El Conocimiento Dividido

Van Til y la Apologética Tradicional

Tim Wilder



Crítica de los ensayos de *Sin Excusa*

El Conocimiento Dividido

El Conocimiento Dividido

Van Til y la Apologética Tradicional

Crítica de los ensayos de *Sin excusa*

Tim Wilder

Via Moderna Books
Rapid City
2023

ISBN 979-8-9883645-6-6

Via Moderna Books, Publisher@via-moderna.com

Fuente tipográfica Aldus Nova Pro, 11 pnts.
Títulos: Palatino Linotype
Systema: Affinity Publisher

Arte de cubierta: *Cristo entre los Doctores*, c. 1495/1497,
por un artista español,
National Gallery of Art, colección de dominio público

No dejemos de advertir que existe una diferencia entre los argumentos que parten de los primeros principios y los que se dirigen a ellos. Pues también Platón tenía razón al plantear esta cuestión y preguntar, como solía hacer: "¿Estamos en camino desde los primeros principios o hacia ellos?"

- Aristóteles

Nuestra visión del mundo no puede considerarse el fundamento de nuestro pensamiento. Es lo que se da por supuesto *en* nuestro pensamiento.

- D. Z. Phillips

Contenido

Introducción 1
Las Influencias Sobre Van Til 3
La crítica en Sin excusa 4
El tomismo y la tradición crítica 6
Otras perspectivas 13
Orígenes aún inexplicados 15
Presuponiendo a Aristóteles 17
Antecedentes 17
Dios como fuente de conocimiento 18
Concepciones de las presupocisiones 20
Conceptos de presuposición y de las cosmovisiones 21
Presupuestos del neocalvinismo 22
La epistemología normativa de Kemp 23
Fundacionalismo 27
La teoría de Kemp de los primeros principios 28
La evolución de la idea de presuposición de Van Til 31
FRAME y Circularidad Amplia 35
Autoridad bíblica 37
Ejemplos bíblicos 37
¿Es necesaria una parte o toda la Escritura? 39
¿Es el punto de vista de Kemp confesional? 39
Argumentos que dan la conclusión por sentado 40
Es / Debe 45
Conclusión 46
La antropología como teología 47
Antecedentes de Van Til 49
La influencia de la filosofía reformacional 50
El hombre cósmico y lo trascendente 57
Hombre natural 62

Incapacidad 66
La Autonomía: No creer es creer mejor 71
La visión neocalvinista de la autonomía 72
Franz Xaver von Baader sobre la autonomía 73
Predecesores holandeses del neocalvinismo 75
Abraham Kuyper 76
Herman Dooyeweerd 76
Cornelius Van Til 78
DePoe sobre la razón autónoma 79
La razón autónoma en la Biblia 80
La razón autónoma es lógicamente necesaria 81
El misterio de las presuposiciones y las creencias 85
Tipos de creencias 85
Comunicación trascoSmovisional 86
Diferentes ideas de sistema 94
Volver a Van Til 97
Fuentes e influencias 99
Objeto de Schultz 99
Las fuentes según Schultz 100
Influencias idealistas de Van Til 115
La teoría del sentido de Van Til 115
Posibles implicaciones de la teoría del sentido de Van Til para su apologética 116
Van Til y sus influencias 120
El argumento trascendental 121
Programa para Argumentos Trascendentales 121
Bahnsen sobre los argumentos trascendentales 124
Gilhooly sobre los argumentos trascendentales 127
Gilhooly intenta ser trascendental con una deducción 129
Gilhooly disputa formularios de argumentación 130
Gilhooly sobre Kant vs Van Til 132
La Trinidad de Van Til 135
Lógica y significado 136
Campbell se refuta a sí mismo 139
Campbell sobre Kant 142
Excurso sobre Kant y Dooyeweerd 144
¿Qué debe ser la apologética? 149
Dos polos de una misma apologética 149
Autodescripción de la apologética 151
Una alternativa a la Crítica de la Filosofía de Van Til 154

Creencia en la Iluminación 156
¿Qué tipo de creencias aborda la apologética? 166
Holismo y círculos de creencias 166
Antropología y creencias 167
Tipos de apologética 168
Apologética de la cosmovisión 168
Condiciones para creer 172
Producción de creencias 175
¿Por qué no decir la verdad? 180
El contexto teológico del derecho natural 183
Las dos tradiciones del Derecho Natural 183
el Derecho Natural en la actualidad 203
Bernard James Mauser sobre el Derecho Natural 205
Crítica de la ley natural de John Frame 207
La síntesis griego-cristiana tomista 217

Introducción

"La apologética de Van Til es pretendidamente simple por algunos, complejo por otros, y probablemente no es completamente comprendido por ninguno".[1] Así dice Thomas Schultz en su ensayo en *Sin Excusa*. Es probablemente lo más perspicaz sobre las teorías de Van Til que se puede encontrar en el libro. Las opiniones de Van Til tenían varias fuentes, nunca armonizadas, y su pensamiento evolucionó con el tiempo de una forma de la que él mismo no era plenamente consciente. A veces podía apartarse de aspectos importantes del mismo, adoptando lo que parecía la postura contraria. Las explicaciones de Van Til al público en general son parte del problema, ya que cambió significativamente el enfoque para acomodarlo a sus lectores.

Sin Excusa: La Escritura, la Razón y la Aplogética Presupositional contiene una colección de ensayos, en su mayoría críticos con los puntos de vista apologéticos de Cornelius Van Til y John Frame. El libro parece formar parte del programa teológico reversionista de la Davenant House, cuya imprenta primero publicó esta colección. Existe una edición en español, publicado por Teología Para Vivir, de Lima, Peru, pero en este libro todas las referencias vienen de la edición en inglés, con nuestra propia traducción[2], así que los números de página no corresponden a la edición de Teología Para Vivir. Dado que los ensayos del libro están escritos desde un punto de vista generalmente tomista, la reseña de este libro permite aportar una perspectiva crítica que sólo aparece cuando se contemplan conjuntamente estas dos perspectivas supuestamente contrarias. Es decir, que en realidad forman parte de la misma tradición apologética ampliada. A Tomás de Aquino, después de todo, se le había pedido que produjera una obra que mostrara a los mahometanos que el cristianismo se apoyaba en la razón, y, particularmente en su *Summa Contra Gentiles*, trató de demostrarlo utilizando las ideas aristotélicas recientemente adaptadas

[1] Thomas Schultz, "VII: Presuppositionalism and Philosophy in the Academy", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: Davenant Press, 2020), pág. 259.

[2] https://teologiaparavivir.com/ E-MAIL: VENTAS@TEOLOGIAPARAVIVIR.COM, *Sin Excusa: La Escritura, la Razón y la Aplogetica Presupositional* (Lima: Teología Para Vivir, 2023) traducción de Elson Y. Gutierrez.

de los escritores islámicos. Tal vez no se dio cuenta de que este tipo de pensamiento era tan sospechoso en su mundo como lo era entre algunos de los contemporáneos europeos de Tomás. Se explicará cómo esta estructura esencial que creó el Aquinate persistió en la apologética de Van Til.

Resulta muy evidente que los críticos no comprenden la estructura del sistema de pensamiento de Van Til. Gran parte de la culpa es de Van Til, que utilizaba argumentos crípticos y terminología indefinida, en gran parte derivada de su formación académica en una época en la que el idealismo dominaba los departamentos de filosofía, pero que pronto iba a desaparecer, dejando a los lectores posteriores sin el trasfondo necesario para apreciar la forma de hablar que parecía clara para Van Til.[3] Aun así, los autores de *Sin Excusa* son incapaces, en general, de captar gran parte de lo que Van Til quiere decir. Parte del problema es la visión cerrada del mundo de los escritores. No se puede achacar todo esto al tomismo, ya que parece que a menudo está en juego el pensamiento fundacionalista de la Ilustración.[4]

La consideración de estos ensayos conduce a algunas perspectivas más amplias sobre los métodos apologéticos tradicionales y, finalmente, a una reflexión sobre lo que puede ser la apologética si se libera de las restricciones de servir a las tradiciones.

[3] A veces se afirma que, como Van Til nació en los Países Bajos y llegó a América a los diez años, el inglés no era su lengua materna, lo que explica su escritura oscura. No creo que éste fuera el problema, sino su educación en una tradición estrecha. En su época, la educación filosófica se impartía a partir de historias de la filosofía que pretendían dar una visión sistemática de cada pensador importante. Estas historias formaban parte de una tradición surgida de la erudición hegeliana que enseñaba que la filosofía tenía un desarrollo inevitable que convergía en el idealismo. Recuerdo a uno de mis profesores contándome cómo, en su juventud, en cuanto se jubilaban los profesores más veteranos, él y sus colegas se deshacían de esos viejos libros de texto, que abominaban, y los sustituían por lecturas de escritos filosóficos originales. Además, el auge de las filosofías analíticas y de las nuevas filosofías continentales ha redefinido cuáles son las cuestiones y, por tanto, cómo y con qué vocabulario se enseña filosofía. Los temas obvios y lo que todo el mundo sabía en la filosofía estadounidense anterior a la Segunda Guerra Mundial son ajenos al estudiante de filosofía de hoy. También se ha producido un cambio en los estándares educativos. Uno no puede ver cómo algo parecido a la tesis doctoral de Van Til podría obtener un título hoy en día.

[4] Véase la pájina 27.

