290</sup> No obstante, una u otra matizan el texto de modo que el significado adscrito a “transformados” asume direcciones distintas; por lo tanto, prescriben diferentes medios de formación. La diferencia radica en quién es el espejo. Si se escoge “contemplar”, el espejo es Cristo; él, como imagen de Dios, refleja al hombre la gloria de Dios cuya contemplación transforma. Por otro lado, si se escoge “reflejar”, el espejo es el hombre. En todo caso, Cristo sigue siendo la fuente de luz (2 Co 4:6).

En voz activa, la palabra significa “contemplar como en un espejo”. No obstante, su voz pasiva – como es el caso – se traduce “reflejar como en un espejo”.<sup>291</sup> Aun así, algunas versiones traducen (o parafrasean) “contemplando”.<sup>292</sup> Probablemente lo hacen siguiendo la línea de pensamiento que asume el CBA, al decir: “El contexto se inclina por la segunda [contemplar un reflejo], pues ser ‘transformados’ a la semejanza de Cristo es el resultado lógico de contemplarlo y no de reflejarlo”.<sup>293</sup> Sin embargo, una revisión contextual no restringida al 3:18 puede apelar por la otra opción. En el *Diccionario Vine* se opina que “el contexto del tercer capítulo y de la primera parte del cuarto da su apoyo” a la traducción “reflejando como en un espejo la gloria del Señor”, dada en una nota marginal de la Versión Revisada Inglesa.<sup>294</sup>

La idea inicial de 2 Co 3 es la defensa que Pablo hace de su ministerio apostólico. Para ello, procede a una comparación entre el Antiguo y el Nuevo Pacto (v.6), introduciendo una

---

<sup>290</sup> A. T. Robertson, *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, trad. Santiago Escuin (Barcelona: Clie, 2003), 460; Swanson, “κατοπτρίζομαι”, *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego*, 173.

<sup>291</sup> Unger y White, “Mirar; *katoptrizo*”, *Diccionario Vine*, 1232.

<sup>292</sup> LBLA, JBS, NBLA, PDT, RVC, RVR60, RVA2015, RVR77, RVA, SRV-BRG.

<sup>293</sup> “Mirando... como en un espejo” [2 Co 3:18], *CBA*, 6::847

<sup>294</sup> Unger y White, “Mirar; *katoptrizo*”, *Diccionario Vine*, 1232.

analogía entre Moisés, el ministro del Antiguo, y ellos,<sup>295</sup> ministros del Nuevo.<sup>296</sup> Luego, remitiendo a Ex 34:29-35, se refiere a la gloria del rostro como expresión de la gloria del pacto mismo. “Y si el ministerio de muerte grabado con letras en piedra fue con gloria, tanto que los hijos de Israel no pudieron fijar la vista en el rostro de Moisés a causa de la gloria de su rostro, la cual había de perecer, ¿cómo no será más bien con gloria el ministerio del espíritu?” (2 Co 3:7-8). Así, la base del capítulo 3 es una analogía entre los pactos, sus ministros y sus glorias respectivas.

La segunda tesis del discurso es de corte valorativa. “Porque si el ministerio de condenación fue con gloria, mucho más abundará en gloria el ministerio de la justificación” (v. 9). El Nuevo pacto es de gloria “más eminente” (v. 10); y esto por una razón particular: la duración. El Antiguo pacto era perecedero,<sup>297</sup> mientras que el Nuevo “permanece”, por lo que este último es “mucho más glorioso” (v. 11).

En este marco Pablo introduce la idea del velo. Moisés puso un velo sobre su rostro “para que los hijos de Israel *no fijaran la vista en el fin de aquello que había de ser abolido*. En este sentido, teniendo esperanza en la permanencia del Nuevo pacto, Pablo y los demás ministros de éste “usan de mucha franqueza”. Esta palabra – franqueza [Gr. *παρρησία*] – se traduce como “dar a conocer”. Se refiere a una libertad de expresión; “la ausencia de temor al hablar abiertamente”.<sup>298</sup> En este sentido, la “cara descubierta” de 3:18 sugiere la traducción “reflejando”. Con la certeza de la permanencia del Nuevo pacto, Pablo y los ministros “a cara

---

<sup>295</sup> La primera persona plural del v. 6 sugiere que la defensa paulina no es personal. Incluye en general a los ministros del nuevo pacto.

<sup>296</sup> Eduardo de la Serna, “Segunda carta a los Corintios”, *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento*, ed. Armando J. Levoratti (Navarra: Verbo Divino, 2007), 876.

<sup>297</sup> Robertson señala que la “gloria” en el rostro de Moisés era un *tipo* del Antiguo pacto. Y como aquella fue temporal, también el pacto de la letra [Robertson, *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, 640].

<sup>298</sup> Unger y White, “Confiar, confianza, confiadamente”, *Vine*, 701.

descubierta”, sin el velo de Moisés, reflejan o comunican el evangelio eterno.<sup>299</sup>

No obstante, los siguientes versículos (3:14, 15) pretenden una objeción. Ahora el velo es señal de incompreensión. “Y aun hasta el día de hoy, cuando leen a Moisés, el velo está puesto sobre el corazón de ellos”, porque “el entendimiento de ellos se embotó”. En este sentido, puede pensarse que los que miran a cara descubierta son la antítesis de los que tienen el velo en su corazón, de modo que sería apropiado traducir “contemplar”. Sin embargo, este contraste quita balance a la analogía que Pablo viene desarrollando. Los que tienen el velo en el corazón tienen el entendimiento embotado. En este sentido, corresponden análogamente a los incrédulos de 4:4, cuyo entendimiento fue cegado por el dios de este siglo, de modo que el evangelio les está encubierto (vv. 3, 4);<sup>300</sup> ambos son los (no) receptores de la gloria del antiguo y nuevo pacto respectivamente. La Tabla 2 presenta una vista panorámica de la correspondencia de la analogía.

*Tabla 2. Patrón de la analogía entre el Antiguo y el Nuevo Pacto en 1 Co 3:1-4:6.*

	Antiguo Pacto	Nuevo Pacto.
Ministros	Moisés.	Pablo y otros.
Glorias.	Perecedera (velo del rostro)	Permanente (cara descubierta).
(no) Receptores.	Los que leen mal a Moisés (entendimiento embotado; velo del corazón)	Los que no creen el evangelio (entendimiento cegado; evangelio encubierto)

Por último, el “nosotros todos”, hace patente que los de “cara descubierta” de 2 Co 3:18 son los ministros. Pablo viene usando la primera persona plural para sí y los ministros (3:1, 4-6, 12).<sup>301</sup> Y si en algún sentido el “todos” está incluyendo a los corintios, lo estaría

<sup>299</sup> Serna, “Segunda carta a los Corintios”, *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento*, 875.

<sup>300</sup> *Ibid*, 875.

<sup>301</sup> Serna, “Segunda carta a los Corintios”, *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento*, 876.

haciendo para identificarlos como ministros también, pues justo después se lee: “por lo cual, teniendo *nosotros* este ministerio” (4:1; cf. vv. 2-3). Por lo tanto, lo que ocurre a cara descubierta es la *reflexión* de “la luz del evangelio de Cristo... porque no nos *predicamos* a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor” (4:4-5). ¿Es extraño que los ministros emitan la luz, y no solo la contemplen? No. Finalmente se lee: “Porque Dios... es el que resplandeció *en* nuestros corazones para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo”.<sup>302</sup>

Esto último recuerda la idea “como en un espejo”. Cabe advertir que *reflexión* no es lo mismo que *proyección*. Mientras que la segunda puede aplicarse a la fuente de luz, la segunda siempre implica una previa contemplación; para que el espejo brille, primero debe dar la cara a la fuente de luz. En otras palabras, “contemplar” no está excluido, sino incluido en “reflejar”. Para no perder de vista esto, Maurice Carrez propone incluir ambas palabras al traducir *katoptrizómenoi*.<sup>303</sup> La Reina Valera de 1995 toma esta opción. Dice: “*mirando* con el rostro descubierto y *reflejando* como en un espejo”. Sin embargo, esta traducción sigue descoordinando el versículo con su contexto previo, pues Pablo liga la idea de quitarse el velo a la “franqueza” con la que se predica (3:12-13), no a la contemplación. Por lo tanto, se prefiere la traducción: “nosotros todos, reflejando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados”.

Esta conclusión es reafirmada por la frase “de gloria en gloria”. A la par que señala lo progresivo de la transformación, atribuye la emisión de luz al ser en transformación. Quien se transforma tiene gloria (es decir, brilla), y una gloria que, en el ejercicio de la predicación, se

---

<sup>302</sup> La N-C, para denotar la idea de *reflexión*, traduce “Dios... ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que *demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios* que brilla en el rostro de Cristo”.

<sup>303</sup> Maurice Carrez, *La segunda carta a los corintios* (Navarra: Verbo Divino, 1986), 25.

perfecciona hacia la imagen del Señor; a la reflexión plena y original que constituye el *telos sustantivo*. En este sentido, la misión evangélica no solamente es el *telos funcional* de la era presente. También es un *medio de formación* para alcanzar la semejanza del carácter de Cristo.

#### Medios de formación: mayordomía

En un sentido muy cierto, dada la sobreentendida relación sustantivo-funcional, el medio de formación para alcanzar el *telos funcional* ya viene siendo tratado. Rodríguez afirma que “la imagen está siendo restablecida en nosotros ahora en Cristo... por consiguiente, estamos siendo restaurados a nuestra función original como mayordomos de Dios”.<sup>304</sup> Todo medio de formación sustantivo es, indirectamente, un medio de formación funcional. La libertad de la regeneración libera al hombre de ser mayordomo del pecado, y la santificación le va constituyendo un correcto representante de Dios. Ahora bien, pueden mencionarse algunas formas directas de formación funcional.

#### **Medio cognitivo: ley y sabiduría**

La ley puede apreciarse desde dos perspectivas: la del súbdito y la del gobernante. Para el súbdito es la norma de la obediencia; la reguladora de la libertad abierta. Para el gobernante, en cuanto mayordomo, es el parámetro que relativiza su autonomía; asimismo, lo que nutre la sabiduría con que gobierna.

“Me has hecho más sabio que mis enemigos con tus mandamientos” (Sal 119:97). De tus mandamientos he adquirido inteligencia”. La sabiduría con la que Salomón gobernó consistía en un “corazón entendido para juzgar a tu pueblo y para discernir entre lo bueno y lo malo” (1 R 3:9). Y esto pende de la ley de Dios. El juicio vino con la ley (Neh 9:13) y en ella se basa aquel (Ez 23:24; 44:24; Hab 1:4). El juicio es aplicar la ley a las situaciones del pueblo

---

<sup>304</sup> Rodríguez, “Hacia una teología de la mayordomía” en *Raíces*, 26.

(Dt 17:11).

En 2 Co 2, el hombre espiritual, dotado de sabiduría por la revelación del Espíritu (v. 6-13), es capaz de discernir y juzgar (v. 14-15). Así, se puede hablar de una facultad espiritual-moral que en la Escritura – en el nivel mental – se expresa con el término “sabiduría”. En este sentido, el estudio de la Palabra, y particularmente el de la ley, desarrolla el carácter y la sabiduría práctica con la que se ha de gobernar y juzgar (cf. Ap 20:4).

### **Medio práctico: misión**

Ya se vio que la misión tiene un lugar en el desarrollo del carácter; en ese sentido, contribuye indirectamente al *telos funcional*. Ahora bien, en el marco del *telos misional*, la práctica retroalimenta la teoría. Pablo habló de los “que han alcanzado la madurez... que *por el uso* tienen los sentidos ejercitados en el discernimiento del bien y el mal”. El uso de los bienes divinos, como en este caso la sabiduría, los acrecienta. También los dones espirituales son bienes; riquezas anticipadas del cielo; dones que tanto nos hacen mayordomos como nos dan la posibilidad de ejercitarnos para una mayordomía más excelente.

Este principio fue descrito por Jesús en sus parábolas.<sup>305</sup> En la parábola de los talentos (Mt 25:14-30) se ve que la asignación de responsabilidades depende de la habilidad (cf. Ro 12:3-4); a cada uno se le da administrar una suma distinta, tal como ocurre con los dones y la misión. Ahora bien, la mayordomía “temporal” no es un fin en sí misma. La aprobación del Señor es “sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré”. La parábola de las minas (Lc 19:12-27) parece más explícita en su conexión con la mayordomía gubernamental y el advenimiento. Bien puede decirse que Cristo ascendió al cielo a buscar el reino (v. 12),<sup>306</sup> y en

---

<sup>305</sup> Grudem, *Teología sistemática*, 743.

<sup>306</sup> La parábola es proferida porque “ellos pensaban que el reino de Dios se manifestaría inmediatamente” (Lc 19:11). Por lo tanto, es apropiado pensar que ésta se refiere a la dispensación entre la primera y segunda venida.

su segunda venida repartirá autoridad a sus siervos de acuerdo con las capacidades que han sido probadas y multiplicadas en la mayordomía presente (v. 16-19 cf. Ap 3:21).

### **Servicio: el fundamento compartido de las mayordomías gubernamental y misional**

Si se concibe el gobierno como lo ven “los gobernantes de las naciones” que “se enseñorean de ellas y... ejercen sobre ellas potestad” (Mt 20:25), es difícil pensar que la misión prepara para el gobierno. Sin embargo, Jesús redefinió el concepto de gobierno: “entre vosotros no será así, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será vuestro siervo” (Mt 20:26-27).

Sobre esta nueva concepción, las mayordomías gubernamental y misional están plenamente relacionadas. Pedro dice que el don se pone al “servicio de los demás” (1 Ped 4:10). La misma idea está en Pablo (1 Co 12:4-5; Ef 4:11-12). Y Jesús mismo conectó ambas ideas al finalizar diciendo: “como el hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir, y dar su vida en rescate por muchos” (Mt 20:26).

### **Conclusiones y prescripciones**

En primer lugar, se concluye que el propósito de Dios para el hombre es restaurarlo a su posición original: ser a la imagen de Dios y su mayordomo. Ambas cosas comienzan a ser restauradas en el presente. La imagen comienza en la restauración del carácter y la mayordomía en la participación de la misión de salvar. Por lo tanto, el ideal de formación es bifocal.

En segundo lugar, han sido dispuestos medios para alcanzar el propósito. Entre ellos se distinguen la participación divina y humana. En cuanto a la imagen, se perciben tres medios: (1) la regeneración; El Espíritu brinda una naturaleza espiritual al ser y el hombre recibe el don por fe. (2) La santificación; el Espíritu inspira la Palabra y el hombre la contempla, de

modo que se habilita para obedecer la ley e imitar a Cristo. (3) El fenómeno de reflexión; el hombre participa de la misión y por lo tal es transformado a la imagen del Señor. En cuanto a la mayordomía, se perciben dos medios: (1) Medio teórico; Dios dispone la ley y el hombre la recibe para adquirir sabiduría práctica. (2) Medio práctico; Dios entrega dones para ser ministrados y el hombre se ejercita en su ministración, desarrollándose y optimizándose para la mayordomía escatológica.

Por lo tanto, se prescriben 2 objetivos generales para un currículum cristiano bíblico en lo que respecta a la educación moral:

- I. Desarrollar el carácter a la semejanza de Cristo.
- II. Formar misioneros según los dones de cada uno.

También prescriben 3 medios generales para alcanzar los objetivos.