Las Influencias Sobre Van Til

Cornelius Van Til se educó en el calvinismo holandés, donde se veneraba y enseñaba el legado del neocalvinismo. Esto es problemático en sí mismo. J. Glenn Friesen ha publicado un estudio de 589 páginas en el que traza la corriente del pensamiento teosófico y su influencia en los teólogos reformados holandeses, incluido Abraham Kuyper.[5] Ésta encontró su expresión más fuerte en la filosofía de Herman Dooyeweerd, sobre la que volveremos más adelante. Pero Kuyper también se vio influido por las condiciones intelectuales de su época: el alarmante declive de la influencia del cristianismo, que cada vez más se veía desplazado por explicaciones seculares de todo. Estas nuevas explicaciones totalistas las atribuyó a un materialismo monista que se había convertido en la creencia básica que se estaba apoderando de Occidente. En ciencia, el mecanicismo y la evolución; en teología, la crítica de las fuentes y las explicaciones naturalistas; y, empezando a cobrar importancia en las ciencias sociales, las nuevas teorías psicológicas, ofrecían explicaciones más persuasivas del mundo. La apologética clásica no había podido frenar esta tendencia, y el monismo materialista desacreditó las filosofías que habían servido de apoyo a las antiguas defensas del cristianismo. Para triunfar en esta nueva era, el pensamiento cristiano necesitaba obviamente una nueva fundación.

Van Til hizo su doctorado en el departamento de filosofía de la Universidad de Princeton, donde entonces dominaba el idealismo. Contra este punto de vista, y también contra el pragmatismo, escribió en 1927 su tesis centrada en el argumento trascendental que siguió formando parte de su pensamiento. Herman Dooyeweerd y Dirk Vollenhoven también se iniciaban entonces como filósofos. Hacia 1936 Van Til no sólo estaba familiarizado con esta nueva filosofía, sino que estaba tan implicado en ella que se le ofreció, y aceptó ser, uno de los editores de la revista del movimiento, *Philosophia Reformata*.[6] Estas tres fuentes, el kuyperianismo a través de las iglesias reformadas y el

[5] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021).

[6] Las opiniones difieren sobre la importancia de este cargo de editor. En su estudio sobre Van Til y el idealismo, McConnel señala que Van Til sólo publicó un artículo en la revista, en 1937, y sugiere que "su cargo de coeditor fue un puesto simbólico, para añadir un nombre estadounidense a una revista que, por lo demás, era holandesa". Sin embargo, Van Til mantuvo su nombre en ella hasta 1976, cuando se retiró. Timothy L. McConnell, "The In-

Calvin College, la formación idealista por Calvin College y Princeton y la filosofía de Dooyeweerd, contribuyeron a la formación de la apologética de Van Til. Quizá habría que añadir también la tradición del seminario de Princeton con figuras como B. B. Warfield. Oficialmente, esto forma parte de la influencia que Van Til confesó al tiempo que pretendía hacerla más coherente.

He argumentado en *La Teosofía, Van Til y Bahnsen* que Van Til tomó en su sistema importantes ideas de Dooyeweerd, y que la forma en que estos conceptos funcionaron en su origen dentro de la filosofía de Dooyeweerd determinó su función en, y por lo tanto algunas características estructurales, de la apologética de Van Til, incluso cuando la terminología se define de manera diferente.[7] Estas ideas importadas crearon incoherencias en el pensamiento de Van Til y ambigüedades en la forma de entender las ideas clave. Volveré sobre esto en algunos puntos de la discusión de varios ensayos en *Sin Excusa*.

LA CRÍTICA EN *SIN EXCUSA*

El libro que reseñamos es un esfuerzo de equipo para desacreditar la escuela apologética fundada por Van Til. En general, parte de una perspectiva tomista. Algunos de los ensayos tratan sobre el uso y el lugar de la razón, argumentando que los puntos de vista de Van Til y sus seguidores son gravemente erróneos. Por lo general, se objeta una forma particular de argumentación pero, en las críticas más perspicaces, es la visión de Van Til sobre la razón misma. Son principalmente estos ensayos sobre la razón los que trataré. Otros ensayos son históricos y tratan de establecer el pedigrí de la apologética "clásica" en el pensamiento reformado. No tengo nada en contra de ellos en la medida en que lo demuestran como un hecho histórico, y no intentan afirmar que esto también era lo que debería haber sido. Dejo a los especialistas la tarea de juzgar los matices. Hay un par de ensayos relacionados sobre temas teológicos, de los cuales el de la Trinidad es particularmente relevante para la visión de la razón de Van Til. El otro, sobre la ley natural, se examina en un apéndice después de sentar algunas bases mediante una reseña de unos libros.

---

fluence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (septiembre de 2005), pág. 573, n61.

[7] Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024). El más importante de los conceptos redefinidos es la razón autónoma.

Lo que más llama la atención de los ensayos sobre el sistema, la lógica y la razón es la incapacidad de los autores para captar las ideas de la teoría de Van Til. Para estos escritores, estas cosas deben ser tal y como están representadas en el tomismo, y los puntos de vista diferentes resultan para ellos realmente impensables. ¡Es como si no pudieran escapar a las presuposiciones tomistas! Curiosamente, los historiadores de esta colección son más flexibles.

Un aspecto notable de su interpretación de la apologética de Van Til es su tratamiento del énfasis que da al papel de la incapacidad humana en el conocimiento de Dios debido al pecado −el énfasis, es decir, en comparación con el lugar dado a la incapacidad del hombre en el conocimiento debido a su naturaleza finita y dependiente como criatura. En el desarrollo real de la teoría de Van Til, es la condición de criatura, más que la condición de caído, la que tiene más fundamental y mayor importancia. Como criatura, el hombre como tal no puede tener verdad (lo que Van Til distinguía como verdad absoluta, sin definir absoluto), sino sólo una analogía (un tipo peculiar de "analogía" sin punto de comparación). Lo mismo ocurre con la lógica del hombre en comparación con la lógica real que es la de Dios. Dada esta situación humana, la incapacidad del hombre como resultado del pecado desde la Caída es de consecuencia secundaria. Sin embargo, al introducir su punto de vista, especialmente cuando lo presentaba a un público popular, Van Til hablaba en términos de incapacidad pecaminosa, lo cual es comprensible en la medida en que sería demasiado difícil explicar la filosofía de Kant y dualismos epistémicos similares al público y también quería establecer su apologética como tener una relación necesaria con la teología reformada.

Como la apologética, sin embargo, en la forma en que la asignatura se concibe y se enseña en el los seminarios, es una especie de preparación para la fe, debe entonces ocuparse de algo en la naturaleza humana que puede cambiar, para pasar de la incredulidad a la fe. Debe entonces explicar algún tipo de conocimiento que el hombre puede tener a pesar de la incapacidad creacional y pecaminosa.

Teniendo todo esto en cuenta, como generalmente no hacen los críticos, no es de extrañar que exista una dificultad para comprender la función de la razón en la apologética de Van Til. No tener en cuenta la causa de su degradación de la razón da lugar a refutaciones burdas y superficiales, que los presuposicionalistas desdeñan como una prueba más de la oposición crítica mal fundada.

Doblemente peculiar es la indiferencia de los tomistas ante el

paralelismo de su propio punto de vista con el de Van Til. Los tomistas hacen de la metafísica la base de su filosofía y, partiendo de una teoría de lo que existe, proceden a dar cuenta de lo que se conoce. Para ellos, Dios contiene arquetipos o formas que, mediante correspondencias en el mundo y en la mente del hombre, hacen que las cosas sean intrínsecamente inteligibles. Las formas están en Dios y el hombre conoce las cosas por analogía con ellas.

Para Van Til, la verdad absoluta está en Dios, y el hombre también tiene analogías. Por lo tanto, los tomistas deberían prestar atención a la estructura metafísica básica que comparten con Van Til y preguntarse cómo es que de la idea de lo absoluto y el patrón en Dios, y la analogía en el hombre y el mundo, derivan conclusiones opuestas sobre el poder de la razón a las que extrae Van Til. Los tomistas dicen que el mundo es inherentemente inteligible debido a la analogía con las formas comunes, y Van Til dice que es inherentemente ininteligible debido a la analogía. La diferencia radica de algún modo en el estatus de este conocimiento absoluto/arquetipo en su relación con el conocimiento y la razón humana. Para Van Til, aplicar la razón humana tanto al conocimiento absoluto en Dios como a la realidad creada es poner a ambos dentro del mismo sistema cósmico y es inherentemente pagano. Para el tomista, esta realidad cósmica común puede armonizarse con la condición de Dios como creador y la existencia como criatura del hombre. En lugar de explicar esto, los tomistas que escriben en *Sin Excusa* prefieren hablar en términos de la evaluación de la evidencia como si fueran una especie de empiristas pos-Lockeanos.

El tomismo y la tradición crítica

Otro tipo de confusión procede de cuestiones estructurales de la teoría del conocimiento. Las teorías presuposicionalistas hacen uso tanto de las teorías fundacionalistas (pero no del fundacionalismo clásico) como de las teorías de la coherencia de la justificación, o falsificación, de las cosmovisiones. Los críticos tomistas no suelen ser conscientes de las distinciones entre los distintos fundacionalismos. (Volveré sobre ello en las reseñas de algunos ensayos en los capítulos que siguen.) Por lo general, a los tomistas se les escapa por completo la idea del coherentismo, aunque Van Til lo llamar correspondencia.

Hay algunas excepciones y una de ellas es el ensayo de Nathan Greeley, que al menos se fija en muchas de estas cosas, aunque sus observaciones se limitan a notas a pie de página. Greeley parece capaz

de hacerlo porque es particularmente consciente de las diferencias entre su propio tomismo y las características del pensamiento moderno, y también es capaz de discernir estas cuestiones en Van Til. En su nota a pie de página (12) señala la influencia de las teorías de la coherencia en Van Til.