- I. Enseñar los elementos antropológicos y teológicos necesarios para participar de la regeneración, enfrentar victoriosamente la lucha de la santificación y participar debidamente en la misión.
- II. Enseñar la Escritura con énfasis en la vida obediente de Cristo y la ley de amor.
- III. Guiar en el ingreso y la participación de actividades misioneras considerándolas medios de formación.

### **CAPÍTULO III**

#### **ANÁLISIS DE LOS DOCUMENTOS BÁSICOS DEL CURRÍCULUM VIGENTE EN EL SISTEMA EDUCATIVO ADVENTISTA DE CHILE**

Apropiadamente se puede decir que el currículum del sistema educativo adventista de Chile, a nivel documental, se configura sirviendo a dos grandes intereses: los estatales y los eclesiástico-teológicos. Por un lado, es un sistema que funciona en el marco legal del país, de modo que tiene el deber de cumplir con los objetivos mínimos que plantea el Ministerio de Educación de Chile (MINEDUC). Por otro lado, es un sistema perteneciente a una denominación, de modo que integra una cosmovisión propia y, por lo tanto, prescribe sus propios ideales formativos. Por esta razón, conviene analizar brevemente los dos documentos que fundamentan cada una de estas influencias curriculares: las Bases Curriculares (BBCC) del MINEDUC y el Modelo Educativo Institucional del Sistema Educativo Adventista (MEI-SEA).

Cabe acotar que el documento en concreto que se citará corresponde a las BBCC de 7° básico a 2° medio. Sin embargo, el análisis corresponde particularmente al trasfondo filosófico, a los objetivos últimos de la educación nacional y a los medios generales del proceso. Es decir, se analizarán tópicos de orden transversal. Por lo tanto, aplican a todos los niveles. Respecto al MEI se sobreentiende en la naturaleza y propósito del propio documento que el análisis se mantiene al mismo nivel general.

#### **Bases Curriculares**

Fondo antropológico y primeras nociones éticas

Las BBCC manifiestan que mantienen “los principios rectores de la Constitución

Política y la concepción antropológica y ética que orienta la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) presentes en las grandes tradiciones del país”.<sup>307</sup> Por lo tanto, los Derechos Humanos (DDHH) suponen la base del análisis del fondo filosófico de las BBCC. Ahora, bien señalan las BBCC que los DDHH son *orientados* por concepciones antropológicas y éticas. En un correcto sentido, los DDHH “son no tanto una formulación de una realidad ya existente del hombre humano, cuanto una exigencia y una utopía concreta”.<sup>308</sup> Es decir, constituyen prescripciones e ideales. ¿Cuáles son los postulados filosóficos – en cuanto a lo ético se refieren – que los subyacen? La Guía de Formación Cívica (GFC) de la Biblioteca del Congreso Nacional (BCN) colabora con esbozar algunos de estos postulados.

En primer lugar, apelando a lo que Moltmann llama “comparación del hombre con el animal”,<sup>309</sup> se afirma que el hombre es libre. En cierto sentido, la capacidad humana para crear cultura y trascender el mundo natural lo señala libre de la prisión instintiva de la bestia;<sup>310</sup> portador de una suerte de libertad abierta.

Estas mismas observaciones suponen otro atributo: la razón.<sup>311</sup> “Hombres y mujeres, sin distinción, están provistos de una parte psíquica-espiritual que les permite tener razón e inteligencia, capacidad de conocer y aprender, pensar, encausar la vida hacia objetivos planteados”.<sup>312</sup> En términos kantianos, cabe denotar que lo “psíquico-espiritual” se extiende a la razón práctica, por lo que el hombre además puede “discernir entre lo bueno y lo malo, lo

---

<sup>307</sup> Ministerio de Educación de Chile (MINEDUC), *Bases Curriculares 7° básico a 2° medio* (Santiago, 2016), 11, 18; cf. LGE, Art. 3 N°1.

<sup>308</sup> Moltmann, *El hombre*, 26.

<sup>309</sup> Moltmann, *El hombre*, 19.

<sup>310</sup> Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN), *Guía de formación cívica* (Chile: Andros Impresores, 2018), 8, 12; Moltmann, *El hombre*, 22.

<sup>311</sup> Moltmann, 22.

<sup>312</sup> BCN, *Guía de Formación cívica*, 12.

justo y lo injusto”,<sup>313</sup> es decir, “es un ser moral”.<sup>314</sup>

Estos atributos – los de libertad y razón con sus potencialidades propias – adjudican un “valor inherente al ser humano”,<sup>315</sup> el cual es la base del “concepto filosófico que se conoce como ‘dignidad humana’”.<sup>316</sup> Es *dignidad* por cuanto remite al valor, y es *humana* por cuanto el concepto “alude a la cualidad esencial del ser humano, específica y exclusiva, en virtud de la cual se distingue lo humano de lo no humano”.<sup>317</sup>

En esa línea, la dignidad humana deviene en dos implicaciones. En primer lugar, se constituye en el fundamento de la noción de Derechos Humanos.<sup>318</sup> Sin distinguir “edad, sexo, etnia, género, creencia religiosa, opinión política, situación civil ni económica”,<sup>319</sup> la dignidad humana exige el reconocimiento de Derechos Universales<sup>320</sup> que protejan su valor implicado y los atributos que se lo confieren.<sup>321</sup> En Palabras de María Marín, la dignidad es la “justificación” de los DDHH.<sup>322</sup>

En segundo lugar, ha de configurarse un sistema político que reconozca y proteja la dignidad de la persona humana y, por lo tanto, sus derechos. Según Robinson y Zalaquett, “La democracia es reconocida... como la forma de organización social y política que mejor garantiza el respeto, el ejercicio y promoción de los derechos humanos.”<sup>323</sup> Esto sugiere

---

<sup>313</sup> BCN, *Guía de Formación cívica*, 12.

<sup>314</sup> *Íbid*, 13.

<sup>315</sup> *Íbid*, 12.

<sup>316</sup> *Íbid*, 12.

<sup>317</sup> *Íbid*, 13.

<sup>318</sup> *Íbid*, 13.

<sup>319</sup> *Íbid*, 13.

<sup>320</sup> Véanse los Artículos 1 y 2 de la DUDH.

<sup>321</sup> BCN, *Guía de formación cívica*, 13.

<sup>322</sup> María L. Marín, “La dignidad humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales”, *Revista de Bioética y Derecho* 9 (2007) citado en BCN, *Guía de formación cívica*, 13.

<sup>323</sup> Mary Robinson y José Zalaquett, “Derechos humanos y profundización de la democracia”, en *Derechos Humanos Hoy, Balance Internacional*, ed. A. Trabucco (Chile: Universidad de Chile, 2008) citado en BCN, *Guía de formación cívica*, 94.

implicaciones morales, pues “la idea de democracia implica *valores, actitudes y conductas democráticas*”.<sup>324</sup>

Por último, cabe destacar que la libertad y la razón, aparte de otorgar dignidad y derechos al hombre, también le supone *responsabilidades*. Se ha concluido, en vista de las tragedias del siglo XX, que el hombre es libre de mal utilizar las potencialidades de su inteligencia y capacidades.<sup>325</sup> Así, presuponiendo la naturaleza social del hombre,<sup>326</sup> los DDHH implícitamente suponen el *deber responsable* de *respetar* los derechos del otro. Por lo tanto, éstos se yerguen al mismo tiempo como un reconocimiento del valor del ser humano y como una norma de conducta individual, social y política.

Por lo anterior, las BBCC declaran considerar principios que

se basan en la convicción fundamental de que los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos... A la libertad que hace de cada individuo una persona y sujeto de derechos y deberes le son intrínsecas las acciones de razonar, discernir y valorar, acciones que son, a su vez, fundamentos de la conducta moral y responsable.<sup>327</sup>

#### Ideal de formación

En general, las BBCC plantean su ideal de formación en base a tres documentos rectores: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Constitución Política de la República de Chile y la Ley General de Educación (LGE).

#### **Telos sustantivo: Ideal de formación ético-moral.**

La DUDH indica – ratificado luego por la Constitución<sup>328</sup> – que “la educación tiene por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana”.<sup>329</sup> Sobre aquello, la LGE especifica que

---

<sup>324</sup> BCN, *Guía de formación cívica*, 94.

<sup>325</sup> *Íbid*, 12.

<sup>326</sup> *Íbid*, 8.

<sup>327</sup> MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 18.

<sup>328</sup> Constitución Política de la República de Chile (Texto actualizado a octubre de 2010), Art. 10, N° 1.

<sup>329</sup> DUDH, Art. 26 N° 2.

“la educación tiene como finalidad alcanzar el desarrollo espiritual, ético, moral, afectivo, artístico y físico de las personas”.<sup>330</sup> Y esta última definición, entendida como “desarrollo integral”, es la que se asume en las BBCC.<sup>331</sup> La pregunta que interesa a este estudio es: ¿qué se quiere decir con “desarrollo ético y moral”?<sup>332</sup>

La GFC, como es natural, contempla la moral en relación con la *norma*: el “orden normativo que configura un ‘deber ser’ o ‘deber de comportamiento’ permite distinguir entre el actuar correcto y el incorrecto”.<sup>333</sup> En este sentido, el *telos* moral se desprende de la naturaleza y forma de las normas aceptadas como correctas.

La Guía añade: “el fenómeno moral reconoce dos grandes dimensiones: interna, asociada a la idea de virtud, y la segunda, a la de sociabilidad”.<sup>334</sup> Para efectos de este estudio, es relevante la primera:

*“Norma moral (interna):* La dimensión interna del precepto implica la *autoimposición* de reglas o máximas de conducta. Lo que confiere dignidad a la conducta moral es la motivación por la cual se actúa; por eso, lo que importa es el juicio interno que determina libremente la conducta externa”.<sup>335</sup>

Los conceptos mencionados aquí aluden implícitamente a la línea de moralidad cognitiva que desprende de Immanuel Kant, de modo que cabe esbozar, al menos superficialmente, ciertos puntos de su pensamiento para luego verificar su relación con los objetivos de las BBCC. Esto se hará tocando seis puntos fundamentales: (1) la teoría de la acción racional, (2) la subjetividad de la máxima, (3) las máximas de primer y segundo orden [dividido en 3 y 3’], (4) los imperativos hipotético y categórico, (5) autonomía y heteronomía

---

<sup>330</sup> LGE, Art. 1 N° 1.

<sup>331</sup> MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 16, 19.

<sup>332</sup> Se omite la dimensión espiritual porque las BBCC la proyectan solo en un plano metafísico, no axiológico. Remite al reconocimiento de la finitud y la reflexión sobre las diversas propuestas que explican la “dimensión trascendente y/o religiosa de la vida humana y del sentido de la existencia” [BBCC, 27].

<sup>333</sup> BCN, *Guía de formación cívica*, 71.

<sup>334</sup> *Ibid*, 72.

<sup>335</sup> *Ibid*, 72.

y (6) el juicio práctico.

(1) Para Kant, la máxima es un tipo de regla de acción.<sup>336</sup> Roberto Casales García afirma que “la máxima es la unidad de sentido que constituye el núcleo de toda genuina acción racional”.<sup>337</sup> Esta acción racional se compone de tres elementos.

Para dilucidar el primero, se ha de notar que la acción “cuenta con dos aspectos fundamentales que la distinguen del mero movimiento: primero, un aspecto externo, donde la acción es considerada como movimiento corporal; segundo, un aspecto interno, es decir, con todas aquellas disposiciones internas del sujeto”.<sup>338</sup> Estas disposiciones implican “deseos, intenciones y propósitos”.<sup>339</sup> Así, el primer aspecto es *teleológico*.

En segundo lugar, una vez concebido el propósito, la razón prescribe *medios* fácticos para alcanzarlo.<sup>340</sup> Estos medios implican reglas prácticas que necesariamente deben cumplirse para la realización del propósito. Y dada la obligatoriedad objetiva de la regla, éstos son llamados *imperativos*.<sup>341</sup>

En tercer lugar, aparece un *motivo*. Éste es la razón interna por la cual la voluntad es determinada a la acción.<sup>342</sup> En el caso de la máxima, el motivo radica en la realización del propósito.

En resumen, se puede decir que para que ocurra una acción racional debe haber: propósito, medio(s) y motivo.<sup>343</sup> Estos tres elementos son “lo característico del *obrar*

---

<sup>336</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol (Buenos Aires: Editorial Losada, 2003), 16.

<sup>337</sup> Roberto Casales García, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61 (Julio-diciembre 2013), 241.

<sup>338</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 241.

<sup>339</sup> A. Vigo, *Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatistische Überlegungen zu Kant. Humboldt Lecture*, 2

<sup>340</sup> Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 17

<sup>341</sup> *Ibid*, 17.

<sup>342</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 245.

<sup>343</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 246.

*racional*”.<sup>344</sup> Kant, respectivamente, los llama: materia, forma y determinación.<sup>345</sup>

(2) Ahora, la subjetividad de la máxima se debe a dos cosas: que es autoimpuesta y que su forma es afectada por las condiciones del sujeto. Por un lado, el sujeto define arbitrariamente sus propósitos. Por el otro, los medios han de ser prescritos según lo que se tenga en poder; solo se puede optar por medios asequibles. En ese sentido, la circunstancia puede afectar la forma.<sup>346</sup> En vista de esto, Casales propone que la estructura formal de la máxima es: “yo hago (o quiero hacer) *X* para alcanzar *Y*, bajo la situación *Z*”.<sup>347</sup>

(3) Cabe ahora añadir que hay tipos de máximas, las cuales Schwartz llama de primer y segundo orden.<sup>348</sup> Las de primer orden son “aquellas máximas concretas y particulares de la acción”, mientras que las de segundo orden son aquellas que “expresan políticas generales de vida”.<sup>349</sup> Estas últimas son “reglas muy amplias que apuntarían a proyectos de vida o a principios generales de acción”.<sup>350</sup> Cuando una máxima es llevada a un nivel máximo de generalidad, se habla de *máxima suprema* (*Gesinnung*); la base de todas las máximas.<sup>351</sup>

(4) Lo anterior se comprende mejor a la luz de los conceptos de *imperativo hipotético* e *imperativo categórico*. Como se dijo, la acción implica el propósito y los medios; materia y forma. Y la forma es una regla que imperativamente debe cumplirse para la realización de la

---

<sup>344</sup> D. M. Granja, *Lecciones de Kant para hoy* (Barcelona: Ánthropos/UAM, 2010), 124 citado en García, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 245.

<sup>345</sup> Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Collin (Madrid: Tecnos, 2005), 436 citado en Casales, 246.

<sup>346</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 34; cf. J. M. Torralba, *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2011), 50.

<sup>347</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 249.

<sup>348</sup> M. Schwarts, *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kant Praktischer Philosophie* (Berlín: Lit, 2006), 19 citado en Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 251

<sup>349</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 251.

<sup>350</sup> V. De Haro, *Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant* (tesis doctoral, Universidad Panamericana, Escuela de Filosofía, 2012), 58 citado en Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 251.