> También hay que señalar que esta afirmación, según la cual toda verdad comprende una única verdad indivisible que se conoce o no, es una visión totalmente ajena al pensamiento cristiano clásico. Más bien procede, ante todo, de las filosofías idealistas del siglo XIX y de las teorías de la coherencia de la verdad que engendraron. Tales filosofías, en la medida en que afirman que la verdad no está determinada por las cosas sino por las relaciones, tienden al relativismo en diversas formas.[8]

En ese único párrafo Greeley logra identificar y caracterizar el coherentismo que J. V. Fesko se esfuerza por explicar en su crítica a Van Til, *Reforming Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith (*Reformando la apologética: Recuperando el enfoque clásico reformado de la defensa de la fe*)*. Van Til no es de mucha ayuda en el esfuerzo por comprender el papel de los fundamentos, la coherencia y los tipos de conocimiento en su teoría. Surge más claramente en Bahnsen, pero deja la sospecha de que Bahnsen está inventando algunos de los elementos necesarios para poner en relación estos componentes. Greeley puede fustigar por sus defectos el coherentismo decimonónico que conoció Van Til, pero desde entonces ha habido esfuerzos por desarrollar teorías formales de la coherencia, que adoptan una forma más matemática.[9] Por tanto, hay que reconocer al menos un potencial teórico para sortear algunas de las dificultades encontradas en la versión del coherentismo de Van Til.

A Greeley y a los demás tomistas de *Sin Excusa* les gusta caracterizar su propio punto de vista como la posición clásica. En un sentido de clásico los críticos pueden conceder esto, que se basa en la antigua cosmología griega pagana. Lo que estos tomistas parecen pretender con el término es que son auténticos representantes de la tradición teológica cristiana. Sin embargo, el tomismo no fue clásico en su

[8] Nathan Greeley, "IV: The Structure of Knowledge in Classical Reformed Theology: Turretin and Hodge", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines. (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020) p 70, n12.

[9] Erik J. Olsson, *Coherentism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

época. Alcanzó la cima de su aceptación en el siglo XVI, al mismo tiempo que el escolasticismo era vilipendiado en la cultura renacentista. La razón es que la escolástica y los orígenes de la cultura laica crítica, con la que acabó identificándose la modernidad, coexistieron durante un tiempo, con la escolástica instalada en las universidades. Estas universidades fueron el lugar de formación de los teólogos y, por tanto, el trasfondo de los líderes de la Reforma. Así, la *via antiqua*, normalmente tomista aunque podía ser escotista, proporcionó las herramientas intelectuales para la teología de la Reforma.

Que el tomismo siempre fue problemático para el cristianismo y siempre fue cuestionado ha sido argumentado por dos historiadores intelectuales en libros muy accesibles. Ambos tienen en mente la explicación del nuevo tipo de pensamiento que condujo a la ciencia y a la filosofía crítica de un tipo que nunca se originó en el mundo antiguo ni fuera de Occidente.

En primer lugar, el medievalista Francis Oakley señala que, antes de la invención de los seminarios en el siglo XVI, pocos clérigos, si es que había alguno, recibían formación formal en teología. La mayoría de los que iban a la universidad estudiaban artes liberales y sólo los que seguían estudios más avanzados llegaban a la teología. Incluso entre esos estudiantes avanzados, la mayoría estudiaba derecho o medicina, que ofrecían oportunidades profesionales. Los teólogos eran entonces una pequeña élite, los teólogos escolásticos un grupo aún más reducido, y sólo existieron durante un tiempo limitado. Por el contrario,

> tanto en la Edad Moderna como en la Edad Media, el amplio abanico humanístico de estudios de artes liberales ha constituido la tradición educativa dominante y ha moldeado la vida intelectual europea de forma más persistente.[10]

A mediados del siglo XIII, las obras de Aristóteles se establecieron como núcleo del plan de estudios de artes liberales, y se le conocía como ″el Filósofo″. El aristotelismo fue absorbido por los estudiantes antes de que se acercaran a la teología, ″y con su esquema de las cosas los medievales lucharon en adelante por armonizar sus creencias cristianas.″[11] Esta tradición ″clásica″, por tanto, deriva del esfuerzo de una pequeña élite por armonizar sus autoridades paganas con la doctrina

[10] Francis Oakley, *The Medieval Experience* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), pág. 142.

[11] Oakley, *The Medieval Experience*, pág. 146.

cristiana. Este desarrollo coincidió con la aparición de la nueva institución de la universidad, que iba a perpetuar la nueva teología.

> Junto con la escolástica, que proporcionó una metodología orientada a hacer compatible lo contradictorio y armonioso lo disonante, las universidades hicieron posible que los intelectuales medievales estuvieran notablemente cerca de lograr lo imposible: a saber, domesticar dentro de los confines extraños de la cosmovisión cristiana la filosofía "naturalista" y en muchos puntos incompatible del pagano Aristóteles.[12]

> Tanto Platón como Aristóteles habían elaborado concepciones distintivas y muy sofisticadas de Dios. Detrás de esas concepciones, sin embargo, había una comprensión prefilosófica de lo divino que, en sus características generales, los primeros griegos compartían con los demás pueblos del mundo arcaico. Es el punto de vista que sustentaba las nociones de monarquía sagrada, que no diferenciaba lo divino del mundo de la naturaleza o, en la medida en que sí lo hacía, lo hacía considerando el mundo natural en general y las cosas y procesos naturales en particular como una manifestación de lo divino en cierto sentido. Aunque Platón y Aristóteles avanzaron más allá de ese punto de vista, lo hicieron sin abandonarlo del todo. …

> Sin embargo, trasladado al plano filosófico, este punto de vista arcaico encontró una expresión más característica en la noción de lo divino como algo inmanente a la naturaleza, relacionado con ella como un principio interior y organizador, fuente a la vez del orden de sus movimientos y de la unidad de sus partes dispares. … pero si los griegos veían en el orden de los procesos naturales la obra de una inteligencia, eterna y divina, no era una inteligencia divina que trascendiera la naturaleza, ni era más eterna que el propio mundo material. …

> Dicho de este modo, tanto la concepción de Platón como la de Aristóteles sobre la naturaleza de lo divino, del universo y de la relación entre ambos, parecerían totalmente incompatibles con las visiones paralelas judaica y cristiana;[13] …

> El mantenimiento de las Ideas manifiesta la influencia perdurable de la identificación griega de lo divino con el orden racional del universo. La negación de su existencia independiente y su ubicación en la mente de Dios, por otra parte, refleja el deseo de dejar espacio para la concep-

[12] Oakley, *The Medieval Experience*, pág. 149.
[13] Oakley, *The Medieval Experience*, págs. 157-159.

> ción bíblica de lo divino como poder todopoderoso y voluntad sin trabas; pero, ¿era espacio suficiente?[14]

La solución que Tomás de Aquino dio a este problema, con las Ideas, o arquetipos, existentes en Dios como realidad pura, daba prioridad a la razón sobre la voluntad, que también determinaba la estructura de la naturaleza y sus regularidades. Todas expresan la "ley eterna".

> La ventaja de este modo de ver las cosas es que permite al Aquinate considerar que todo el ser —tanto el reino de la naturaleza como el del hombre— está sometido a su manera a los dictados de la misma ley. La desventaja, sin embargo, es que la sujeción a la ley parecería extenderse al propio Dios, amenazando así su libertad y omnipotencia, ya que la ley eterna no es sino un aspecto de la propia razón divina, y en Dios la razón es anterior a la voluntad.[15]

Guillermo de Ockham impugnó esta imagen. Negó que las cosas creadas participaran del ser de Dios. "Si es permisible hablar de leyes de la naturaleza, entonces, esas leyes no son las manifestaciones de la razón inmanente, sino más bien 'las leyes ordenadas e instituidas por Dios'". "Simplemente no hay relaciones o conexiones necesarias entre cosas distintas en la naturaleza, ni siquiera entre causa y efecto. Si el hombre ha de conocer alguna vez el orden del mundo, sólo puede esperar hacerlo examinando de manera inductiva lo que es *de hecho*, pues al depender por completo de la elección divina no puede deducirse mediante un razonamiento *a priori*."[16]

Se produjo así una división en la tradición intelectual. Por un lado estaba la *via antiqua*, racionalista y dogmática, y por otro la *via moderna*, más empirista y crítica. El hecho de que la *via antiqua* fuera la tradición eclesiástica, incluida la tradición de los Reformadores, significó que la tradición de la razón crítica y la investigación empírica se dejó desarrollar fuera de la teología, cada vez más por quienes disentían de la autoridad y la doctrina eclesiásticas.

Una narración similar se encuentra en *Biblical Origins of Modern Secular Culture* (Orígenes bíblicos de la cultura secular moderna), de Willis B. Glover.

[14] Oakley, *The Medieval Experience*, págs. 160.
[15] Oakley, *The Medieval Experience*, págs. 164.
[16] Oakley, *The Medieval Experience*, págs. 166.

> La filosofía griega se había desarrollado en el contexto de una cosmovisión cosmológica. Para Aristóteles, el mundo era eterno y, en el nivel más fundamental, la realidad era inmutable. Cuando uno penetraba más allá de las apariencias efímeras hasta la verdad subyacente e inmutable, su conocimiento era absoluto. Desde este punto de vista, Dios sólo podía existir como principio de orden o racionalidad. … Pero esto era un problema para los cristianos que estaban comprometidos con la concepción bíblica de la creación tal y como había sido definida y explorada en el pensamiento cristiano. El Dios bíblico trascendía el mundo y no era en modo alguno continuo con él. … El orden del mundo no era eternamente inherente a él, sino que le era impuesto desde fuera por el Dios trascendente. Las criaturas particulares de Dios no eran ni universales ni necesarias; esto llevó al desarrollo de una solución nominalista al problema de los universales. …
>
> Todas estas implicaciones no se elaboraron antes del siglo XIV. Tomás de Aquino no fue la cúspide del pensamiento medieval, sino simplemente una figura muy importante en su historia. Su solución al problema de relacionar lo bíblico y lo clásico no fue generalmente aceptada por sus contemporáneos ni por las generaciones inmediatamente posteriores. …
>
> Los escolásticos tardíos se concentraron en el problema de nuestro conocimiento del mundo y, al hacerlo, definieron y refinaron esa mentalidad que permitió a Occidente, y sólo a Occidente, romper los sistemas cerrados del pensamiento cosmológico para llegar al desarrollo de la ciencia moderna. También dieron a la filosofía occidental ese interés dominante por la epistemología que la ha caracterizado desde entonces.[17]

Glover, en consecuencia, trata el proceso de superación al tomismo como una mayor cristianización de la cultura occidental.

> El nominalismo, el empirismo y el escepticismo respecto a cualquier certeza absoluta en el conocimiento humano fueron características destacadas del pensamiento del siglo XIV; y a pesar de algunas desviaciones en la época del Renacimiento y desde entonces, se han convertido en partes fundamentales de la estructura de la mente occidental moderna. Todas estas características se derivan de la doctrina cristiana de la creación.[18]

[17] Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984) págs. 38, 39.

[18] Glover, *Biblical Origins*, pág. 40.

Los esfuerzos escolásticos "por reconciliar a Aristóteles y la tradición intelectual cristiana… fracasaron como método porque ambos resultaron irreconciliables. Como la tradición aristotélica, sin embargo, continuó viva, especialmente en Padua; pero la escolástica posterior a la Reforma –tanto protestante como católica– fue una especie de oscurantismo intelectualista que la transformó de un riguroso método de investigación en un peso muerto de dogma abstruso."[19]

En el momento en que el Aquinate construyó su modelo de Dios que tenía en su ser (como pura actualidad) los arquetipos o formas de las cualidades, tenía la confianza de que tanto el mundo como la mente del hombre participaban de ellas de la manera correcta y en la medida suficiente para garantizar el conocimiento del hombre sobre su mundo y sobre Dios. Incluso cuando el conocimiento requería revelación para ser impartido al hombre, éste podía comprenderlo. En aquella época, la veneración de la autoridad antigua bastaba para crear un consenso entre los intelectuales. Que el conocimiento de estas formas no fuera el mismo fuera de Dios que en Dios no parecía ser un problema, ya que se suponía que la analogía era suficiente. Desde entonces, el pensamiento crítico ha puesto de manifiesto los problemas para llevar a cabo este modelo y ha erosionado la confianza en él. El esfuerzo por poner un fundamento filosófico al conocimiento que comenzó con la escolástica pareció llegar a su punto final cuando Kant dividió el mundo del conocimiento. Existía el mundo de los fenómenos que conocemos directamente, pero también el mundo oculto de los noumena que sólo podemos postular como causa. Había, al menos, certeza sobre la mitad que se podía conocer. Pero éste no era el paso final. Con Van Til llegó la pretensión de restablecer una base inexpugnable para el conocimiento de ambas áreas haciendo que lo que debía conocerse fuera también el fundamento mismo de ello mediante su concepto de presuposición. Lo sabemos porque partimos de ello. (No porque lo hayamos supuesto, porque el conocimiento es en cuestiones clave ya innato en el hombre.)

Sin embargo, una mirada más atenta revela que la teoría de Van Til arrastraba los rasgos de las tradiciones filosóficas que condujeron a ella. En el modelo metafísico de Van Til reaparecía la idea de que el verdadero conocimiento existía en Dios, en forma de arquetipos/absolutos, y una vez más el hombre no poseía esto, sino sólo algo que supuestamente se le parecía de un modo no especificado. Aunque los

[19] Glover, *Biblical Origins*, pág. 40.

antecedentes recientes estaban en Kant, éste sigue siendo el modelo tomista de que el verdadero conocimiento está en Dios, y algo paralelo pero diferente en el hombre. Pero ahora se pensaba que las características de la mente del hombre eran insuficientes no sólo para conocer a Dios sino para conocer el mundo en sí mismo.

Van Til no pudo librarse de esta comprensión, por lo que la división del conocimiento en su apologética es más evidente que en el tomismo. Afirmaba que existía una revelación a través de la brecha que separa a Dios de nosotros, pero esa revelación tiene que adoptar la forma de la aproximación al conocimiento de la que el hombre es capaz. Nunca es la verdad real. La diferencia podría expresarse de otro modo; el tomismo seguía siendo ingenuo en cuanto a las implicaciones de su modelo para la razón y el conocimiento que el hombre podía tener. En la medida en que los tomistas ignoraban las implicaciones había una tendencia tácita en la dirección griega, es decir, una nivelación de Dios en el mundo, de las formas divinas y cómicas que se unen.

El debate en *Sin Excusa* es, por tanto, un debate entre los dos extremos temporales de esencialmente el mismo punto de vista, de un conocimiento dividido que busca la unidad en un absoluto inaccesible. La comprensión de esto es un anatema para ambas partes, y ciertamente nunca lo admitirán.

En los capítulos que siguen, que exploran ensayos de *Sin Excusa*, cierto material, especialmente sobre las fuentes del pensamiento de Van Til, se discutirá con más detalle en el ensayo en el que la cuestión pasa a primer plano, y se tocará más brevemente en otros ensayos en los que sigue siendo necesario mostrar la relación de estas influencias con el tema en discusión. La repetición resultará tediosa para algunos, pero aportará una claridad esencial para otros, habida cuenta de lo extraño de las opiniones y de su dificultad para quienes no están acostumbrados al pensamiento filosófico.

OTRAS PERSPECTIVAS

Más allá de esto hay una discusión para mostrar que el debate entre apologética tradicional y presuposicional no agota las opciones. Hay enfoques no fundacionalistas, y también tipos de trabajo apologético que no invocan una epistemología particular.

La consideración final es que el método de la apologética no es separable de la antropología teológica, porque el método implica ideas sobre la constitución humana, la naturaleza de la creencia y

cómo la creencia se relaciona con la fe. La invocación de la escolástica por parte de algunos de los autores de *Sin Excusa*, si se llevara a cabo, también conduciría a una antropología escolástica, con implicaciones para la apologética.

Dos apéndices permiten profundizar en algunos temas. El ensayo de Bernard James Mauser sobre el derecho natural se aborda en un apéndice debido a la amplísima exposición preliminar necesaria, que adopta la forma de una reseña de dos libros. En otro apéndice se examina el rechazo del tomismo por parte de la filosofía reformacional, también mediante una reseña. Dado que la filosofía reformacional, utilizando el análisis del motivo fundamental de Dooyeweerd, proporcionó a Van Til la base para su rechazo del Aquinate y del escolasticismo, y debido a la particular antipatía de la filosofía reformacional por el escolasticismo, y por lo que considera los restos del escolasticismo en las teologías estándar, su perspectiva es informativa.

Quizá habría que decir algo sobre lo que se ha dejado fuera de este libro. Hay escuelas de presuposicionalismo que he tratado poco o nada. Una es la de Gordon Clark, de la que es difícil obtener un esquema claro, y en cualquier caso tan diferente en rasgos fundamentales de Van Til como para requerir un tratamiento completamente separado. Otra notable es la del alumno de Van Til, Francis Schaeffer. Van Til desaprobó a Schaeffer por no ser fiel al método. La desaprobación parecía centrarse especialmente en la cuestión del terreno común entre el incrédulo y la verdad conocida en el cristianismo.

Schaeffer rechazaba lo que él llamaba "apologética de aula" y pensaba en términos individuales. Quizá por eso al principio se mostró reacio a que se transcribieran sus charlas y que su editor de Inter-Varsity Press las convirtiera en libros. Para Schaeffer, con el individuo se encuentra inconsistencia, y en la inconsistencia hay un terreno común. Además, en esta apologética interactiva, el terreno cambiará a medida que la persona sea consciente de las implicaciones y la incoherencia de sus puntos de vista, y son los compromisos cambiantes del individuo el centro de la acción. Tampoco se encuentra en Schaeffer el menosprecio de la lógica que hay en Van Til y Greg Bahnsen.[20]

Además, Schaeffer fue responsable del auge de la "apologética cultural" en la medida en que analizó en profundidad cómo se expre-

[20] En las obras de Greg Bahnsen, el deprecio a la lógica es menos pronunciado que en las de Van Til. En algunos lugares desaparece por completo, sólo para emerger en otro pasaje, generalmente con fines polémicos.

saban las creencias en producciones culturales como el arte. Afirmaba haber desarrollado su pensamiento en discusiones con Hans Rookmaaker, hasta el punto de que Schaeffer decía no saber qué ideas eran suyas y cuáles de Rookmaaker. Desconozco el alcance y la naturaleza de la influencia de Schaeffer que queda en la apologética actual. Todo esto sugiere que esta forma de apologética también requiere una consideración aparte.

ORÍGENES AÚN INEXPLICADOS

No debe pasarse por alto otra circunstancia, aunque no tenga explicación para ella. Stephen J. Grabill, en su obra *Redescubriendo la ley natural en la ética teológica reformada*, observó que un grupo heterogéneo de teólogos y teóricos relacionaba el derecho natural con el romanismo como su teología particular e ignoraba o negaba su lugar en la tradición de la Reforma. En su Introducción señala el fenómeno.