<sup>351</sup> Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 20, 31 citado en Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 257.

materia. Ahora bien, cuando la regla solamente se refiere al efecto, el imperativo es *hipotético*; contendría “meros preceptos de habilidad”.<sup>352</sup> Lo característico de esta regla es que sin el propósito ella es insuficiente para determinar la voluntad.<sup>353</sup> Por otro lado, un imperativo es *categorico* cuando, aun aplicándose a la máxima una abstracción de la materia, la forma todavía determina la voluntad.<sup>354</sup> En tal caso aquel es una ley práctica.<sup>355</sup>

(3') Volviendo a la máxima suprema, Casales explica que ésta “presupone una decisión: o bien optar por seguir siempre nuestras inclinaciones, esto es, determinarse a actuar motivado meramente por el ‘principio del amor a sí mismo’;<sup>356</sup> o bien cumplir el deber por el motivo del deber, es decir, ‘que la ley no sea solo la regla sino también el móvil de las acciones’”.<sup>357</sup> Estas dos opciones son, en otras palabras, las formas más generalizadas del imperativo; el amor propio es la forma más generalizada de un hipotético, mientras que el bien supremo es la forma más generalizada del categorico.<sup>358</sup>

(5) Para Kant, quienes se autoimponen como máxima suprema el amor propio (o la búsqueda de la felicidad) no son realmente libres ni morales. Esto se entiende a la luz de los conceptos de materia empírica y libertad trascendental. Para el filósofo, en realidad toda materia es empírica. La materia es “un objeto cuya realidad se apetece”.<sup>359</sup> Es empírica, por tanto, porque se relaciona con el placer que la realización del objeto trae al sujeto. En ese

---

<sup>352</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 17.

<sup>353</sup> Por ejemplo, se concibe el propósito de interpretar una obra de Mozart para piano, lo que prescribe el imperativo de practicar el piano. Este imperativo es hipotético, pues si el propósito se disuelve, la forma (practicar) no es suficiente para determinar por sí misma la voluntad.

<sup>354</sup> Kant proporciona el ejemplo de “no prometer en falso”. Independiente de si la regla tiene un propósito que sea apetecido por el sujeto o no, sigue siendo suficiente para determinar la voluntad [Kant, *Crítica de la razón pura*, 18].

<sup>355</sup> *Ibid*, 17.

<sup>356</sup> Sería el caso de poner la felicidad como fin [*Ibid*, 17].

<sup>357</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 253.

<sup>358</sup> *Ibid*, 253.

<sup>359</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 18.

sentido, está subordinada a la ley natural que impulsa al sujeto. Por lo tanto, la forma de una máxima cuyo motivo es empírico armoniza con la ley natural, no con la ley moral. En cambio, cuando el motivo es el bien en sí mismo – o sea, la máxima supone un imperativo categórico – se puede decir que la forma de la máxima se desprende de la razón, no del apetito natural. Es decir, la máxima deviene de la libertad trascendental (que trasciende lo naturalmente determinante); se produce por un nivel de razonamiento superior al meramente instrumental: al razonamiento moral.<sup>360</sup> Ahora, Kant dirá que quien adopta el principio de amor propio como máxima es heterónimo. Su legislador es “otro”, a saber, la naturaleza.<sup>361</sup> Por otro lado, quien adopta el bien supremo como máxima, el deber en sí como motivo, se está legislando por su pura razón práctica; por la ley moral. Por lo tanto, es autónomo y libre.<sup>362</sup>

(6) Con este trasfondo se entiende el concepto de *juicio interno*. Torralba explica que “toda regla práctica que se convierte en principio práctico es moralmente buena o mala”. ¿cómo juzgar una y otra? En términos sencillos, toda máxima armoniza con una u otra de las máximas supremas, a saber: “egoísmo o respeto por la ley”; ésta es la “actitud interior”.<sup>363</sup> Dependiendo, pues, de la máxima suprema que el sujeto se autoimponga, se evalúan las demás. “El juicio tiene como resultado – por así decirlo – el que una determinada regla práctica, junto con su móvil, sea aceptada o rechazada por la actitud interior”.<sup>364</sup> Casales habla del “test del imperativo categórico”. Esto es, abstraer la materia de las máximas y juzgar si la

---

<sup>360</sup> Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 254.

<sup>361</sup> Puede incluirse, también, la legislación de la nación o de un padre. Quien se rige por el amor propio obedece tales legislaciones por temor al castigo; es decir, rehuendo el desagrado. En este sentido, lo empírico sigue siendo el motivo de la acción. Por lo tanto, también heterónimo.

<sup>362</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 30.

<sup>363</sup> Torralba, *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, 52.

<sup>364</sup> Torralba, *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, 52.

forma por sí sola aún determina la voluntad.<sup>365</sup>

Kant dice: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.<sup>366</sup> Esto sugiere que lo correcto, lo moral, es adoptar como máxima suprema el “respeto por la ley”, de modo que las máximas que se le sujetan armonicen con la ley moral. En este sentido, el *telos* moral es la autonomía; el hombre actuando sobre su libertad racional.

Ahora, ya se observó que los DDHH figuran como normas, de modo que a los tales les subyacen principios de moralidad que son considerados colectivamente como universales. La LGE declara que el desarrollo integral “se enmarca en el respeto y *valoración* de los derechos humanos y de las libertades”.<sup>367</sup> En la misma línea, las BBCC declaran que la educación moral “tiene que contribuir a forjar en ellos y ellas [niños, niñas y jóvenes] el carácter moral regido por el amor, la solidaridad, la tolerancia, la verdad, la justicia, la belleza, el sentido de nacionalidad y el afán de trascendencia personal”.<sup>368</sup> En cierto sentido, estos valores han de figurar como máximas de primer orden, de modo que rijan la conducta.

Ahora bien, como se dijo, el verdadero carácter moral es el que adopta voluntariamente la ley moral. Por lo tanto, la educación moral también “debe ofrecer a cada niño, niña y joven la posibilidad de desarrollarse como persona libre”.<sup>369</sup> Así, el primer objetivo que las BBCC plantean para el desarrollo de la dimensión moral es: “Ejercer de modo responsable *grados crecientes de libertad y autonomía personal*, de acuerdo a los valores de justicia, solidaridad,

---

<sup>365</sup> “Al adoptar una máxima con contenido moral, aprobado por el test del imperativo categórico, el agente de la acción no solo actúa en conformidad al deber, sino por el deber: asume el deber como parte de la máxima que motiva su acción” [Casales, “La ‘máxima’ como base de la acción”, *Universitas Philosophica* 61, 254.]

<sup>366</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 28.

<sup>367</sup> LGE, Art. 2, N°1.

<sup>368</sup> MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 18.

<sup>369</sup> *Ibid*, 18.

honestidad, respeto, bien común y generosidad”.<sup>370</sup>

En resumen, se infiere que el *telos* moral sustantivo que plantean las BBCC es el de formar *personas autónomas*; esto es, que hayan adoptado racional y voluntariamente los principios de moralidad que se consideran universales, a saber, los que subyacen la DUDH.

### ***Telos funcional: Ideal de formación ciudadana***

Ya se observó que los DDHH prescriben tanto un ideal moral individual como un modelo de civilización. Por lo tanto, si bien el desarrollo integral funciona como fin en sí mismo, la LGE y las BBCC lo orientan hacia el desarrollo del potencial de las personas de modo que puedan “vivir su vida en forma plena, participando activamente en una sociedad libre, democrática y pluralista, y contribuyendo al desarrollo del país”.<sup>371</sup> Esto es relevante moralmente, pues tal capacitación se sostiene y enmarca “en el respeto y *valoración* de los derechos humanos y de las libertades fundamentales”.<sup>372</sup>

En el contexto de la Ley 20.911, que plantea un énfasis en la formación ciudadana, el MINEDUC publicó Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana (OC-PFC). Allí se relaciona explícitamente el “desarrollo de la autonomía” y de “principios éticos” con la defensa responsable de los derechos humanos y el “perfeccionamiento de la democracia”.<sup>373</sup>

En conclusión, las BBCC de Chile plantean un *telos funcional* que supone la formación ciudadana. Este fin se logra, en parte, mediante la prosecución del *telos sustantivo* que comprende el desarrollo de la autonomía y la adopción de los principios éticos que subyacen a

---

<sup>370</sup> MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 27.

<sup>371</sup> MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 16, 19; LGE, Art. 2 N°1; cf. MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana* (2016), 16.

<sup>372</sup> LGE, Art. 2, N°1; cf. MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 19; cf. DUDH, Art. 26, N°2.

<sup>373</sup> MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana*, 24.

los DDHH y la Democracia.

### Medios de formación

Ya que aquí la formación ciudadana se atiende solo por su relación con la formación moral, los medios para la primera solo interesan en cuanto se relacionan con la segunda.<sup>374</sup> En ese sentido, conviene tratarlos en un solo título.

Se señala que, en general, el medio para lograr el desarrollo integral, considerando el ámbito moral, es la transmisión de un conjunto de aprendizajes. Estos incluyen (1) saberes o conocimientos, (2) habilidades y (3) actitudes y valores.<sup>375</sup>

### Enseñanza filosófica

En primer lugar, se señala la necesidad de transmitir los postulados filosóficos que dan soporte a la propuesta ético-moral. Es decir, “se espera que los estudiantes conozcan los derechos humanos y los principios sobre los cuales se sustenta, y se reconozcan como sujetos de derecho”.<sup>376</sup> En este sentido, un primer medio supone la enseñanza de las nociones antropológicas subyacentes a los DDHH: los conceptos de libertad, razón y dignidad, con los derechos y deberes que desprenden de lo tal.

### Principios y valores éticos hacia la formación autónoma

La ley 20.911 señala que el Plan de Formación Ciudadana, entre otras cosas, “deberá propender a la formación de ciudadanos, con valores y conocimientos para fomentar el desarrollo del país”.<sup>377</sup> Por lo tanto, las OC-PFC señalan como tópico clave para la formación

---

<sup>374</sup> Se hace esta aclaración porque las OC-PFC indican que la formación ciudadana también se logra mediante conocimientos técnicos institucionales y territoriales [MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana*, 35].

<sup>375</sup> *Ibid*, 12; MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 19.

<sup>376</sup> MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana*, 34.

<sup>377</sup> Ley 20.911, Art. único N°1.

ciudadana los “principios y valores para una ética social y una sociedad democrática basada en el respeto de los DDHH”.<sup>378</sup> Como ya se vio, entre estos principios y valores se incluyen “el amor, la solidaridad, la tolerancia, la verdad, la justicia”,<sup>379</sup> etc. Aquellos figuran como herramientas que “les permitan [a los estudiantes] participar activamente, desarrollar autonomía”,<sup>380</sup> etc.

Se infiere, por tanto, que las BBCC siguen los modelos de educación moral cognitivo y afectivo. Por un lado, enfatizan la autonomía y el desarrollo del juicio moral y, por el otro, proponen el apego a valores determinados.<sup>381</sup>

### **Complemento: la teoría del desarrollo del juicio moral de Lawrence Kohlberg**

En educación moral, la teoría del desarrollo del juicio moral propuesta por Lawrence Kohlberg ha sido una de las de mayor influencia. Además, Kohlberg conserva una tradición kantiana respecto al lugar de la razón en el desarrollo del juicio. Y, como Kant, plantea que la autonomía es el grado máximo de desarrollo moral.<sup>382</sup> Por esta razón, es pertinente presentar brevemente la teoría y método de Kohlberg.

Influenciado principalmente por los estudios de Jean Piaget, que sostienen un desarrollo moral-cognitivo que va de la heteronomía a la autonomía, Kohlberg afirmó la distinción de tres etapas de desarrollo que contienen 2 estadios cada una; es decir, seis estadios. La Tabla 3 comprende una síntesis de los estadios según los describe un artículo de

---

<sup>378</sup> MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana*, 37.

<sup>379</sup> MINEDUC, *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*, 18.

<sup>380</sup> MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana*, 24.

<sup>381</sup> Mauricio Echeverría Gálves, “Perspectivas actuales en educación moral”, *Pensamiento Educativo* 28 (julio 2001), 178.

<sup>382</sup> Estela Barraza C. et al., “Desarrollo del juicio moral en el ámbito de la educación”, *Convergencia educativa. Revista electrónica de educación* 1 (julio-diciembre 2012): 25, 27.

la revista *Convergencia Educativa* de la Universidad Católica del Maule:<sup>383</sup>

*Tabla 3. Las etapas y estadios del desarrollo moral según Kohlberg.*

I. Etapa Pre-convencional (4 a 10 años).	
1er Estadio	Se carece de autonomía. La persona es heterónoma, pues obedece a mandatos sin una racionalización de por medio. Se obedece por recompensa y por temor al castigo ante la desobediencia.
2do Estadio	Se asume la norma si es que ésta favorece el interés personal y, en ocasiones, también el de otros. La reciprocidad se verifica si es que se extrae algún provecho personal.
II. Nivel Convencional.	
3er Estadio	El individuo desea cumplir con las expectativas de las personas con las que se identifica. Es motivado por el estereotipo
4to Estadio	Se desarrolla la autonomía moral, responde a un sentido de compromiso con el bienestar general y vela por el funcionamiento del sistema en su conjunto. Kohlberg considera que la mayoría de la población se encuentra en el estadio cuarto.
III. Nivel Post-convencional.	
5to Estadio	Existe una orientación legalista contractual. Se es consciente de que existen grupos de personas con variedad de conjuntos valóricos los cuales deben ser respetados. Sin embargo, se comprende que existen principios universales a los cuales debe adscribirse en compromiso.
6to Estadio	Los derechos son definidos por decisiones de conciencia, basadas en principios universales. Está desarrollada la reciprocidad y el respeto por la dignidad humana. En caso de que una norma vaya en contra de algún principio universal autoimpuesto, la desobedece por preservar lo que le parece justo. Se basa más bien en normas abstractas que en reglas concretas.

FUENTE: Estela Barraza C. et al., "Desarrollo del juicio moral en el ámbito de la educación",

*Convergencia educativa. Revista electrónica de educación* 1 (julio-diciembre 2012), 27.

Para Kohlberg, la mayor virtud es alcanzar esta autonomía de juicio moral<sup>384</sup> del

<sup>383</sup> Barraza et al., "Desarrollo del juicio moral en el ámbito de la educación", *Convergencia educativa. Revista electrónica de educación*, 26-27.

<sup>384</sup> Jaime Yáñez-Canal et al., "Lawrence Kohlberg, una obra en permanente construcción", en *Revista Folios*, 35 (2012): 82.

estadio seis. Para lograrlo, Kohlberg adoptó un método que consiste en ejercitar el juicio moral de los estudiantes presentándoles dilemas que ellos deben resolver argumentando sus respectivas posturas frente a sus compañeros.<sup>385</sup>

La influencia de esta línea de pensamiento puede observarse en las sugerencias para el ámbito de la formación ciudadana que entregan las OC-PFC. Se sugieren “debates, dilemas morales”,<sup>386</sup> entre otras cosas. Y, entre los ejemplos de actividades, se percibe la integración de los DDHH como base del juicio.<sup>387</sup>

#### Objetivos prescritos

Lo siguiente es la selección de los objetivos que aquí se piensa mantienen la relación más directa con la formación moral. En primer lugar, se presentan los Objetivos Generales para Educación Media de la LGE. Se mantiene la categoría asignada en la LGE y la letra originalmente correspondiente a cada objetivo (ej. “a) etc.”). En segundo lugar, la Tabla 5 presenta los Objetivos de Aprendizaje Transversales para la dimensión moral de las BBCC. En este último caso la alfabetización es añadida.

*Tabla 4. Objetivos Generales para Educación Media en el ámbito moral.*

LGE, Art. 30: Objetivos Generales para Educación Media	
1. Ámbito personal y social.	a) Alcanzar el desarrollo moral, espiritual, intelectual, afectivo y físico que los faculte para conducir su propia vida en forma autónoma, plena, libre y responsable.
	b) Desarrollar planes de vida y proyectos personales, con discernimiento sobre los propios derechos, necesidades e intereses, así como sobre las responsabilidades con los demás y, en especial, en el ámbito de la familia.
	d) Conocer y apreciar los fundamentos de la vida democrática y sus instituciones, los derechos humanos y valorar la participación ciudadana activa, solidaria y responsable, con conciencia de sus deberes y derechos, y respeto por la diversidad de ideas, formas de

<sup>385</sup> Jaime Yáñez-Canal, "Lawrence Kohlberg, una obra en permanente construcción", en *Revista Folios*, 35 (2012): 83.

<sup>386</sup> MINEDUC, *Orientaciones Curriculares para el desarrollo del Plan de Formación Ciudadana*, 40, cf. 43.

<sup>387</sup> *Ibid*, 106-107.

	vida e intereses.
2.Ámbito de conocimiento y cultura.	b) Pensar en forma libre y reflexiva, siendo capaces de evaluar críticamente la propia actividad y de conocer y organizar la experiencia.
	j) Comprender y valorar la historia y la geografía de Chile, su institucionalidad democrática y los valores cívicos que la fundamentan.

*Tabla 5. Objetivos de Aprendizaje Transversales en la dimensión moral.*

BBCC, pág. 27: Objetivos de Aprendizaje Transversales.	
Dimensión moral.	a) Ejercer de modo responsable grados crecientes de libertad y autonomía personal, de acuerdo a los valores de justicia, solidaridad, honestidad, respeto, bien común y generosidad.
	b) Conocer, respetar y defender la igualdad de derechos esenciales de todas las personas, sin distinción de sexo, edad, condición física, etnia, religión o situación económica, y actuar en concordancia con el principio ético que reconoce que todos los “seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (DUDH, Art. 1°).
	c) Valorar el carácter único de cada ser humano y, por lo tanto, la diversidad que se manifiesta entre las personas, y desarrollar la capacidad de empatía con los otros.
	d) Reconocer y respetar la diversidad cultural, religiosa y étnica y las ideas y creencias distintas de las propias en los espacios escolares, familiares y comunitarios, interactuando de manera constructiva mediante la cooperación y reconociendo el diálogo como fuente de crecimiento y de superación de las diferencias.

### **Modelo Educativo Institucional**

El Modelo Educativo Institucional (MEI) es el documento que “sienta las bases para la construcción del Proyecto Curricular Institucional y del Proyecto Curricular de Aula”<sup>388</sup> de los colegios del sistema educativo adventista en Chile. En él se hallan los fundamentos filosóficos y los objetivos generales de la educación adventista. Este documento se nutre generalmente de la teología adventista y del pensamiento de Ellen White, aunque el esquema del marco filosófico se construye según las orientaciones de *Filosofía y educación* de George Knight. Por

<sup>388</sup> Modelo Educativo Institucional (MEI). Sistema Educativo Adventista de Chile, 8.

lo tanto, dicha obra es pertinente.

### Antropología y ética

Knight explica que el paradigma axiológico – entre los cuales está la ética y la estética – se construye a base de conceptos metafísicos y epistemológicos adoptados previamente.<sup>389</sup>

Por lo tanto, aquí se seleccionan y sintetizan los postulados metafísicos y epistemológicos que se consideran relevantes para una teleología ética.

### **El ser humano original desde una perspectiva ética**

Básicamente, se plantea una antropología bíblica. En primer lugar, el hombre, varón y mujer, es creado a imagen de Dios;<sup>390</sup> una “obra perfecta salida de las manos de Dios”.<sup>391</sup> Poseía atributos divinos tales como “amor, bondad, confianza, racionalidad y justicia”.<sup>392</sup> Por otra parte, el hombre “fue creado como un ser individual, singular, indivisible y libre, provisto de voluntad y responsabilidad”.<sup>393</sup> En segundo lugar, el hombre es hecho “mayordomo de la creación de Dios”.<sup>394</sup> En esta perspectiva, el ser humano es la única criatura “que fuera responsable de sus actos y diera cuenta de ellos”.<sup>395</sup>

Ahora bien, como ya fue visto, los conceptos de libertad y moralidad frente al de mayordomía – que señala un gobierno en el marco de una autoridad superior – hacen necesario que el estado moral ideal se exprese en un concepto intermedio entre la absoluta autonomía y la completa heteronomía. Knight, aunque con el trasfondo de otro problema ético,

---

<sup>389</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 47.

<sup>390</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 30, 210; MEI, 30.

<sup>391</sup> MEI, 31.

<sup>392</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 211; MEI, 31.

<sup>393</sup> MEI, 31.

<sup>394</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 210; MEI, 31.

<sup>395</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 210.

acude a un concepto que bien expresa tal ideal: el de absolutismo limitado,<sup>396</sup> trabajado por Arthur Holmes. Este término quiere decir que la ley divina no pautea cada condición de la vida humana. En palabras de Holmes: “Retiene los principios universales eternos para la aplicación de la ley a diferentes situaciones, mientras que provee de libertad al cristianismo allí donde la ley permanece en silencio”.<sup>397</sup>

En la Tabla 6 se plantean los casos en que, según Holmes, se perciben los absolutos y los relativos de la ley.

*Tabla 6. Absolutos y relativos morales según Holmes.*

Absolutismo limitado	
Absolutos	El carácter incambiable de Dios, quien articula la ley no como un código arbitrario, sino como una guía sabia para la vida humana.
	La ley moral como fue dada en la Ley de Amor y los Diez Mandamientos, interpretados en el Sermón del Monte, y aplicada a situaciones históricas en los escritos proféticos y apostólicos.
Relativos	Relatividad en aplicar los principios universales a situaciones únicas.
	Relatividad en nuestro entendimiento de principios éticos y cómo estos principios fueron aplicados en forma diferente en los períodos diferentes de la historia.
	Relatividad en cuestiones morales que se deben a diferencias en cultura en lugar de diferencias en principios.

En resumen, el ser humano actúa autónomamente en dos situaciones: (1) cuando el principio es universal y debe aplicarse a una situación particular (2) y frente a situaciones no reguladas por la ley. En otras palabras, el hombre poseyó originalmente y posee *idealmente* una facultad de juicio: la capacidad de razonar y tomar decisiones morales.<sup>398</sup> “Los individuos

<sup>396</sup> Este concepto encierra las mismas ideas que los términos *autonomía relativa* y *libertad abierta*. No obstante, mientras los anteriores se centran en el ser humano y distinguen sus roles de mayordomo y siervo respectivamente, el concepto de Holmes se centra en explicar la naturaleza ética de la ley y la relación del hombre con ésta.

<sup>397</sup> Arthur F. Holmes, *Faith Seeks Understanding: A Christian Approach to Knowledge* (Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing Co., 1971), 94 citado en Knight, *Filosofía y educación*, 198.

<sup>398</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 199.

pueden, por lo tanto, vivir moralmente dentro de un marco de absolutismo limitado”.<sup>399</sup>

Por último, Knight destaca que el principio fundamental y regulador de la conducta no es la ley, sino el carácter de amor de Dios. La ley es la expresión negativa del amor; así, éste es “el cumplimiento de la ley” (Ro 13:10). La ética cristiana tiene que ver con relaciones.<sup>400</sup>

### **El ser humano actual: la caída y sus efectos**

La visión bíblica del hombre caído también es considerada en el MEI. De fondo, Knight asevera que el hombre, según la narración de Gn 3, usó su libertad para rechazar a Dios y escoger su propio camino.<sup>401</sup> “Como resultado, las personas se alienaron de Dios, de sus semejantes, de ellos mismos y del mundo natural”.<sup>402</sup> De ahí el ser humano pasó a ser pecador. Knight observa los niveles de profundidad externo e interno del pecado.<sup>403</sup> Además, observa su dimensión constitutiva, definiéndola como “la tendencia natural” de “colocarse en el lugar de Dios”.<sup>404</sup> Y opina que sus primeras manifestaciones son “orgullo”, “egoísmo”, “rebelión” y “autosuficiencia”.<sup>405</sup>

Respecto a la imagen, se afirma que el pecado la “corrompió en todos los aspectos”;<sup>406</sup> fue “fracturada y distorsionada por [la] desobediencia”.<sup>407</sup> No obstante, no fue completamente destruida.<sup>408</sup> Esto deriva en un conflicto entre el bien y el mal “dentro de la naturaleza humana”,<sup>409</sup> “Entre el deseo de hacer el bien y la inclinación a hacer el mal”.<sup>410</sup> Y este

---

<sup>399</sup> *Íbid*, 199.

<sup>400</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 199.

<sup>401</sup> *Íbid*, 211.

<sup>402</sup> *Íbid*, 211.

<sup>403</sup> *Íbid*, 199.

<sup>404</sup> *Íbid*, 212.

<sup>405</sup> *Íbid*, 194.

<sup>406</sup> *Íbid*, 211.

<sup>407</sup> MEI, 31.

<sup>408</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 211; MEI, 31.

<sup>409</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 211.

<sup>410</sup> MEI, 31.

conflicto produjo que las facultades del hombre “se debilitaron, su capacidad mental disminuyó tornándose confusa, y su visión espiritual se entorpeció”.<sup>411</sup>

En cuanto a la libertad, el MEI afirma que “El hombre continúa libre para decidir y consciente de que cada decisión conlleva una responsabilidad”.<sup>412</sup> Por lo tanto, en el contexto del conflicto en que participan seres espirituales malos y buenos, el ser humano “debe tomar decisiones diarias que lo acercan o lo alejan de la voluntad redentora de Dios”.<sup>413</sup>

### Ideal de formación

El MEI reconoce que la teología sobre la redención es la base de la educación. Por un lado, se declara que el plan de redención “tiene el propósito de restaurar en los seres humanos la imagen de Dios a su estado original de perfección”.<sup>414</sup> Luego se afirma que “La educación cristiana en la percepción adventista, es concebida como una actividad redentora”.<sup>415</sup> Por lo tanto, el ideal de formación de la educación adventista se suscribe al ideal bíblico.

Aquello significa que “el gran propósito de la educación adventista es la formación del carácter del educando a semejanza de su Creador”.<sup>416</sup> En otras palabras: “el objetivo de la educación adventista es la restauración de la imagen de Dios en el ser humano, en sus dimensiones físicas, intelectuales y espirituales”.<sup>417</sup> Este objetivo, asumiendo a Cristo como la imagen plena de Dios, también se expresa como: “desarrollar la semejanza del individuo al carácter de Cristo”.<sup>418</sup>

### Medios de formación

---

<sup>411</sup> Íbid, 31.

<sup>412</sup> MEI, 31.

<sup>413</sup> Íbid, 32.

<sup>414</sup> Íbid, 31.

<sup>415</sup> Íbid, 38.

<sup>416</sup> Íbid, 35.

<sup>417</sup> Íbid, 38.

<sup>418</sup> Íbid, 16.

## Regeneración y santificación en Knight

Knight observa correctamente que la obra de Cristo consiste en deshacer los efectos de la caída.<sup>419</sup> Por lo tanto, se atienden el pecado en todas sus formas. Basado en la teología paulina del nuevo nacimiento, el autor afirma que se necesita una transformación de raíz: una muerte del yo (crucifixión) y un renacimiento.<sup>420</sup> Esto implicará una santificación; “una vida de entrega a su [de Dios] voluntad”.<sup>421</sup>

Correctamente, Knight añade que este proceso necesita la asistencia del Espíritu Santo. Afirma que la ética cristiana no es un automejoramiento, es “una ética que se relaciona con el acto de conversión del Espíritu Santo”.<sup>422</sup> Lo contrario sería incompatible con la concepción bíblica de pecado, pues el esfuerzo humano y la suficiencia propia son síntomas del orgullo.<sup>423</sup>

El marco y base que regula este desarrollo es Dios y, por lo tanto, su amor y su ley.

Knight declara:

La base absoluta de la ética cristiana es Dios. No hay otro estándar o ley más allá de Dios. La ley, tal cual se la revela en las Escrituras, está basada en el carácter de Dios. Los atributos mayores de Dios, señalados tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, son el amor y la justicia (Éxo. 34:6-7; 1 Juan 4:8; Apoc. 16:7; 19:2). Puede considerarse al amor como el resumen de la ley, mientras que la justicia define su contenido”.<sup>424</sup>

En este sentido, la ética cristiana no es formalista, sino más bien relacional. Dios es amor, esto es antes de la ley.<sup>425</sup> Por lo tanto, “la expresión más básica de esta ética se encuentra en los dos grandes mandamientos de Cristo: amor a Dios y amor a los seres humanos (Mat 22:37-40)”.<sup>426</sup> En esta línea, es natural que los resultados de la restauración se

---

<sup>419</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 212.

<sup>420</sup> *Íbid.* 194.

<sup>421</sup> *Íbid.* 194.

<sup>422</sup> *Íbid.* 194.

<sup>423</sup> *Íbid.* 194.

<sup>424</sup> *Íbid.* 195.

<sup>425</sup> *Íbid.* 196.

<sup>426</sup> *Íbid.* 196.

perciban “en una vida externa de actividad y servicio”.<sup>427</sup>

### **Medios generales en el MEI**

Sobre los postulados anteriores, el MEI plantea una serie de implicancias prácticas para alcanzar el desarrollo espiritual. En general, se objetiva llevar a los alumnos a “aceptar a Cristo como su Redentor personal”.<sup>428</sup> Esto implica “fomentar el amor a Dios como creador y autor de redención”. También, “generar y promover condiciones espirituales y pedagógicas de calidad” y “utilizar todos los procedimientos apropiados a la formación humana”.<sup>429</sup>

Como marco regulador, se asume – como en las BBCC – un modelo de transmisión de valores. No obstante, se aclara que “el cristianismo propone una escala de valores distinta a la del mundo secular”; diferencia radicada en lo superior de los bienes eternos sobre los temporales.<sup>430</sup> Por lo tanto, se formula que la educación adventista debe “promover institucionalmente una escala de valores éticos y estéticos que armonicen con la verdad revelada y que promuevan el crecimiento de la fe”.<sup>431</sup>

Cabe mencionar que el MEI pasa de solo mencionar los valores que serán transmitidos. También añade una pequeña definición de cada uno, de modo que se mitiga la ambigüedad interpretativa. La Tabla 7 presenta aquellos valores y parte central de su descripción.

*Tabla 7. Valores del SEA y su descripción.*

Valores	Descripción
Fe en Dios	Seguridad de lo que se espera en Dios y convencimiento de lo que está expresado en las verdades reveladas en su Palabra.
Integridad	Expresión de una vida práctica coherente con la voluntad de Dios, que la hace pura, honesta y trascendente, llevando a la persona a actuar con transparencia, veracidad, franqueza y probidad.
Excelencia	Expresión de una cultura que tiene como propósito establecer estándares de altos desempeños tendientes al logro de metas

<sup>427</sup> Íbid, 195.

<sup>428</sup> MEI, 32

<sup>429</sup> Íbid, 32.

<sup>430</sup> Íbid, 35.