> Entre los teólogos sistemáticos e históricos protestantes del siglo XX, una razón primordial que ha contribuido a la evaluación desfavorable de la ley natural ha sido la influencia de la crítica epistemológica de Karl Barth a la teología natural, su refuerzo (junto con el de Emil Brunner) de Calvino como principal codificador y lema de la doctrina reformada, y su defensa de una versión fuerte de la teoría del mandato divino….. Baste decir que, especialmente en el ámbito de la teología reformada, la tesis de la discontinuidad se vio subrayada por la acerada crítica de Barth no sólo a la teología natural, sino también a cualquier formulación teológica que no se derivara inmediatamente de premisas cristocéntricas.
>
> Una segunda razón es que… los intelectuales protestantes… normalmente han considerado que la tradición del derecho natural está doctrinal y filosóficamente vinculada al catolicismo romano…. Este punto de vista ha sido articulado por una serie de destacados teólogos y éticos protestantes del siglo XX, entre ellos luminarias como Jacques Ellul,[21] Stanley Hauerwas, Carl F. H. Henry, Paul Leymann, Reinhold Niebuhr y Helmut Thielicke. Entre los representantes de la tradición reformada neerlandesa del siglo XX, Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til, Gordon Spykman y G. C. Berkouwer han sido firmes defensores de este punto de vista, y este último fue indeleblemente moldeado por los modos de pensamiento barthianos.[22]

[21] Para su tratamiento muy individual vea Jacques Ellul, *El Fundamento Teológico del Derecho* (1946), in linea en contra-mundum.org

[22] Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theo-*

En su Conclusión vuelve sobre el tema.

> Los capítulos anteriores han mostrado que el ala reformada de la Reforma magisterial heredó la tradición del derecho natural como un legado no controvertido de la escolástica medieval tardía, aunque los representantes del siglo XX de la tradición reformada −Karl Barth, G. C. Berkouwer, Herman Dooyeweerd y Cornelius Van Til− han rechazado normalmente esa tradición porque supuestamente pasaba por alto los efectos noéticos del pecado en las facultades humanas naturales y porque se basaba ostensiblemente en una dicotomía dualista naturaleza-gracia. Ambas críticas −reiteradas muchas veces en la erudición de esos representantes− se agudizan en la airada respuesta de Barth a Brunner en el debate de 1934.[23]

Estas personas difícilmente representan un bloque ideológico, y fueron educadas en tradiciones diferentes en países diferentes. Tienen en común el rechazo de la ley natural, pero también la falsificación de la historia intelectual para apuntalar su posición. Pertenecen más o menos a una generación común, y podría decirse que su formación académica tuvo lugar antes de que gran parte del trabajo erudito de recuperación de las tradiciones intelectuales del pasado hubiera tenido lugar o estuviera de actualidad fuera de los círculos especializados.

Eso puede explicar cómo esta generación no conocía esta tradición de derecho natural, pero la sustitución de una interpretación errónea del pensamiento reformado sigue necesitando una explicación. No todo puede explicarse por la influencia de Barth, y el propio Barth era historiador además de teólogo. También hay que explicar cómo esta generación, salvo quizá los últimos miembros, también distorsionó el pensamiento filosófico histórico, en particular Kant y Kierkegaard.

La explicación es obviamente algo mucho más grande que la propia formación particular de Van Til. Tiene que serlo, porque, incluso en lo que se refiere a la recepción de los escritos de Van Til, hay que explicar no sólo por qué dijo las cosas, sino cómo escapó de la crítica al decirlas.

---

logical Ethics (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006) págs. 4, 5, *Redescubriendo la ley natural en la ética teológica reformada* (Lima, Perú, Teología Para Vivir)

[23] Grabill, *Rediscovering the Natural Law*, pág. 175.

CAPÍTULO UNO – CRÍTICA A M. DAN KEMP

Presuponiendo a Aristóteles

Las formas básicas de argumentación utilizadas por el presuposicionalismo vantiliano son el objetivo de M. Dan Kemp en este primer ensayo de *Sin Excusa*. Se trata principalmente de las explicaciones y defensas de John Frame de los argumentos presuposicionales. Un énfasis secundario del ensayo es que la Biblia misma apela a la verificación más allá de la Biblia, y así el método presuposicional, al menos como Kemp lo entiende, es contrario a la práctica en el texto escritural. La tarea que se ha propuesto Kemp tiene dos retos difíciles. El primero es captar cuál o cuáles son los argumentos presuposicionales. Esto es muy difícil porque Van Til, Frame, Bahnsen, etc. no se expresan con claridad la mayoría de las veces, ni de forma coherente. Esto hace difícil o imposible en algunos casos afirmar con seguridad que se está representando su argumento real. El segundo reto consiste en ofrecer una representación formal y deductiva del argumento, que es lo que intenta hacer Kemp. Por qué esto es un problema –para anticipar el punto principal de esta revisión– es que lo que los presuposicionalistas tienen en realidad es un complejo de argumentos en parte formales y en parte informales, y que el aparato silogístico que Kemp trae a la tarea simplemente no puede representar lo que está sucediendo en el procedimiento presuposicionalista. Kemp no reconoce que ésta sea una posibilidad, y mucho menos que su análisis haya fallado en este sentido. La culpa es de ambos: de los presuposicionalistas por su oscuridad y de Kemp por su estrecha mentalidad aristotélica que no puede aprender de la epistemología contemporánea.

ANTECEDENTES

Antes de sumergirnos en la discusión específica de Kemp, serán útiles algunas observaciones generales de fondo sobre la naturaleza de los puntos de vista epistémicos de Van Til en comparación con las ideas principales de la historia de la teología filosófica. Es decir, si se concibe a Dios como creador y, por tanto, fuente de todo lo que no sea Dios, ¿cómo encaja en esto la idea de Dios como fuente de conocimiento?

Dios como fuente de conocimiento

"Van Til y Frame afirman que Dios es la base última de todo conocimiento", nos dice Kemp.[1] Probablemente hay un sentido en el que todos los cristianos pensantes estarán de acuerdo con esto, y por eso son necesarias estas observaciones de fondo. Casi todos los cristianos estarán de acuerdo en que Dios es la fuente o causa de todo lo que no es Dios. Para ellos, el conocimiento se divide entre el conocimiento de Dios y el conocimiento que tienen las criaturas. Algunos, sin embargo, piensan que Dios existe paralelamente de alguna manera a las verdades eternas (tal vez pensadas como formas, arquetipos o universales). Para estos pensadores, aunque Dios es la fuente de todo conocimiento, no es la única fuente sino que es una co-fuente junto con estas entidades eternas.[2]

La acusación que se hace contra gran parte del pensamiento cristiano primitivo (preagustiniano) es que se formuló dentro de una antigua visión griega que veía a Dios como parte de un cosmos que incluía a Dios como un elemento dentro de un sistema que también incluía las formas (universales) como algo que informaba el conocimiento de Dios así como el del hombre, y que servía como fuente de orden en un cosmos que no era trascendido por nada más. Agustín utilizó en gran medida conceptos platónicos contemporáneos, pero para él, el conocimiento del hombre existía al participar en el conocimiento de Dios. La acusación que se hace a Tomás de Aquino, que parece ser el héroe de los autores de muchos de los ensayos de *Sin Excusa*, es que intentó una nueva síntesis postagustiniana de ese pensamiento griego anterior con la teología cristiana, y al hacerlo permitió implícitamente que su pensamiento se viera comprometido por antiguos conceptos del orden cósmico.

Para el tomista, los arquetipos (formas) están en Dios, Dios crea todo lo demás, y el conocimiento que tienen las criaturas es de analogías con las formas en Dios. La idea de analogía depende de que haya algo en común, así que, para los críticos, el esquema tomista falla en

[1] M. Dan Kemp, "I: The Bible, Verification, and First Principles of Reason", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020), pág.1.

[2] La cuestión es, por supuesto, más complicada. Si consideramos que hay objetos abstractos necesariamente existentes, algunos han preferido decir que Dios fundamenta la existencia de estos objetos, en lugar de que los creó. Para un análisis del tema, véase "God and Other Necessary Beings", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/god-necessary-being/.

este punto al crear una necesaria comunalidad entre la naturaleza de Dios y la del mundo. Los tomistas, por supuesto, niegan esto.[3] El debate se remonta a la época del propio Aquino. Se pueden encontrar discusiones muy accesibles al respecto en los libros de Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights* (Derecho Natural, Leyes de la Naturaleza, Derechos Naturales), y en *The Medieval Experience* (La experiencia medieval)[4] y también en Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture* (Orígenes bíblicos de la cultura secular moderna).[5]

Esto afecta al tema de Kemp porque los presuposicionalistas también afirman que el conocimiento del hombre deriva de algo en Dios. Gordon Clark tenía una idea de la participación del hombre en el conocimiento de Dios bastante parecida a la de Agustín. Van Til afirmaba que sólo Dios tenía la "verdad absoluta", pero que de alguna manera el hombre debía "pensar los pensamientos de Dios después de él". Sin embargo, Van Til pensaba que su punto de vista era radicalmente opuesto al de Aquino.