<sup>431</sup> Íbid, 35.

	desafiantes.
Dominio propio	Capacidad del individuo para gobernar sus pensamientos y emociones, permitiéndoles, con la influencia del Espíritu Santo, controlar sus acciones para alcanzar la verdadera nobleza y grandeza de carácter.
Respeto	Reconocimiento de la dignidad de todas las personas y del valor de las obras creadas por Dios. Incluye el valor de sí mismo, la Patria y las autoridades; en favor de una sana convivencia y armonía en la interacción de los miembros de la comunidad educativa, la sociedad en general y el medio ambiente.
Humildad	Conocimiento de las propias limitaciones y debilidades que faculta a la persona para actuar con modestia, sobriedad y mesura.
Laboriosidad	Realización de todo servicio, trabajo u ocupación útil con esmero, eficiencia y entrega.

Todo lo anterior emana de la Biblia. Ella es la “fuente de la verdad sobre la encarnación de Dios en la persona de su hijo Jesucristo, quien vino a la tierra para que el hombre conociese el verdadero carácter de Dios, el Padre; al tiempo que despliega ante la humanidad el plan de restauración del modelo original del Creador”. Por lo tanto, la cooperación humana en la regeneración, santificación y transmisión de valores cristianos se centra en “divulgar las verdades evangélicas y la importancia del plan redentor para el ser humano, como un acto supremo”;<sup>432</sup> en otras palabras, enseñar la Escritura. La Biblia es el texto que guía y da acceso a los métodos de desarrollo espiritual.

### **La integración de la cosmovisión bíblica en Knight**

Por lo imperativo de esta centralidad bíblica, Knight desarrolla una propuesta de integración bíblica. En primer lugar, plantea dos postulados acerca de la Biblia que dirigen su correcta integración al currículum.<sup>433</sup>

---

<sup>432</sup> MEI, 34.

<sup>433</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 229-230

- “Toda verdad es verdad de Dios”.<sup>434</sup> Significa que no existe una dicotomía entre conocimiento religioso y conocimiento secular. Aunque la Escritura no se explaye ni enfoque sobre ciencia natural o matemáticas, toda la verdad se relaciona en un sentido con Jesús como Creador y Redentor. Lo mismo con la historia, etc. Por lo tanto, “el currículo de la escuela cristiana debe considerarse como un todo unificado”.<sup>435</sup>
- “la Biblia es el documento que fundamenta y contextualiza todos los elementos curriculares en la escuela cristiana”.<sup>436</sup> Eso sugiere que la Escritura funciona como el instrumento hermenéutico principal en todas las áreas del saber. Es decir, aunque la Biblia no contenga toda la verdad, contiene los principios metafísicos básicos para interpretar la verdad que viene de otras fuentes.<sup>437</sup>

En base a estos postulados, Knight opina que se requiere superar el modelo curricular rígidamente fragmentado, donde la Biblia es relegada a ciertos tópicos en las asignaturas de religión y/o ética. Un modelo tal fomenta la dicotomía religioso-secular, pues induce a seguir tratando las asignaturas científicas y humanistas desde perspectivas seculares.<sup>438</sup> Tampoco puede adoptarse la postura extrema de excluir conocimientos extrabíblicos. La Biblia nunca es declarada como fuente exhaustiva de conocimiento.<sup>439</sup>

Una correcta integración supone a la Biblia como el fundamento y el contexto del resto del conocimiento, dando “significado a las demás asignaturas”.<sup>440</sup> Al mismo tiempo, ciertos

---

<sup>434</sup> Frank E. Gaebelien, *The Pattern of God's Truth: Problems of Integration in Christian Education* (Chicago: Moody Press, 1968), 20 citado en Knight, *Filosofía y educación*, 230.

<sup>435</sup> Knight, *Filosofía y educación*, 230.

<sup>436</sup> *Íbid*, 230.

<sup>437</sup> *Íbid*, 231-232.

<sup>438</sup> *Íbid*, 231

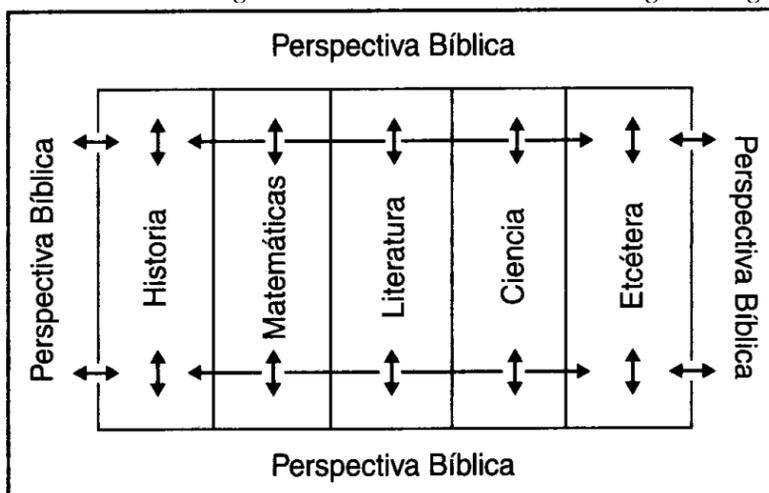
<sup>439</sup> *Íbid*, 232.

<sup>440</sup> *Íbid*, 232.

conocimientos científicos o históricos arrojan “luz sobre el significado de las Escrituras”.<sup>441</sup>

La Tabla 8 muestra cómo Knight grafica el modelo integrador.

Tabla 8. La correcta integración bíblica al currículum según Knight.



FUENTE: George R Knight, *Filosofía y Educación: una introducción a la perspectiva cristiana* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2015), 174.

### Integración de la Fe en la Enseñanza

Esta manera de contemplar el rol de la Escritura en la educación adquiere concreción institucional en la Integración de la Fe en la Enseñanza (IFE). Según Myrtle Sawyers de Penniecook, “La integración de la fe en la enseñanza-aprendizaje, es el medio que la educación cristiana adventista utiliza para alcanzar el propósito divino en la educación del alumno, el cual es: formar individuos con una semejanza a la mente de Cristo.”<sup>442</sup>

El concepto de integración, también utilizado en el ambiente educativo secular, hace referencia a la relación horizontal de las experiencias del currículum.<sup>443</sup> “Badley define la

<sup>441</sup> Íbid, 233.

<sup>442</sup> Myrtle Sawyers de Penniecook, *Fundamento teórico de la integración de la fe en la enseñanza y estrategias de educación* (Montemorelos: División de Postgrado e Investigación Universidad de Montemorelos, 1994), 3.

<sup>443</sup> R. W. Tyler, *Basic principles of curriculum and instruction* (Chicago: The University of Chicago

integración curricular como la organización del material de enseñanza para interrelacionar o unificar materias usualmente enseñadas como departamentos o cursos académicos separados.”<sup>444</sup>

En este sentido la integración de la fe en la enseñanza unifica el currículo académico mediante la fe bíblica y una cosmovisión cristiana. Sin embargo, la integración de la fe trasciende el hecho educativo remitido al aula de clases y, más bien, se proyecta hasta cubrir toda la experiencia enseñanza-aprendizaje. “Tampoco es meramente “ornamental” (logos, letreros y valores publicitados) sino también en cada actividad deportiva, reunión académica o evento social se invita a Jesús a liderar y participar de ellos”.<sup>445</sup> En ese sentido, la IFE puede considerarse Objetivos de Aprendizaje Transversales (OAT).

La integración de la fe es una estructura erigida sobre cinco pilares fundamentales. Según Sawyers,<sup>446</sup> estos pilares son:

- La filosofía, que busca dar respuesta al “para qué” de la IFE, para definir claramente sus propósitos.
- La psicología, que aborda la pregunta “a quién”, es decir, quien es el sujeto al cual se dirige el proceso de IFE. La psicología nos permite observar y comprender los diferentes procesos en la experiencia enseñanza-aprendizaje del educando.

---

Press, 1949) citado en Carlos Andrés Marín Sánchez, “Integración deliberada de la fe en la enseñanza y el aprendizaje en los colegios de la Unión del Sur de Colombia” (tesis de maestría en educación, sede Universidad Montemorelos, Nueva León, México, 2016), 10.

<sup>444</sup> K. Badley, “The faith/learning integration movement in Christian higher education: Slogan or substance”, en *Journal of Research on Christian Education*, 3, 13-33 citado en Carlos Andrés Marín Sánchez, “Integración deliberada de la fe en la enseñanza y el aprendizaje en los colegios de la Unión del Sur de Colombia” (tesis de maestría en educación, sede Universidad Montemorelos, Nueva León, México, 2016), 10.

<sup>445</sup> Milde Heffel de Leguen y Marta Benítez Gordienko, *Guía para el docente: más que palabras* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009), 12.

<sup>446</sup> Myrtle Sawyers de Pennicook, *Fundamento teórico de la integración de la fe en la enseñanza y estrategias de educación*, 178-184.

- La sociología, que aborda la interrogante, “en qué medio” se desarrolla la integración de la fe; medio socioeconómico, cultural, académico, etc.
- La pedagogía, que aborda el “cómo” de la integración de la fe. Este aspecto se enfoca en la tarea del docente para llevar a cabo la integración de la fe en el currículo en sus diferentes ciencias.
- Finalmente, la historia, que provee un marco contextualizador en el cual se desarrolla la integración de la fe, reconociendo a Dios como el originador del tiempo en este mundo y de la historia humana. Integra los aspectos culturales, tradición, personajes, hechos, pueblos, etc.

Según Milde Heffel y Marta Benítez, la integración de la fe en la enseñanza debiera ser llevada a cabo de manera deliberada e intencional, estableciendo metas claras y estrategias para alcanzar los objetivos. El Plan Maestro de Desarrollo Espiritual (PMDE) sirve eficazmente a los propósitos del IFE.<sup>447</sup>

#### Objetivos prescritos

Todo el proceso educativo adventista se orienta según los Esenciales Curriculares. Éstos cumplen un rol y están a un nivel similar al de los Objetivos de Aprendizaje Transversales (OAT) de las Bases Curriculares del MINEDUC y los Objetivos Generales de la LGE. Son “definiciones sobre contenidos y saberes, prácticas, experiencia y habilidades de aprendizaje, que no pueden omitirse en la propuesta formativa de cada establecimiento educacional”.<sup>448</sup>

Aquí se han seleccionado 4 Esenciales que se considera que tienen relación con el

---

<sup>447</sup> Milde Heffel de Leguen y Marta Benítez Gordienko, *Guía para el docente: más que palabras* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009), 11.

<sup>448</sup> MEI, 40.

desarrollo espiritual-moral según se ha abordado en el estudio. La siguiente tabla comprende su numeración original, su nombre y la descripción textual de su fundamento.<sup>449</sup>

*Tabla 9. Los Esenciales Curriculares relacionados con la formación espiritual-moral y sus fundamentos.*

N°	Esencial.	Fundamentos.
1	Comunión con Dios y compromiso con la iglesia.	Desarrollo de una relación redentora con Cristo y de una sana vida devocional; sentido de pertenencia y compromiso con la IASD, y la misión mundial evangélica dada por Jesús a sus seguidores.
2	Orientación al trabajo.	Desarrollo de hábitos de laboriosidad y de una actitud positiva hacia el trabajo y el aprendizaje de habilidades prácticas, relacionadas con las capacidades y talentos del estudiante, para la formación del carácter y la promoción de un espíritu emprendedor.
3	Misión de servicio al prójimo.	Desarrollo de empatía y sensibilidad hacia las necesidades de las personas; con habilidades y actitudes para resolver con creatividad, abnegación y compromiso los problemas de los demás.
4	Pensamiento analítico y reflexivo para la toma de decisiones sabias.	Desarrollo de las facultades superiores del pensamiento y de habilidades para distinguir correctamente lo verdadero de lo falso, lo valioso de lo menos importante y lo profundo de lo superficial, para la toma de decisiones sabias.

Cada Esencial plantea objetivos específicos clasificados en tres categorías: (a) Saber, (b) Ser y (c) Hacer. En cada categoría se proponen 3 objetivos, por lo que cada Esencial cuenta con 9 objetivos en total. En la Tabla 10 se propone una selección más o menos sintetizada de los objetivos orientados al desarrollo moral sustantivo y funcional.<sup>450</sup> Se respeta la categorización saber, ser y hacer.

*Tabla 10. Síntesis de los objetivos de los Esenciales Curriculares.*

N°	Esenciales.	Objetivos.
1	Comunión con Dios y compromiso	<p><b>Saber:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Conocer a Dios mediante el estudio de la Biblia y la oración.</li> </ul>

<sup>449</sup> Cf. MEI, 40.

<sup>450</sup> Cf. MEI, 62-65.

	con la iglesia.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Desarrollar la relación con Dios mediante una vida devocional sistemática.</li> <li>- Integrarse a la vida de servicio y misión de la IASD.</li> </ul> <p><b>Ser:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Compartir el amor de Dios con otros.</li> <li>- Valorar las actividades espirituales del colegio y la iglesia.</li> </ul> <p><b>Hacer:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Realizar proyectos solidarios y de servicio hacia el curso y la comunidad orientados al discipulado y el evangelismo.</li> </ul>
2	Orientación al trabajo.	<p><b>Saber-Ser:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Identificar, mediante el mismo trabajo, los talentos personales para el servicio a Dios.</li> <li>- Descubrir y valorar cómo éstos inciden en la formación del carácter.</li> </ul> <p><b>Hacer:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Realizar actividades prácticas que favorezcan la autonomía.</li> <li>- Desarrollar hábitos de laboriosidad.</li> </ul>
3	Misión de servicio al prójimo.	<p><b>Saber:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Identificar las necesidades de las personas.</li> <li>- Identificar acciones de servicio relevantes.</li> <li>- Crear estrategias de servicio.</li> </ul> <p><b>Ser:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Realizar actos de servicio para reflejar el amor de Dios.</li> </ul> <p><b>Hacer:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Ejecutar proyectos misioneros.</li> </ul>
4	Pensamiento	<b>Saber:</b>

analítico y reflexivo para la toma de decisiones sabias.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Definir los principios de obediencia, respeto, reverencia y dominio propio, desarrollando el pensamiento reflexivo para la resolución de problemas.</li> <li>- Reconocer que Dios y los principios y valores de su Palabra son la base de las decisiones.</li> </ul>
	<p><b>Ser:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Aprender a escoger lo bueno a lo malo.</li> <li>- Aceptar el plan de redención y los principios bíblicos con una perspectiva crítica y reflexiva, para distinguir entre lo bueno y lo malo.</li> <li>- Integrar una cosmovisión personal basada en las verdades bíblicas que permitan discernir entre lo bueno y lo malo en la toma de decisiones.</li> </ul>
	<p><b>Hacer:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Realizar exposiciones y conversatorios, reflexivos y guiados, en torno a los principios que sustentan la Palabra de Dios.</li> <li>- Ejecutar acciones que permitan el desarrollo de las facultades superiores del pensamiento y que fortalezcan el discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto, basado en los principios bíblicos.</li> </ul>

## CAPÍTULO IV

### **LAS BBCC Y EL MEI: UN ANÁLISIS COMPARATIVO CON LA BIBLIA Y UNA OBSERVACIÓN DE LA VIABILIDAD DE LA COEXISTENCIA DE AMBOS DOCUMENTOS.**

Retomando el objetivo central de este estudio – la verificación de la naturaleza bíblico-cristiana del currículum vigente en el sistema educativo adventista al nivel de documento curricular base – en este capítulo (1) se compararán y contrastarán los postulados filosóficos de cada documento con los resultados del capítulo 2, incluyendo su fondo antropológico y su teleología. Luego, (2) se verificarán sus objetivos prescritos con los objetivos generales prescritos en el cap. 2. Finalmente, (3) se verificará la viabilidad teórica de la coexistencia de ambos documentos en sus diferentes niveles: filosófico, teleológico y prescriptivo.

#### **Las Bases Curriculares y la Biblia**

##### Antropología y ética

Como se observó, la idea central del concepto de dignidad es axiológica; el ser humano posee un valor distintivo. Esta verdad está muy presente en la Escritura. La propia GFC acota que la afirmación del hombre creado a imagen y semejanza de Dios deja ver aquello.<sup>451</sup> Kraus incluso menciona que la intención del Salmo 8 es presentar la dignidad del hombre.<sup>452</sup> Sobre esta perspectiva, Moltmann correctamente atribuye universalidad al concepto bíblico, diciendo: “*Adam* no fue el primer israelita, sino precisamente el primer hombre”.<sup>453</sup>

Ahora bien, aunque la perspectiva bíblica y la humanista coincidan en la conclusión de

---

<sup>451</sup> BCN, *Guía de formación cívica*, 12.

<sup>452</sup> Kraus, *Los Salmos. Sal. 1-59*, 292.

<sup>453</sup> Moltmann, 24.

que el hombre posee valor, llegan a ella mediante distintas vías. Por su parte, la vía humanista<sup>454</sup> destaca la superioridad humana en un contraste cualitativo con el resto del mundo. Las nociones de razón y libertad, fundamentos de la dignidad, se conciben al percibir que el hombre trasciende la determinación de la ley natural y al hallarse, asimismo, el único ser pensante.

La Escritura parece no contradecir esa realidad. No obstante, lo tal no es al argumento primario para afirmar el valor humano. En Génesis, lo que hace especial al hombre es su semejanza con Dios. La comparación se efectúa en la dirección contraria; por decirlo de alguna manera, hacia arriba, no hacia abajo. Mientras que el análisis empírico sostiene el valor humano denotando la diferencia del hombre con lo no humano, la revelación lo sostiene en la semejanza del hombre con lo divino.

Es interesante que en el Salmo 8 la observación del cosmos produce en el salmista un sentimiento de pequeñez antes que de grandeza (vv. 3-4). No es sino al recordar la narración de Génesis donde se confirma la dignidad del hombre. Es la gloria de Dios en él lo que le confiere valor (v. 6). Y es solo en la disposición divina donde, de hecho, el ser humano se declara señor de la creación inferior (vv. 7-8).

Esto implica que el valor del hombre no le es absolutamente inherente. Ciertamente, el hombre posee valor aun después de la caída y la desfiguración de la imagen, pues, en efecto, solo fue una desfiguración (Gn 9:6). No obstante, ni aún este estado corresponde a una suficiencia humana. La consecuencia directa del pecado – entendido como una independización de Dios – es la muerte (Gn 2:17). El ser humano, desligado completamente

---

<sup>454</sup> Con el adjetivo “humanista” se hace referencia exclusivamente a la perspectiva filosófica subyacente a las BBCC según se expuso en el capítulo 3.

de Dios, carece de valor. Su estatus necesario es la inexistencia.

Tales observaciones empujan la conclusión de que no es la imagen de Dios, como atributo sustancial, la fuente del valor humano; más bien es el motivo por el que tal imagen fue impresa y conservada en el ser humano, a saber, el amor de Dios. Los vestigios de la imagen y aun la vida misma que da sustancia a esos vestigios se sostienen de la misericordia divina expresada en Gn 3:15. La conclusión lógica de la condena de la serpiente, cuyo centro es la lucha de la simiente de la mujer con la suya, augura que los seres humanos no recibirían a plenitud necesariamente el carácter de la serpiente, de modo que no habría plena armonía entre las partes. Por lo tanto, el hombre posee la imagen de Dios porque vale; y vale porque Dios le ha amado.

Este principio se revela con claridad en la historia de la redención. Cuando Dios escogió a Israel para ser su pueblo, afirmó claramente que no lo hizo porque tuviesen alguna virtud. De hecho, les informa que ellos eran el pueblo más pequeño; el amor es antes de la dignidad; el amor dignifica, y no es la dignidad la que amerita amor. A las puertas de Canaán les vuelve a recordar el principio. No entrarían porque fuesen superiores a los cananeos; “no por algún mérito”. No obstante, la mayor evidencia se percibe en la Cruz. Jesús afirma que Dios envió a su Hijo porque amó “al mundo”; no solo a los que habrían de ser salvos. Así, la sangre derramada en la Cruz, que es el precio de la salvación, testificó de un amor que dignifica a cada ser humano.<sup>455</sup>

Cabe añadir un examen extra a las consecuencias de la perspectiva bíblica sobre la libertad y la moralidad. La Escritura, como se observó, discrepa de la perspectiva humanista

---

<sup>455</sup> Cabe observar que no se habla aquí de una soteriología universalista. Dignificación no es sinónimo de salvación. Corresponde a cada persona apropiarse de los beneficios del sacrificio. En relación con la salvación, la dignificación universal señala el derecho de todo ser humano a recibir por fe la salvación para él ya comprada.

sobre estos conceptos. En ella el hombre en su estado caído ha perdido la libertad cerrada, de modo que no es completamente libre. Además, ha nacido en él una naturaleza pecaminosa, por lo que no solo ha perdido libertad, sino que la ha perdido para obrar bien. No concuerdan estas verdades con la plena libertad y autonomía moral humanista.

¿Significa esto que la Biblia descarta el valor del hombre? Si la Biblia afirmase la raíz más primitiva de la dignidad humana en los atributos sustanciales de la imagen, habría que afirmar que, a lo menos, la dignidad del hombre caído es menor. Es más, sería necesario concebir niveles de dignidad según los grados de desarrollo de los atributos. Pero ya se ha visto que la imagen sustantiva no es la raíz de la dignidad, sino su efecto. Si se aplica el criterio de la vía humanista a la antropología bíblica, se puede forzar a la Biblia a pronunciarse negativamente acerca de la dignidad humana. Pero desde su propia cosmovisión, la Biblia afirma el valor humano aun con más firmeza que la vía humanista, pues el amor de Dios es inmutable y objetivo, mientras que los atributos sustanciales son en cierto sentido relativos.

### Teleología

Al nivel de proposiciones generales, los ideales de formación de la Escritura y de las Bases Curriculares coinciden. Ahora bien, también se hallan matices de diferencia. En primer lugar, se asemejan en que proponen el desarrollo integral del ser humano, incluida la moral.

Ya se observó que lo que define un ideal de formación moral es la norma que se considere correcta. En el caso de las BBCC, son los DDHH. En el caso de la Escritura, es el carácter de Dios. Ahora bien, ha de recalcarse que esto no es una discrepancia, sino una diferencia de extensión. Por lo tanto, aunque los dos ideales sean principiados por una diferencia normativa y epistemológica, han de entenderse en la práctica más bien como semejantes. Los DDHH y los principios éticos que de ellos se infieren están en armonía con la

Biblia. En ese sentido, ellos captan rasgos del carácter de Dios. Ahora bien, no puede decirse que expresen el carácter pleno de Dios. Constituyen un código ético que es indiferente a Jesús – la mayor revelación de Dios – y la ley de Dios. Esto impera concluir que el ideal moral de formación de las BBCC no satisface el ideal bíblico. Mas desde otro punto de vista, supone que el ideal bíblico contiene y supera el ideal de las BBCC. Por lo tanto, la educación cristiana es óptima para alcanzar los objetivos estatales.

Lo mismo ocurre respecto del ideal de formación ciudadana. Si bien la Biblia no fundamenta directamente la democracia en sus plenas definiciones, contiene directrices que en la práctica las hacen plenamente compatibles.

En cierta ocasión los herodianos y los fariseos mandaron espías para desafiar la sabiduría de Jesús y para hacerlo ver como enemigo de ambos bandos, pues, si decía que no había que tributar a César se ganaría el odio de los herodianos, pero si respondía afirmativamente, se acarrearía el odio del pueblo.<sup>456</sup> Le preguntaron si era lícito o no dar tributo al César romano; pero Jesús respondió en su célebre frase “dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios” (Mr 12:17). No hay, por tanto, una negación del gobierno temporal, pero sí se subraya la necesidad de no confundir ambos dominios y corresponder en obediencia a cada uno.<sup>457</sup>

En Ro. 13:1-7 se establece que los creyentes deben obediencia a los magistrados y autoridades superiores, haciendo directa alusión al gobierno temporal. La motivación para esta obediencia se basa en el argumento de que Dios es quien los ha establecido como ministros suyos, pues Él mantiene la soberanía final de este mundo (cf. Dn 2:21 y Jn 19:11). Por lo

---

<sup>456</sup> Francisco Lacueva, *Comentario Bíblico de Matthew Henry: obra completa sin abreviar* (Barcelona: Clie, 1999), 1240.

<sup>457</sup> Miguel Ángel Ferrando P., “La sumisión del cristiano al poder civil según Romanos 13:1-7”, *Anales de la Facultad de Teología* 20 (1969), 10.

tanto, los reinos y estados de este mundo han sido establecidos por Él y, al someternos a ellos, estamos manifestando finalmente una obediencia implícita a Dios mismo.

Los estados reclaman el monopolio de la violencia, según señaló el reconocido sociólogo del siglo XX, Max Weber.<sup>458</sup> Esto, sin duda, tiene lugar en la condición caída actual. La Biblia reconoce este hecho, diciendo que el estado “lleva la espada” (Ro 13:4). De acuerdo con la argumentación de Pablo, el ejercicio de la violencia por parte de la entidad gubernamental tiene por objetivo castigar a aquel que hace lo malo (Ro 13:4).<sup>459</sup> En este sentido, el uso legítimo de la violencia por parte del estado depende de su fidelidad en el cumplimiento de su deber de discernir el bien y el mal, aprobar la buena conducta y condenar la maldad con justicia.<sup>460</sup>

Sobre lo anterior, Pablo esgrime dos argumentos por los cuales el cristiano debe someterse al Estado: (1) para no temer a la autoridad y su castigo (Ro 13: 3) y (2) por causa de la conciencia (v. 5). Cabe añadir que esta instrucción ha de equilibrarse con otro principio: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch. 5:29 cf. 4:19). De aquello hay algunos ejemplos en la Biblia (cf. Ex 1:5-19; Dn 3:12; 6:10).

La obediencia al Estado está determinada principalmente por motivos de conciencia. La soberanía de Dios es la que tiene la preminencia. Si se obedece a la autoridad civil, en tanto que ésta represente principios éticos correctos, se obedece también a Dios. Pero, si se obedece a una autoridad que contradice los principios morales, ahora se desobedece a Dios.<sup>461</sup>

Ya que los DDHH y los principios de libertad que subyacen la democracia vigente no

---

<sup>458</sup> Max Weber, *La política como vocación* (Madrid: Alianza Editorial, 2009, 83, 84.

<sup>459</sup> J. I. Packer, *Teología concisa: Una guía a las creencias del cristianismo histórico* (Miami, FL: Editorial Unilit, 1998), 241.

<sup>460</sup> William Hendriksen, *Comentario del Nuevo Testamento: Romanos* (Michigan: Libros Desafío, 1986), 303.

<sup>461</sup> J. I. Packer, *Teología concisa: Una guía a las creencias del cristianismo histórico*, 241; “Es necesario obedecer a Dios” [Hch 5:29], *CBA*, 6:170.

violentan la conciencia cristiana, el ideal de formación ciudadana no solo puede, sino que debe ser promovido por la educación cristiana.

Las principales diferencias entre los ideales de las BBCC y los bíblicos se hallan en su fundamentación epistemológica; es decir, la fuente del marco ético que define el ideal. Desde el punto de vista humanista, éste proviene o es reconocido por la razón. Desde el punto de vista bíblico, la fuente es la autorrevelación de Dios. Esto, como se observó, no supone discrepancias en el ideal, pero sí lo hace respecto de los medios para alcanzarlo.

La visión antropológica humanista va de la positiva a la realista; es decir, que el ser humano tiende a lo bueno o, al menos, no tiene tendencias morales particulares.<sup>462</sup> Aquello deriva en que la formación moral es meramente cognitivo-afectiva; es decir, que la adopción de normas y valores es suficiente para que la voluntad se dirija correctamente.

Por otro lado, la Biblia comprende una visión pesimista del hombre; es decir, que el ser humano tiende al mal.<sup>463</sup> Por lo tanto, no es suficiente un conocimiento de la norma para vivir conforme a ésta; menos aun cuando la norma bíblica es de sumo elevada. Por lo tanto, se requieren las experiencias espirituales de regeneración y santificación que ocurren mediante el contacto con las verdades bíblicas y la acción del Espíritu Santo.

#### Objetivos prescritos

Para hacer referencia resumida de los objetivos específicos de la LGE y las BBCC, se usarán abreviaciones según las siguientes fórmulas. Para la LGE, se señalará la categoría de los objetivos (Objetivos Generales, o OG), el nivel al que corresponde (Enseñanza Media, o EM), su ámbito (personal y social, o 1; o del conocimiento y cultura, o 2) y la letra que

---

<sup>462</sup> Bouché, *Antropología de la educación*, 93, 103.

<sup>463</sup> *Ibid*, 104.

corresponde a su objetivo. Por ejemplo: OG-EM: 1.a. Esto corresponde a “Objetivos Generales de Educación Media, ámbito personal y social, objetivo “a”. Para las BBCC, se señalará la categoría de los objetivos (Objetivos de Aprendizaje Transversales, o OAT) y la letra asignada al objetivo. Por ejemplo: OAT, a. Esto corresponde a “Objetivos de Aprendizaje Transversales, objetivo “a”. Se omitirá la dimensión, pues solo se han seleccionado objetivos de la dimensión moral.

En base a la información del cap. 2 se prescribieron dos objetivos generales: formar a los jóvenes a la imagen de Cristo y formarlos como misioneros. Se les llamará objetivo I y II respectivamente. Como se observó en el anterior subtítulo, hay acuerdo en el propósito general de desarrollar las facultades del ser, lo cual se expresa en el OG-EM 1.a. Este último, además, señala que este desarrollo es “para conducir su propia vida en forma autónoma, plena, libre y responsable”. En primer lugar, la autonomía aquí expresada es relativa a los DDHH. El OAT “a” es más específico al decir que la responsabilidad, libertad y autonomía se ejercen “de acuerdo a los valores de justicia, solidaridad, honestidad, respeto, bien común y generosidad”. Así, como tanto los DDHH como los valores mencionados armonizan con la Escritura y el perfil cristiano, hay acuerdo entre el objetivo I del Cap. 2 y el OG-EM 1.a y el OAT “a” según su interpretación general.

Los OG-EM 1.b y 2.b se relacionan a la razón práctica, el juicio, el pensamiento crítico y la independencia para dirigir la vida. El 1.b hace hincapié en que lo anterior se enmarque en un discernimiento sobre “los propios derechos... así como las responsabilidades con los demás”. En este sentido, se cumple el principio de coherencia percibido en el párrafo anterior. El pensamiento crítico y el desarrollo del juicio moral para alcanzar los pertinentes grados de autonomía sobre la vida es parte del objetivo I, y supone un pre-requisito para alcanzar el

objetivo II.