[3] También hay que tener en cuenta la distinción entre analogía en nuestro conocimiento y analogía en los objetos conocidos. Según Ralph McInerny, es la primera la que el Aquinate pretendió casi siempre. Ralph McInerny, "Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of* Religion, ed. Robert Audi y William J. Wainwald. Robert Audi y William J Wainwright (Ithica: Cornell University Press, 1986) pág.272.[Cuando] el Aquinate utiliza el término "analogía" y términos afines (*analogia, analogice, secundum analogiam*), la mayoría de las veces está hablando de hablar y no directamente de la forma del mundo. La doctrina de la analogía es, en definitiva, una doctrina lógica y no metafísica. Tomás rara vez parece utilizar la palabra para referirse a las relaciones reales entre las cosas, pero por lo general tiene en mente las relaciones entre los diversos significados de un solo término…. Los tomistas han estado durante tanto tiempo en las garras de la idea de que la analogía es una doctrina metafísica, que tiene que ver con las relaciones reales y, sobre todo, con la dependencia real de todo lo que no sea Dios de Dios como su causa, que la insistencia en el carácter lógico de la doctrina de Tomás había sido rechazada como nominalista o −tal vez igual de malo− el tipo de cosa que uno bajo la influencia de la filosofía analítica podría decir.

[4] Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (Nueva York y Londres: Continuum, 2005), págs.26 y ss; *The Medieval Experience* (Toronto: University of Toronto Press, 1988, 1993) págs.159-165.

[5] Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984) Es uno de los temas principales del libro y se repite a lo largo del mismo.

El paralelismo entre Van Til y estas escuelas anteriores va más allá. Van Til sostenía que la revelación se encontraba en las Escrituras, pero también en la naturaleza y en el hombre. Las principales características de la revelación en las Escrituras –necesidad, autoridad, suficiencia y perspicacia– se encuentran también en la revelación en la naturaleza.[6] Por lo tanto, todas estas escuelas afirman que hay algo en la naturaleza que tiene sus raíces en Dios, y esto exige algún tipo de explicación sobre lo común y la distinción entre estas naturalezas y los tipos de conocimiento.

En *La Teosofía, Van Til y Bahnsen* discutí la forma problemática en que Van Til explica la revelación en la naturaleza.[7] Aquí sólo observamos que Kemp pasa de decir "Van Til y Frame afirman que Dios es la base última de todo conocimiento" a, en la frase siguiente, objetar que "la Biblia no se considera a sí misma como la única fuente de conocimiento de Dios o de muchas otras cosas".[8] Es el fallo de Kemp a lo largo de todo su ensayo saltar entre Escritura y Revelación como si fueran la misma cosa. Como acabamos de ver, ésta no es la afirmación de Van Til. Van Til sí dice que "todas las interpretaciones del hombre en cualquier campo están sujetas a las Escrituras que le han sido dadas".[9] Pero eso significa que es la autoridad a la que el hombre debe someterse en todas las áreas, no la única fuente de conocimiento en todas las áreas.

CONCEPCIONES DE LAS PRESUPOCISIONES

Como Kemp está escribiendo sobre el lugar de las presuposiciones en una estructura epistémica, hay que enfrentarse a la problemática historia del uso del término. En el uso común, significa algún supuesto que está en su lugar sin haber sido examinado o establecido. Su presencia suele ser una necesidad práctica, ya que en la vida ordinaria

[6] Cornelius Van Til, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co., 1978) Tercera edición, pág.256. Van Til continúa diciendo que sólo la Escritura habla de la gracia, lo que nos lleva a preguntarnos cómo la revelación en la naturaleza, entonces, es suficiente.

[7] Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición (Rapid City, Via Moderna Books, 2023, 2024) págs.100-104.

[8] Kemp, *Sin Excusa*, pág.1.

[9] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Seminary programa de estudios, 1954), p.5.

existen condiciones de fondo tácitamente aceptadas que no pueden explorarse en cada conversación y que, de todos modos, suelen compartirse. El término presuposición ha adquirido, sin embargo, sentidos técnicos, y es de ellos de lo que tenemos que ocuparnos aquí.

Conceptos de presuposición y de las cosmovisiones

Algunos pensadores son a veces algo dogmáticos al exigir que el término "presuposición" se utilice en su sentido. Esto tiene al menos la ventaja de que son explícitos sobre lo que quieren decir. En algunos casos, tienen en mente ciertas ideas básicas que determinan o al menos condicionan la naturaleza de las creencias que deben aceptarse como razonables o que describen posibles estados de cosas, o creencias sobre lo que debe hacerse. Pueden pensar que son creencias que deberían adoptarse tras un examen cuidadoso, pero que normalmente no se examinan. Como alguien dijo, la mayoría de la gente se contagia su visión del mundo como el sarampión.

El término "visión del mundo" abre otro tipo de divergencia. Goza de una compleja historia de uso similar a la de presuposición. Pero en este caso, algo así como un complejo de presuposiciones, generalmente junto con sus derivados destacados, se piensa como una unidad que se adopta como un todo.

Para otros, presuposición significa sólo aquellas ideas de fondo que no se examinan conscientemente. Esto puede ser un aspecto de su papel en algunas filosofías de la mente, e incluso podría considerarse objetable llamarlas ideas. Consideremos, por ejemplo, lo que dice Michael Polanyi sobre el asentimiento tácito.

> (1) Casi todos los conocimientos por los que el hombre supera a los animales se adquieren mediante el uso del lenguaje.
>
> (2) Las operaciones del lenguaje dependen en última instancia de nuestras facultades intelectuales tácitas, que son continuas con las de los animales.[10]
>
> (3) Estos actos inarticulados de inteligencia se esfuerzan por satisfacer normas autoestablecidas y llegan a conclusiones acreditando su propio éxito.[11]

[10] Los seguidores del concepto de gramática profunda de Noam Chomsky probablemente discreparían de este punto, ya que consideran que la capacidad de procesamiento del lenguaje es innata en el cerebro, pero también está determinada genéticamente y es exclusiva del hombre.

[11] Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philo-*

A lo que se llega es a que, al adquirir competencia lingüística, una persona acepta un complejo de símbolos y relaciones lingüísticas con los que trabaja en el pensamiento posterior. Pero Polanyi piensa que esto comienza con "actos inarticulados de inteligencia", por lo que dónde se establecen las ideas reales parece una zona gris.

Otro ejemplo es la teoría de D. Z. Phillips sobre la adquisición de lo que él denomina un cuadro del mundo.

> Un niño llega a conocer a las personas en su trato con ellas: su madre, su padre, sus hermanos, sus amigos, el carnicero, el lechero, el tendero, etc., etc. Esto demuestra su creencia en los seres humanos. La creencia no es la presuposición de sus acciones, sino que se muestra, tiene su sentido en esas acciones…. Estas proposiciones van juntas. La forma en que las proposiciones se entrelazan conforman… nuestro cuadro del mundo…. Una vez más, nuestro cuadro del mundo no puede considerarse el fundamento de nuestro pensamiento. Es lo que se da por supuesto *en* nuestro pensamiento. Del mismo modo, no podemos considerar nuestro cuadro del mundo como el presupuesto de nuestras formas de pensar, como si esas formas de pensar pudieran derivarse de ella.[12]

Aquí estamos muy lejos de quienes consideran que las presuposiciones deben examinarse y seleccionarse. La teoría actual es que ese modelo de cosmovisión sencillamente no es el modo en que funciona la mente.

Presupuestos del neocalvinismo

Las cosas se complican aún más cuando consideramos el trasfondo de las ideas que el neocalvinismo tomó de fuentes teosóficas. Una presuposición no era una idea o premisa, sino un punto de vista epistémico; es decir, si el conocimiento parte de alguna experiencia intuitiva y quizá no discursiva del mundo, o de premisas racionalistas. Para los teósofos, el verdadero ser trascendía el tiempo y la experiencia temporal, y la interpretación correcta del mundo tenía que surgir de esa perspectiva. Un comienzo racionalista a partir de primeros principios racionalmente producidos era inherentemente un comienzo falso. Ver el mundo desde uno u otro punto de vista constituía diferentes presuposiciones del pensamiento. Como se trataba de una visión del mun-

sophy (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pág.95.

[12] D. Z. Phillips, *Faith After Foundationalism: Plantinga–Rorty–Lindbeck–Berger — Critiques and Alternatives* (Oxford: Clarenden Press, 1988), pág.41.

do, se prefirió generalmente el término cosmovisión a presuposición, pero el significado es aproximadamente el mismo. Así, para Franz von Baader "una visión del mundo no es un conjunto de conceptos o axiomas o un sistema filosófico. Es cómo vemos y experimentamos realmente el mundo".[13] Ideas como éstas fueron desarrolladas por los filósofos neocalvinistas, especialmente Herman Dooyeweerd y Dirk Vollenhoven, en su filosofía reformacional (también conocida como filosofía de Ámsterdam o filosofía de la idea cosmonómica) en una teoría muy definida de la estructura del conocimiento y el proceso de la experiencia, donde "presuposición" se refería a la estructura y situación del conocedor en su condición pre-teórica que era responsable de la aparición de la experiencia temporal y sus modalidades.

Donde esto es relevante para esta discusión es que el neocalvinismo fue el trasfondo intelectual de Van Til desde al menos sus días de estudiante en el Calvin College, y en algún momento, desde mediados de la década de 1930 al menos, estuvo bajo la influencia e incluso fue un promotor de la filosofía reformacional. En mi libro, discuto cómo estas ideas de un yo pre-teórico sirven para estructurar el pensamiento de los presuposicionalistas y proporcionan una explicación para mucho de lo que es extraño acerca de la teoría presuposicional.[14] Sirven como una especie de trasfondo para el pensamiento y el método presuposicionalistas sin ser desarrollados explícitamente – una especie de presuposiciones del presuposicionalismo.

La ambigüedad entre las posibles formas de pensar sobre las presuposiciones y las cosmovisiones se manifiesta en las formas ambiguas y vagas en que los presuposicionalistas hablan a menudo de ellas, como si no hubieran resuelto el asunto en su propia mente. Hasta qué punto eran conscientes ellos mismos de la ambigüedad y de su propia imprecisión me parece todavía una cuestión abierta.

LA EPISTEMOLOGÍA NORMATIVA DE KEMP

A continuación, Kemp comienza a formalizar lo que, según él, es el argumento presuposicional y sus defectos. "Si la Escritura constituye la base de todo conocimiento, entonces todos los argumentos a favor de la fiabilidad de la Escritura son circulares". Kemp utiliza circular y dar por sentado como sinónimos. El primer defecto que encuentra es

[13] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinismo y Teosofía Cristiana: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021) pág.46. Palabras de Friesen.

[14] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*.

que "El absurdo de la demostración circular se sigue de la idea de que las premisas deben ser mejor conocidas que las conclusiones." Un (simple) argumento circular, sin embargo, es A implica B, B implica C, y C implica A. Así, por el criterio de Kemp, A debe ser mejor conocido que B, B que C, y, finalmente, C que A. Pero como A es la conclusión, así como la premisa, debe ser mejor conocido que sí mismo. Pero que las premisas deban ser más conocidas que la conclusión no tiene nada que ver con la validez lógica o la solidez de un argumento, sino que es simplemente una regla que Kemp toma de Aristóteles (cita los *Analíticos Posteriores*) y afirma dogmáticamente.[15] En este punto aprendemos algo crítico sobre el ensayo de Kemp. Kemp presupone a Aristóteles. No nos da ninguna razón para aceptar la autoridad de Aristóteles.

Kemp sí dice que va a demostrar este principio. "Mostraré por qué es importante que las premisas sean más ciertas que sus conclusiones. En otras palabras, mostraré por qué las premisas de los argumentos exitosos hacen que sus conclusiones sean más plausibles que cuando se conciben sin ellas."[16] A pesar del "en otras palabras", son completamente diferentes. Plausibilidad no equivale a certeza. De todos modos, la segunda afirmación es errónea. Las premisas de un argumento exitoso hacen que el argumento sea exitoso al implicar lógicamente la conclusión. Pueden o no hacerla más plausible. Puede darse el caso de que la conclusión sea bien conocida y las premisas desconocidas o dudosas, de modo que no hagan que la conclusión sea plausible, aunque hagan que el argumento sea válido o incluso sólido (es decir, que las premisas sean verdaderas además de implicar la conclusión). Incluso puede darse el caso de que una conclusión verdadera pueda inferirse válidamente a partir de premisas falsas. Por ejemplo:

A. Todas las vacas son ranas.
B. Todas las ranas son mamíferos.
C. Todas las vacas son mamíferos.

Aquí estamos considerando la validez formal, sin siquiera invocar el principio de implicación material.

Kemp procede con un resumen de cómo hará su demostración. Este resumen no menciona el principio que se propone demostrar, a saber, que las premisas deben ser más ciertas (o a veces dice plausibles, que no es lo mismo) que sus conclusiones. Lo más cerca que llega es que "los argumentos falaces que plantean cuestiones incluyen

[15] Kemp, *Sin Excusa*, pág.2.

[16] Kemp, *Sin Excusa*, pág.2.

múltiples premisas irrelevantes, puesto que la conclusión ya ha sido aceptada".[17] Kemp está asumiendo que el argumento circular en cuestión, que como veremos John Frame llama "ampliamente circular" es un argumento deductivo. Pero el argumento "ampliamente circular" parece ser en cambio una demostración de coherencia entre elementos de una visión del mundo. Si esto es así, entonces hay un gran y básico malentendido en efecto aquí.

Tres observaciones parecen necesarias. La primera es que, a partir de su tesis doctoral de 1927, Van Til invocó la coherencia de una filosofía con la experiencia, pero negó que se tratara de un argumento formalmente lógico.[18] En este punto, parece tener en mente cierta concordancia entre una filosofía y la totalidad de la experiencia, pero especialmente la experiencia del tiempo. Pero como también dice que una contradicción hace insostenible una posición, también parece incluir la coherencia interna de la teoría filosófica. Aun así, Van Til y Frame no proponen una teoría formal de la coherencia tal que podamos tener una idea exacta de lo que afirman que pueden demostrar.

El segundo punto es que Kemp simplemente no tiene en cuenta la coherencia. Quiere evaluarlo todo en términos de argumentos deductivos. Como en el caso del hombre cuya única herramienta es un martillo, al que todo le parece un clavo, para el hombre que sólo conoce la lógica deductiva, todo le parece un silogismo.

En tercer lugar, se ha trabajado mucho para formular diversas teorías de la coherencia y explorar sus matemáticas y probabilidad.[19] Pero esto ha sido posterior a los escritos de los presuposicionalistas fundadores. Corresponderá a otros proseguir con ello si desean depender del concepto de coherencia para un tipo de confirmación.

Aquí Kemp introduce otra curiosa idea, la de que la falacia depende de la intención, que "los argumentos no falaces que dan por sentado la conclusión no tienen ninguna pretensión sobre su circularidad" y que "no son falaces porque no intentan convencer al interlocutor de nada".[20] Como Van Til y Frame dicen de entrada que sus argumentos son circulares, esta falta de pretensión sobre la circularidad debería significar que los argumentos no son falaces. Pero entonces

[17] Kemp, *Sin Excusa*, págs.2, 3.

[18] Cornelius Van Til, "God and the Absolute" (1927, PDF en línea sin numeración de páginas).

[19] Erik J. Olsson, *Coherentism* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022).

[20] Kemp, *Sin Excusa*, pág.2.

cambia su criterio diciendo que "los argumentos falaces para plantear preguntas incluyen múltiples premisas irrelevantes puesto que la conclusión ya ha sido aceptada." Si el argumento es una demostración de coherencia, las premisas tampoco son irrelevantes.

En su siguiente sección, "Terminología preliminar y motivación", Kemp comienza considerando la afirmación de Van Til de que el supuesto inicial es que "nada puede ser conocido por el hombre acerca de sí mismo o del universo a menos que Dios exista y el cristianismo sea verdadero". Kemp comenta "Presumiblemente, Van Til no pretende afirmar simplemente que si Dios no existiera, no podría haber conocimiento porque no habría nada en absoluto que conocer".[21] Tomémoslo en el sentido de que, incluso con la existencia del universo, Dios debe estar implicado en la creación de nuestro conocimiento para que haya conocimiento. Como vimos al principio de este capítulo, incluso Agustín y Aquino están de acuerdo en que Dios debe existir para que haya conocimiento, ya que, para Agustín, participamos en el conocimiento de Dios y, para Aquino, lo que conocemos son analogías con formas que están en Dios. Hasta aquí Van Til está bien dentro del consenso cristiano premoderno. La objeción de Kemp, sin embargo, parece ser que Van Til *asume* esto en la forma de un primer principio. Kemp equipara esto a la afirmación de que Van Til está diciendo que todo conocimiento depende del conocimiento de Dios y del cristianismo. "En otras palabras, no se puede tener ningún conocimiento sin tener primero conocimiento de Dios, que sólo puede ser conocido por revelación. Así, la revelación de Dios, la Biblia cristiana, es el primer principio…"

Por supuesto como eso no es lo que Van Til dijo en la cita, esta posición necesita ser establecida de alguna otra manera, y de todos modos, hemos visto que Van Til sostiene la existencia de revelación fuera de la Biblia, a saber, la naturaleza tanto humana como del mundo externo.[22] De alguna manera, éstas proporcionan al hombre lo que a Van Til le gustaba llamar analogías de la verdad que existe en Dios.

[21] Kemp, *Sin Excusa*, pág.3.

[22] Véase también John M. Frame, "Rationality and Scripture", *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrik Hart, Johan Van Der Hoven y Nicholas Wolterstorff (Lanham, MD: University Press of America, 1983) pág.295. "La revelación en la Escritura, el mundo y el yo se presuponen y complementan mutuamente; no podemos entender uno de ellos sin referencia a los otros".

FUNDACIONALISMO

La motivación de este punto de vista (que Van Til no sostenía en realidad) es la doctrina de los primeros principios de la razón. Según Kemp, se trata de la búsqueda de explicaciones últimas. Nos preguntamos "por qué" son las cosas en el mundo. "Las respuestas legítimas a estas preguntas explican el fenómeno que estamos considerando." Pero estas respuestas también están sujetas a las preguntas "por qué". Sigues preguntando "por qué" hasta que llegas al final de la línea explicativa alcanzando un principio que explica pero que ni tiene ni requiere una explicación".[23] Llegados a este punto, la mayoría de los lectores reconocerán que lo que se acaba de plantear es una forma de la epistemología últimamente llamada fundacionalismo clásico, que ha dominado la era moderna, aunque se discute el punto en que comienza (por ejemplo, con Locke).

La literatura que cuestiona el fundacionalismo ha crecido hasta ser enorme desde la década de 1980, hasta el punto de que nadie puede leerla toda. Basta con mencionar algunas obras básicas para quienes aún busquen una introducción.[24] Kemp, sin embargo, formula una forma particular de fundacionalismo clásico. Los primeros principios no sólo deben ser evidentes por sí mismos, sino que no pueden derivarse de ninguna otra cosa. "Si han de proporcionar una base para el conocimiento demostrativo, deben ser indemostrables y evidentes por sí mismos". Apela a Tomás de Aquino.[25] Eso puede ser suficiente para Kemp, pero ¿por qué deberíamos creerlo? ¿Por qué no habría de ser cualquier principio evidente una buena premisa para el conocimiento?[26] Obsérvese también que Kemp quiere hablar de principios de conocimiento, no de creencias fundacionales, en términos de las cuales se suelen describir estos sistemas. La razón puede ser que al hablar de creencias fundacionales, la cuestión de su estatus fundacional está separada de la de sus cualificaciones para ese estatus, mien-

[23] Kemp, *Sin Excusa*, pág.4.