Para los OG-EM 1.d y 2.j se vuelve a presentar el principio de coherencia. Señalan el objetivo de “conocer y apreciar los fundamentos de la vida democrática... los derechos humanos, y valorar la participación ciudadana activa, solidaria y responsable, con conciencia de sus deberes y derechos”. Asimismo, “comprender y valorar... los valores cívicos” que fundamentan la institucionalidad democrática de Chile. Estos objetivos, en función de los principios neotestamentarios sobre la relación del cristiano con el Estado, están relativamente contenidos en el objetivo I.

Los OAT “c” y “d” se refieren al respeto y la empatía hacia los demás. Se hace hincapié en la valorización del ser humano como individuo y la diversidad que de ello deriva. Esto también está cubierto por el objetivo I y es un pre-requisito del objetivo II. La base del carácter de Cristo es el amor, cuya expresión legal señala “amar al prójimo como a sí mismo”. Esto incluye con toda propiedad el respeto y la empatía, considerando a los que son diferentes.

### **El Modelo Educativo Institucional y la Biblia.**

#### **Antropología y ética**

Como se pudo observar, la postura antropológica del MEI se basa principalmente en la Escritura. Por esta razón, es natural que las conclusiones alcanzadas en el capítulo 2 coincidan con los postulados del MEI. Sobre esto, debe reconocerse que, aunque se ha procurado imparcialidad y una interpretación apegada al texto en sí, la propia investigación bíblica se ha realizado sobre presuposiciones que dependen de la teología adventista. Aun así, aunque la mayoría de los tópicos son coincidentes, caben algunas observaciones.

Respecto al hombre protológico, se afirma que éste fue hecho a imagen de Dios. Con ello se asume el reconocimiento previamente discutido del valor que la Biblia da al hombre,

junto al subyacente amor valorizador. Hacia lo moral, la imagen implica rectitud. Esto, naturalmente, supone la libertad, sin la cual no se puede afirmar moralidad. Al mismo tiempo, existe una dimensión cognitiva de la moralidad, que tiene que ver con la capacidad de discernir la voluntad de Dios; entre lo bueno y lo malo. En el cap. 2 esto se ha llamado sabiduría, mientras que en el MEI la idea está incluida en el concepto de pensamiento crítico.

También se afirma que el hombre es mayordomo de Dios. Se incluye la mayordomía gubernamental, la cual en el MEI se traducirá en una responsabilidad sobre el medioambiente y el reconocimiento de la laboriosidad como virtud. También se reconoce la mayordomía misional, traducándose en una preocupación por el prójimo. Asimismo, hay un reconocimiento de talentos de laboriosidad como de dones espirituales para la misión, los cuales han de ser cultivados. Cabe observar que el MEI contiene un desarrollo mayor respecto de la laboriosidad que el que se alcanzó en el cap. 2.

En cuanto al hombre caído, en el MEI se afirma también, junto con la Escritura, que la imagen de Dios no fue completamente borrada del hombre. También se concuerda con el cambio esencial de la naturaleza humana; de una rectitud natural a una naturaleza que tiende al pecado. Y al menos Knight concuerda con la propuesta de definir la naturaleza pecaminosa como una pretensión de divinización.

Ahora bien, se observa cierta generalidad en las definiciones de libertad y autonomía. La Escritura es clara en cuanto a que el hombre no está determinado ni es totalmente heterónomo. Esto lleva afirmar la libertad y autonomía humanas. Sin embargo, como se observó en el cap. 2 y en Knight, se requiere un término intermedio entre la total heteronomía y la absoluta autonomía; lo que Holmes expresa con el término absolutismo limitado y en el cap. 2 se definió como autonomía relativa. En el MEI no se halla una matización tal. Ocurre

algo similar con el concepto de libertad. En el cap. 2 se observó – con base en Romanos – que el pecado produce un cambio de estatus respecto de la libertad: la inhabilitación de la libertad cerrada y, a su vez, la restricción de la libertad abierta en el terreno de la maldad. En el MEI no se percibe una mención explícita respecto de este cambio de estatus.

### Teleología

Hay plena claridad y acuerdo en cuanto al ideal de formación sustantivo. La Escritura – según la interpretación alcanzada en este estudio – y el MEI afirman que el fin de la formación espiritual-moral es la semejanza con Cristo; la restauración de la imagen de Dios en el hombre. Lo mismo ocurre con el ideal de formación funcional. Se afirma que la esencia de Cristo es el amor, por lo tanto, la restauración a su semejanza implicará el cuidado de la creación y la preocupación por los semejantes en todas las dimensiones del ser.

En cuanto a los medios de formación también se observa que el MEI se basa en la Escritura. Se afirma la necesidad del estudio de la Biblia – enfatizada en el proyecto de la IFE – y de la participación del Espíritu Santo. Asimismo, se reconoce la necesidad de las experiencias de regeneración y santificación afirmadas en el cap. 2. Cabe observar que en el MEI no hay una declaración explícita de la misión como medio formativo de las virtudes, sino que se la enfatiza mayormente como fin. Ahora bien, el MEI reconoce en el trabajo práctico un medio formativo del carácter. Esta noción no se observa en el cap. 2 ni en la bibliografía consultada.

### Objetivos prescritos

Los Esenciales, como se ve en las Tablas del cap. 3, son definidos por su respectivo fundamento y contienen objetivos específicos según las categorías (a) saber, (b) ser y (c) hacer. La referencia abreviada para los fundamentos se hará nombrando únicamente la

numeración del Esencial. La referencia abreviada para los objetivos se hará mencionando la numeración del Esencial más la letra que categorice el objetivo (ej. “1.b”; esto es, “1er Esencial, categoría ‘Ser’.”).

El 1er Esencial tiene relación con los objetivos I y II. Su fundamento, primero, incluye el desarrollo de una relación redentora con Cristo. Segundo, compromiso misionero con la IASD. Esto corresponde directamente al objetivo II y a los medio I y II. Los objetivos 1.a son explícitos acerca del estudio de la Biblia, la oración y, añadiéndose los 1.b y 1.c, la misión. En los Esenciales no se halla una declaración explícita del objetivo I, como sí en el resto del MEI. No obstante, el 1er esencial incluye con apropiada especificidad los medios para alcanzarlo, de modo que hay una relación indirecta.

El 2do Esencial posee una relación indirecta con los objetivos I y II. Su fundamento señala que se concibe la laboriosidad como un medio de formación del carácter. En este sentido, contribuye a la formación del carácter de Cristo; particularmente por su énfasis en el desarrollo de hábitos (objetivos 2.c). Además, los objetivos 2.a-b se orientan al descubrimiento de los talentos personales y su relación con el carácter. Eso contribuye al objetivo II, en cuanto la formación misionera idealmente se ha de basar en los dones espirituales. Dicho de otra manera, el desarrollo de la laboriosidad sería eficiente antesala de la formación misionera.

En 3er Esencial corresponde directamente al objetivo II e indirectamente fomenta el objetivo I. Todos los objetivos del Esencial se refieren a la misión. Particularmente, en objetivo 3.b enfatiza el propósito de “reflejar el amor de Dios”, por lo que presupone un desarrollo de la imagen en los jóvenes.

El 4to Esencial se refiere al aspecto moral de la imagen en su nivel cognitivo. Los objetivos 4.a se refieren a la definición de principios de obediencia, respeto, reverencia y

dominio propio. También se objetiva reconocer que Dios y los principios y valores de su Palabra son la base de las bases de las decisiones. Los objetivos 4.c objetivan aprender a escoger lo bueno a lo malo. Esto implica el desarrollo del juicio moral-espiritual. Por lo tanto, este Esencial está contenido en el objetivo I.

Tal como ocurre con el fondo filosófico y los elementos teleológicos, los objetivos del MEI armonizan con los objetivos concluidos en el cap. 2. Solamente se percibe poco desarrollo en la idea de la misión como formadora del carácter, lo que sí se percibe en el concepto afín de laboriosidad.

### **Viabilidad teórica de la coexistencia de las BBCC y del MEI.**

Las anteriores observaciones denotan que las BBCC y el MEI se construyen sobre bases diferentes. Esto suscita una pregunta: ¿Es viable que ambos documentos sean plenamente aplicados sin interferirse mutuamente? Esta pregunta se relaciona con el objetivo central del estudio. Las BBCC son de carácter obligatorio. Por lo tanto, si la vigencia de éstas anulase la aplicación del MEI, estaría debilitándose la identidad cristiana del SEA.

El análisis de esta cuestión se hará manteniendo la discriminación de tres niveles que se hizo hasta ahora: nivel antropológico y ético (fondo filosófico), nivel teleológico (ideal y medios de formación) y (3) nivel prescriptivo (objetivos explícitos).

#### **Nivel antropológico y ético**

Ambos documentos mantienen ciertas semejanzas respecto de sus proposiciones filosóficas subyacentes. En primer lugar, se reconoce que el ser humano posee valor y dignidad. Al mismo tiempo, se reconoce la moral, en su nivel práctico y cognitivo, como un rasgo propio del ser humano y digno de ser desarrollado. También se acuerda en que el hombre es libre. Y junto a esto, coinciden en resaltar que la razón humana es distintiva. Se

destaca que por ella el ser humano puede discernir valores y lo bueno de lo malo, de modo que cada individuo es responsable del uso de su libertad.

Se discrepa en la visión sobre la naturaleza del hombre. Las BBCC, como se observó, mantienen una visión positiva o realista del hombre, mientras que el MEI asume la visión pesimista de la Biblia. También se discrepa sobre la fuente del marco moral con que se ha de desarrollar el juicio.

En el contraste de las BBCC con el cap. 2 se explicó que la cosmovisión humanista y bíblica concluyen el valor del hombre mediante distintas vías, excluyentes entre sí. Además, en el cap. 3 se observó que los postulados filosóficos forman parte del marco conceptual para la formación ética, por lo que es necesaria su enseñanza. En este sentido, para no incurrir en incoherencias conceptuales, se debe escoger afirmar el valor humano enseñando una de las dos vías. Cabe destacar, en todo caso, que esto no ha de generar un divorcio de los DDHH. A la luz de este estudio, puede afirmarse un principio de abordaje: La Biblia contiene los DDHH, pero los DDHH no contienen a la Biblia. La vía humanista afirma los DDHH, pero no afirma la ética bíblica. La vía bíblica afirma la ética bíblica, y de paso afirma los DDHH.

#### Nivel teleológico

A nivel teleológico, se observan semejanzas en el ideal de formación. Ambos documentos señalan el deber de desarrollar la totalidad del ser, incluyendo lo moral. Al mismo tiempo, coinciden en la intención de desarrollar buenos ciudadanos según los principios de la democracia. También hay una semejanza en la intención de formar valores y de desarrollar el juicio.

Hay discrepancias respecto de los medios de formación. En general, corresponden a las discrepancias observadas entre la Escritura misma y las BBCC. Las BBCC desconocen la

necesidad de la Biblia y el Espíritu Santo para la formación moral para formar virtudes, para sostener principios y valores, y para desarrollar el juicio. Estas diferencias derivan en que el MEI añade valores no considerados por las BBCC. Si bien hay coincidencia en valores como la excelencia, el respeto y la laboriosidad, el MEI va más allá de las BBCC al formular valores como la fe en Dios, la integridad, el dominio propio y la humildad. Precisamente en las definiciones de estos últimos se hallan referencias al Espíritu Santo y la Escritura.

#### Nivel prescriptivo

La diferencia más significativa entre los Esenciales y los Objetivos de la LGE y las BBCC es, obviamente, el aspecto religioso. Es decir, la presencia de Cristo y la iglesia como centros gravitatorios del desarrollo moral (1er y 3er Esencial). No obstante, como ya se mencionó antes, esto no altera ni disminuye los objetivos últimos planteados por la LGE y las BBCC.

En general, los objetivos del MEI y los de la LGE y las BBCC coinciden en que pretender desarrollar lo moral (OG-EM 1.a; OAT “a”). La primera coincidencia particular se deja ver entre el 4to Esencial y el OG-EM 1.b. En ellos se destaca el objetivo de desarrollar el discernimiento; es decir, la moral cognitiva. El mismo Esencial se extiende al desarrollo de los valores, lo que coincide con el OG-EM 1.d y, a modo de aplicación, con los OAT “b”, “c” y “d”.

De modo específico, el reconocimiento de los valores, la dignidad del hombre, la libertad y la responsabilidad con base en los DDHH, que figuran como objetivos estatales (OG-EM 1.d; OAT “b” y “c”), están contenidos en el MEI. Aunque, cabe decir, no son mencionados explícitamente en los Esenciales. Ahora bien, el concepto de “fraternidad”, que se construye sobre los anteriores conceptos (OAT “b”), se halla plenamente en el 3er Esencial,

con su énfasis en la “empatía y sensibilidad hacia las necesidades de las personas”, y la “abnegación y compromiso” para resolver los problemas de los demás.

En resumen, las grandes diferencias radican en lo que es particular del MEI del SEA: Cristo y la misión. En tanto que estos particulares religiosos sean expresados y planteados en el marco del respeto por la diversidad religiosa (OAT “d”), las diferencias entre los objetivos prescritos del MEI, la LGE y las BBCC no implican disyuntivas.

### **Observaciones adicionales**

Es preciso observar que las discrepancias y diferencias percibidas anteriormente no suponen, de facto, un problema para mantener la identidad cristiana del currículum adventista. Puede notarse que las grandes diferencias radican en el fondo filosófico *subyacente* a los Objetivos Generales de la LGE y de los OAT de las BBCC y en los medios *recomendados* en las BBCC u otros documentos oficiales. Ahora bien, ni uno ni otro prescriben en actividades en rigor obligatorias. Esta característica se reserva a los Objetivos Generales y OAT. Recordando, en esta línea, que el ideal de formación bíblica contiene y supera la norma del ideal moral de la LGE y las BBCC, puede concluirse que ni el fondo filosófico ni los métodos que discrepen de la Biblia son necesarios para que la educación cristiana cumpla, de todos modos, el ideal requerido por el Estado.

En todo caso, conviene estar consciente de las discrepancias de fondo filosófico y medios, pues en tal conciencia pueden discriminarse los medios y postulados filosóficos que, en efecto, no contribuyen al desarrollo moral. Aquello, por la siguiente razón. Asumiendo plenamente la antropología bíblica, es necesario observar que los postulados antropológicos optimistas y realistas no son correctos; por lo tanto, los métodos de formación que derivan de ellos son inefectivos o, a lo menos, poco efectivos. Asimismo, tampoco son correctos los

postulados racionalistas y liberales; por lo tanto, los métodos que de ellos deriven también son inefectivos o poco efectivos. En ese marco conceptual, puede afirmarse que la educación cristiana no es solo suficiente, sino mejor para formar el carácter y el juicio moral que los modelos educativos contruidos sobre corrientes filosóficas discrepantes. Por lo tanto, discriminar los postulados filosóficos y medios erróneos es un deber para con los alumnos antes que para con la denominación; contribuye a la iglesia tanto como al país; y beneficia a los educados antes que a los educadores.

## **CAPÍTULO V**

### **CONCLUSIONES Y SUGERENCIAS**

#### **Conclusiones**

En base a la exploración bíblica relativa a la naturaleza del ser humano y el propósito de su existencia y en base al análisis de los documentos curriculares básicos del Sistema Educativo Adventista se pueden dar las siguientes respuestas a las cinco preguntas formuladas inicialmente.

¿Las proposiciones antropológicas de ambos documentos están en armonía con la Escritura?

Ambos documentos coinciden con la Escritura en afirmar que el hombre posee una naturaleza moral; esto incluye razón práctica, libertad y, por lo tanto, responsabilidad. Al mismo tiempo, ambos coinciden con la Escritura en atribuir dignidad al hombre en un sentido valórico. Ahora bien, solo el MEI adopta la postura bíblica de la caída, reconociendo una naturaleza humana tendente al mal. Las BBCC no son explícitas al respecto, pero los métodos de formación moral sugeridos permiten inferir una subyacente perspectiva realista u optimista del hombre. Por lo tanto, a nivel proposicional la visión antropológica del MEI está en armonía con la Escritura, mientras que las BBCC mantienen solo una armonía parcial.

¿Hay coincidencia entre el paradigma teleológico bíblico y el paradigma teleológico de ambos documentos?

Ambos documentos coinciden con la Escritura en el deber formal de desarrollar el ámbito moral del ser humano. No obstante, solo el MEI considera que el ideal de este

desarrollo es el carácter de Cristo y el juicio moral basado en la voluntad de Dios. Las BBCC suscriben su ideal al marco de los DDHH; y si bien no hay contradicción entre éstos y la Escritura, ellos solos son insuficientes respecto del ideal bíblico.

Respecto de los medios de formación, solamente el MEI coincide plenamente con la Escritura. En él se incluye el rol del Espíritu Santo y la Biblia misma en los procesos de regeneración y santificación. Las BBCC, por desconocer la naturaleza pecaminosa del hombre, al mismo tiempo excluyen los elementos necesarios para la restauración de aquel.

¿Los objetivos planteados en ambos documentos contribuyen con los objetivos que se desprenden de la Escritura?

Como ocurre con el ideal de formación, solo el MEI plantea objetivos del ámbito moral tan altos como los de la Escritura. Los objetivos de las BBCC, si bien no contradicen los de la Escritura, no los abarcan plenamente.

¿Cómo afectan ambos documentos la presunta identidad cristiana del Sistema Educativo Adventista?

Solo el MEI provee un tenor cristiano al Sistema Educativo Adventista. Las BBCC, para mantener los Derechos de Libertad de conciencia y Libertad de enseñanza se abstienen de pronunciarse en favor de creencias religiosas. Por esta razón, ellas solas son insuficientes para desarrollar una educación cristiana.

Como se puede ver, solo el MEI mantiene una armonía con la Escritura en sus niveles antropológico, teleológico y prescriptivo. Pero las BBCC mantiene contradicciones e insuficiencias en sus niveles antropológico (sobre la naturaleza tendente) y teleológico (sobre el ideal y los medios de formación).

En vista de aquello, ¿hay interferencia entre ambos documentos de modo que se afecte

la presunta identidad cristiana del SEA?

En primer lugar, hay coincidencia en las conclusiones sobre la dignidad humana. No obstante, hay discrepancias respecto de las vías con las que se sostienen. En tanto que el concepto de dignidad se sostenga sobre las vías bíblicas, no habría un desmedro de la identidad cristiana del SEA.

En segundo lugar, el ideal de formación de las BBCC es insuficiente, pero no contradictorio de la Escritura; asimismo tampoco del MEI. Por lo tanto, solo si los DDHH llegan a ser la única y máxima norma moral quedaría descuidada la identidad cristiana de la educación. Pero ellos no afectan la norma bíblica, por lo tanto, el influjo de ambos documentos en este sentido es posible y no afecta negativamente la identidad cristiana del SEA.

En tercer lugar, hay una contradicción entre la concepción de la naturaleza tendente del hombre; por lo tanto, también una contradicción entre los medios de formación moral. Estas diferencias parten de las presuposiciones epistemológicas, ontológicas y metafísicas. Ahora bien, las BBCC no prescriben un medio de formación obligatorio. Solo se perciben sugerencias desde documentos externos. Estas sugerencias son, a lo menos, insuficientes para la formación moral cristiana. No obstante, al mantenerse en el nivel de sugerencias, no hay un necesario efecto negativo sobre la identidad cristiana del SEA. En todo caso, debe considerarse fundamentar la formación moral principalmente, si no exclusivamente, sobre los medios señalados en el MEI; es decir, la influencia del Espíritu Santo mediante el estudio de la Biblia y la participación en la misión y el servicio.

### **Sugerencias**

La línea de este estudio, considerando sus conclusiones, puede ser continuada

extendiendo la problemática planteada a los niveles inferiores del currículum: al Proyecto Curricular Institucional (PCI) y al Proyecto Curricular de Aula. Respecto del PCI, cabría un análisis del grado de influencia que las BBCC y el MEI tienen sobre él. Las conclusiones alcanzadas pueden contribuir a un marco crítico para tal análisis. Respecto del nivel de aula, podría investigarse el grado de efectividad y eficacia de la Integración de la Fe en la Enseñanza.

Por último, la idea bíblica de imagen-copia e imagen-modelo en relación con el fenómeno de reflexión dado en el proceso de restauración sugiere que el proceso enseñanza-aprendizaje incluye más que elementos cognitivos y prácticos; podría sugerir que el maestro proyecta una influencia formativa desde su propio carácter. Por lo tanto, podría realizarse un estudio teológico de los elementos y directrices que la Biblia aporta en este sentido al proceso de enseñanza-aprendizaje en el ámbito moral. Además, en vista de que uno de los medios de formación moral es transmitir los elementos filosóficos que sostienen el ideal de formación, sería apropiado investigar cómo las presuposiciones y la visión antropológica del profesor – y por lo tanto del currículum de aula – afecta a la cosmovisión formada en los alumnos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbott-Smith, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1953.
- Badley, K. “The faith/learning integration movement in Christian higher education: Slogan or substance”, *Journal of Research on Christian Education* 3: 13-33. Citado en Marín Sánchez, Carlos Andrés. “Integración deliberada de la fe en la enseñanza y el aprendizaje en los colegios de la Unión del Sur de Colombia”. Tesis de maestría en educación, sede Universidad Montemorelos, Nueva León, México, 2016.
- Barraza C., Estela et al. “Desarrollo del juicio moral en el ámbito de la educación”. *Convergencia educativa. Revista electrónica de educación* 1 (julio-diciembre 2012): 25-27.
- Berkhof, Louis. *Teología sistemática*. Traducido por Felipe Delgado Cortés. Grand Rapids: Desafío, 2002.
- Biblioteca del Congreso Nacional. *Guía de formación cívica*. Chile: Andros Impresores, 2018.
- Bouché Peris, Jean-Henri, et al. *Antropología de la educación*. Madrid: Síntesis, 2010.
- Bouttier, Michel et. al. *Vocabulario de las epístolas paulinas*. Navarra: Verbo divino, 1996.
- Bruce, F. F. *La epístola a los hebreos*. Traducido por Marta Márquez y Catherine Feser. Grand Rapids: Nueva Creación, 1987.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Victor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Carr, David M. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Carrez, Maurice. *La segunda carta a los corintios*. Navarra: Verbo Divino, 1986.
- Casales García, Roberto. “La ‘máxima’ como base de la acción”. *Universitas Philosophica* 61 (julio-diciembre 2013): 237-258.
- Chávez, Moisés. *Diccionario de hebreo bíblico*. México: Mundo Hispano, 1997.
- Constitución Política de la República de Chile. Texto actualizado a octubre de 2010.
- Cranfiend, C. E. B. *The Epistle to the Romans*, vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1975.

- Davidson, Richard. *La naturaleza del ser humano en los orígenes: Génesis 1-11*. Traducido por Joel Iparraguirre. Valencia: Fortaleza, 2019.
- Dederen, Raoul, ed. *Tratado de Teología Adventista del séptimo día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009.
- De Haro, V. “Deber, virtud y razón práctica en la Metafísica de las costumbres de Immanuel Kant”. Tesis doctoral, Universidad Panamericana, Escuela de Filosofía, 2012.
- Dell’Ordine, José Luis. *Antropología Cristiana: Formar en Cristo*. Santa Fe: El Cid Editor, 2005.
- Dyrness, William. *Temas de la teología del Antiguo Testamento*. Traducido por Agustín S. Contin. Miami: Editorial Vida, 1979.
- Echeverría Gálvez, Mauricio. “Perspectivas actuales en educación moral”. *Pensamiento educativo* 28 (julio 2001): 169-181.
- Eichrodt, Walther. *Teología del Antiguo Testamento*. Traducido por Daniel Romero. 2 vols. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Erickson, Millard J. *Teología sistemática*. Traducido por Beatriz Fernández. Barcelona: Clie, 2008.
- Ferrando P., Miguel Ángel. “La sumisión del cristiano al poder civil según Romanos 13:1-7”. *Anales de la Facultad de Teología* 22 (1969).
- Friberg, Timothy, Barbara Friberg, y Neva F. Miller. *Analytical Lexicon to the Greek New Testament. Baker's Greek New Testament Library*. Grand Rapids: Baker, 2000. BibleWorks, v.9
- Fullat, Octavi. *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis, 2010.
- Gaebelein, The Pattern of God's Truth: Problems of Integration in Christian Education. Chicago: Moody Press, 1968. Citado en Knight, George. *Filosofía y educación: una introducción en la perspectiva cristiana*. Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2014.
- Goldingay, John. *Old Testament Theology: Israel's Gospel*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.
- Granja, D. M. *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Ánthropos/UAM, 2010.
- Grudem, Wayne. *Teología Sistemática*. Miami: Editorial Vida, 1999.
- Heffel de Leguen, Milde y Marta Benítez Gordienko. *Guía para el docente: más que palabras*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009.

- Hendriksen, William. *Comentario del Nuevo Testamento: Romanos*. Michigan: Libros Desafío, 1986.
- Holmes, Arthur F. *Faith Seeks Understanding: A Christian Approach to Knowledge*. Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing Co., 1971. Citado en Knight, George. *Filosofía y educación: una introducción en la perspectiva cristiana*. Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2014.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003
- Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Traducido por A. Cortina y J. Collin. Madrid: Tecnos, 2005.
- Kant, Immanuel. *Teoría y praxis*. Traducido por C. Correas. Buenos Aires: Leviatán, 2008. 279-280.
- Knight, George. *Filosofía y educación: una introducción en la perspectiva cristiana*. Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2014.
- Kraus, Hans-Joachim. *Los Salmos. Sal. 1-59*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. 2 vols. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Lacueva, Francisco, ed. *Comentario Bíblico de Matthew Henry: obra completa sin abreviar*. Barcelona: Clie, 1999.
- Ladd, George E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids Eerdmans, 1974.
- Livingston, George Herbert. "Génesis". *Comentario Bíblico Beacon*, 10 vols. Kansas City, Missouri: Casa Nazarena de Publicaciones, 1969.
- Louw, Johannes E. y Eugene A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2 vols. 2nd ed. New York: United Bible Societies, 1989. BibleWorks, v.9
- Marín, María L. "La dignidad humana, los Derechos Humanos y los Derechos Constitucionales". *Revista de Bioética y Derecho* 9 (2007).
- Ministerio de Educación de Chile. *Bases Curriculares de 7° básico a 2° medio*. Santiago, 2016.
- MINEDUC. *Orientaciones curriculares para el desarrollo del plan de formación ciudadana* (2016).
- Moltmann, Jürgen. *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Traducido por José M. Mauleón. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Naciones Unidas. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. 2015.

- Nichols, Francis D., ed. *Comentario Bíblico Adventista*. Traducido por V. E. Ampuero Matta. 7 vols. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana: 1995.
- Packer, J. I. *Teología concisa: Una guía a las creencias del cristianismo histórico*. Miami, FL: Editorial Unilit, 1998.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología sistemática*. Traducido por Gilberto Canal Marcos. 3 vols. Madrid: Sal Terrae, 1996.
- Pérez Millos, Samuel. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Romanos. Barcelona: Clie, 2011.
- Purkiser, W. T. "Salmos". *Comentario Bíblico Beacon*, 10 vols. Kansas City, Missouri: Casa Nazarena de Publicaciones, 1969.
- Robertson, A. T. *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*. Traducido por Santiago Escuin. Barcelona: Clie, 2003.
- Robinson, Mary y José Zalaquett. "Derechos humanos y profundización de la democracia". En *Derechos Humanos Hoy, Balance Internacional*. Editado por A. Trabucco. Chile: Universidad de Chile, 2008.
- Rodríguez, Ángel Manuel. "Hacia una teología de la mayordomía". En *Raíces: Fundamentos de la mayordomía*. USA: Departamento de Mayordomía, Asociación General de los adventistas del séptimo día, 1994.
- Rhodes, Arnold B. *Layman's Bible Commentary*. Editado por Balmer Kelli, et al. Richmond, Va.: John Knox Press, 1959.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. España: Sal Terrae, 1998.
- Sawyers de Penniecook, Myrtle. *Fundamento teórico de la integración de la fe en la enseñanza y estrategias de educación*. Montemorelos: División de Postgrado e Investigación Universidad de Montemorelos, 1994.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel According to John*, vol. 1. New York: Seabury Press, 1968.
- Schökel, Luis Alonso. *Salmos*. Traducido por Cecilia Carniti. 2 vols. Navarra: Verbo divino, 1992.
- Schwartz, M. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kant Praktischer Philosophie*. Berlín: Lit, 2006. Citado en Casales García, Roberto. "La 'máxima' como base de la acción". *Universitas Philosophica* 61 (julio-diciembre 2013): 237-258.
- Schweizer, en Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W.

- Kohlhammer, 1933ss: 7:1063. Citado en Ruiz de la Peña, Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. España: Sal Terrae, 1998.
- De la Serna, Eduardo “Segunda carta a los Corintios, *Comentario bíblico latinoamericano*. Nuevo Testamento. Editado por Armando J. Levoratti. Navarra: Verbo Divino, 2007.
- Smith, C. Ryder. *The Bible Doctrine of Man*. Londres: The Epworth Press, 1951.
- Swanson, James. *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego*. Logos Research Systems, Inc., 2001.
- Torralba, J. M. *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2011.
- Tyler, R. W. *Basic principles of curriculum and instruction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949. Citado en Marín Sánchez, Carlos Andrés. “Integración deliberada de la fe en la enseñanza y el aprendizaje en los colegios de la Unión del Sur de Colombia”. Tesis de maestría en educación, sede Universidad Montemorelos, Nueva León, México, 2016.
- Unger, Merrill F. y William White, eds. *Vine. Diccionario expositivo de las palabras del antiguo y nuevo testamento exhaustivo*. Traducido por Guillermo Cook. Cosa Tica: Caribe, Inc., 1999.
- Vigo, A. *Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant. Humboldt Lecture*. Citado en Casales García, Roberto. “La ‘máxima’ como base de la acción”. *Universitas Philosophica* 61 (julio-diciembre 2013): 237-258.
- Waltke, Bruce K. *An Old Testament Theology: An Exegetical Canonical, and Thematic Approach*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007.
- Weber, Max. *La Política como vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Westerman, Claus. *Génesis 1-11: A Comentary*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Traducido por Severiano Talavero Tovar. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Yáñez-Canal, Jaime et al. “Lawrence Kohlberg, una obra en permanente construcción”. *Revista Folios* 35 (2012).
- Young, M. F. D. “Knowledge, learning and the curriculum of the future”. *British Educational Research Journal* 25 (1999): 463-477. Citado en Bolívar, Antonio. *Didáctica y Currículum: de la modernidad a la posmodernidad*. Málaga: Aljibe, 2008.