[24] Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983); Tyler Dalton McNabb, *Religious Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); y Richard Fumerton, *Foundationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

[25] Kemp, *Sin Excusa*, pág.5.

[26] Porque, Aquino estaba definiendo una ciencia, no haciendo epistemología. Pero, ¿por qué debería regirnos eso a los que hacemos epistemología?

tras que al hablar de principios Kemp puede confundir esto con alguna función de creación de conocimiento al incluir tipos de fuentes de conocimiento como "testigos fiables, experiencia sensorial y memoria", así como creencias autoevidentes.[27] Kemp no parece estar familiarizado con el rechazo del fundacionalismo clásico y sus razones en la filosofía reciente.

Es importante entender que el rechazo del fundacionalismo clásico no es lo mismo que el rechazo del fundacionalismo. La epistemología reformada de Alvin Plantinga y su escuela rechaza el fundacionalismo clásico como injustificado y autoviolador de sus propias normas, aunque sigue siendo un fundacionalismo. Muchas creencias pueden aceptarse como fundamentos (propiamente básicos) aunque no se parezcan a los primeros principios exigidos por Kemp.[28] En algunos casos son revisables ante la aparición de nueva información, en otros pueden mantenerse de forma involuntaria. En el ejemplo de Plantinga, no puede deshacerse de su creencia de que tiene un número de Seguro Social.

Otra escuela fundacionalista que, sin embargo, rechaza el fundacionalismo clásico es el presuposicionalismo que estamos considerando. Al igual que la epistemología reformada, rechaza la noción de que los fundamentos deben ser como los primeros principios de Kemp, pero lo que pone en su lugar no funciona en absoluto como las creencias propiamente básicas de la epistemología reformada. Es aquí donde encontramos el fallo central del ensayo de Kemp. Es muy difícil distinguir cuál o cuáles son los presupuestos de Van Til y sus sucesores para caracterizarlos como lo hace Kemp. Sin embargo, está suficientemente claro que el presuposicionalismo no es lo que Kemp dice que es. Por lo tanto, su intento de exponer y refutar el argumento presuposicionalista desde su primer principio no representa su posición.

La teoría de Kemp de los primeros principios

Pero antes de explicar algunas de las complejidades de la idea vantiliana de la presuposición, hay que decir algo más sobre la teoría de Kemp de las explicaciones últimas, que creo que está mal orientada en un aspecto básico. Piensa que las preguntas "por qué" inician una se-

[27] Kemp, *Sin Excusa* pág.7.

[28] El sentido en que las creencias pueden ser propiamente básicas es objeto de un análisis más detallado. Plantinga prefiere hablar de "*warrant*" de las creencias (con una definición técnica), en lugar de invocar el término filosófico tradicional de "justificación".

cuencia que continúa hasta llegar a un primer principio que es evidente por sí mismo y que no puede ser explicado por ninguna otra cosa. A esto lo llama "un orden explicativo de descubrimiento".[29] Distingue "el principio normativo que rige nuestras creencias" de las explicaciones causales. Por ejemplo, la razón para creer en la realidad de un fenómeno que experimentamos no son los procesos físicos, químicos o biológicos que lo causan, y no necesitamos comprender esas causas para saber que el fenómeno es real.

Sin embargo, es importante tener clara la distinción entre dos tipos de explicaciones causales. Supongamos que alguien cree que el sol saldrá mañana por la mañana. Un tipo de explicación causal es la de por qué saldrá el sol. Puede tener algo que ver con la cosmología y los principios físicos. Otro tipo de explicación causal es la que hace que esta persona crea que el sol saldrá. Puede ser simplemente que espera que las cosas que siempre han sucedido en el pasado sigan sucediendo. Incluso podría deberse a que es consciente de la explicación de la causalidad física en términos de cosmología y física, y por tanto están relacionadas.

Una justificación epistémica puede consistir en decir que una creencia causada de la manera correcta está justificada. Las teorías difieren, por supuesto, sobre cuál es el modo correcto. Incluso aquí es necesaria una distinción, ya que una causa epistémica podría distinguirse de una causa psicológica, en términos de rasgos de personalidad, o función cerebral, o alguna otra teoría psicológica. Así pues, al hablar de explicaciones causales debemos tener claro si tenemos en mente la causa de la cosa en la que se cree o la causa de una creencia, y si la creencia está causada de la manera correcta para ser una justificación.

Además de la distinción entre las explicaciones causales de las verdades y las explicaciones epistémicas de cómo conocemos las verdades, hay que hacer otra distinción sobre cómo las creencias derivadas califican como conocimiento. Para Kemp, el conocimiento debe remontarse a los primeros principios, principios que pueden conocerse inmediatamente y que no se derivan de otros principios. El sentido de "debe" parece equipararse a la idea de justificación en la definición de conocimiento como creencia verdadera justificada. Sin embargo, éste no es el vocabulario que Kemp elige utilizar. La distinción que quiero señalar es la que existe entre las teorías de la creencia justificada que sostienen que, para que una creencia sea conocimiento, el

[29] Kemp, *Sin Excusa*, pág.4

creyente debe saber que se deriva de los primeros principios, y aquellas teorías que sostienen que la creencia está justificada siempre que se derive de los primeros principios, aunque el creyente no sea consciente de la conexión. En estos casos, es más probable que los primeros principios tengan la naturaleza de un proceso fiable que de verdades evidentes que podrían ser premisas de una deducción. Este último tipo sólo insiste en que la creencia esté causada de la manera correcta para estar justificada, no en que el creyente sea consciente de esta justificación.[30]

Sin embargo, cuando preguntamos "por qué", rara vez nos interesa saber por qué debemos creer en algo, sino la causa. Pero hablar de "la causa" sigue siendo engañoso, porque hay muchas causas por las que podríamos estar preguntando. Supongamos que alguien es testigo de una actuación atlética que bate récords y se pregunta "¿por qué?" Puede que quiera conocer los factores que han hecho posible esa actuación (habilidad innata, entrenamiento, concentración psicológica, drogas) o incluso circunstancias como el tiempo. O quizá quiera saber la razón por la que la persona ha realizado un esfuerzo extraordinario para convertirse en ese tipo de atleta, o qué tipo de entrenamiento y entorno de apoyo hacen posible semejante atletismo. Tal vez la pregunta se refiera al origen cultural de las competiciones atléticas, o a la naturaleza de la psicología humana que hace atractivos tales acontecimientos. Incluso podría interesarle los factores biológicos, como las diferencias de fuerza muscular entre las distintas especies. La cuestión podría ser incluso por qué debemos creer en los resultados. Tal vez se cuestione el ganador de la prueba, la honradez de los jueces o la integridad del equipo de medición. Las preguntas sobre el porqué están relacionadas con la agenda de la persona que las plantea, y quedan satisfechas no cuando se alcanza un primer principio, sino cuando el que pregunta se siente satisfecho porque su sentido del "porqué" ha recibido una respuesta.

No sólo eso, sino que insisto en que casi siempre es imposible establecer una cadena de preguntas, un orden explicativo de descubrimiento, que sea completo desde alguna creencia sobre un aconteci-

[30] Richard Fumerton analiza la distinción entre teorías internalistas y externalistas. *Foundationalism*, págs.16, 17. Un "tipo de internalismo (internalismo de *acceso*) se centra en la afirmación de que lo único que podría justificarme para creer algo es alguna característica a la que tengo, o podría tener, acceso introspectivo". Las teorías externalistas "van *más allá de* los estados internos presentes de los creyentes". Existen versiones fundacionalistas y no fundacionalistas del internalismo y el externalismo.

miento físico hasta lo que se calificaría como primeros principios. Vivimos demasiado lejos en la cadena de explicaciones como para volver a los primeros principios.

Kemp resume su argumento hasta ahora diciendo que las dos cuestiones debatidas son: 1) si es necesario un único primer principio y 2) si la Escritura es una fuente de conocimiento. A éstas, "un punto de vista" (se refiere al presuposicionalismo) dice sí a ambas, la no creencia dice no a (2) (y puede o no decir no a 1); los "cristianos tradicionalmente reformados" (se refiere a él) dicen no a (1) y sí a (2). El debate en el que está inmerso, por tanto, es una diferencia sobre (1), y asume un acuerdo en responder sí a (2).

Pero, por supuesto, el debate depende en realidad de la definición de 1. Kemp ha expuesto su teoría de los primeros principios asumiendo las ideas aristotélicas y tomistas de la ciencia. Si comparamos las ideas de Van Til, Bahnsen, etc. sobre una presuposición con la idea de Kemp de un primer principio, el resultado será muy desconcertante. Al decir esto no pretendo demostrar que los presuposicionalistas tengan razón o no. Lo que trataré de indicar es que es muy difícil llegar a lo que dicen, pero, en cualquier caso, es lo bastante diferente de la idea de Kemp de los primeros principios como para que se necesitara mucho más trabajo para adaptar su argumento a sus puntos de vista, si es que pudiera hacerse.

La evolución de la idea de presuposición de Van Til

En su pensamiento inicial, Van Til presuponía una visión de la realidad en la que Dios era el universal concreto. El concepto de universal concreto consiste, en primer lugar, en que Dios es el universal que une los particulares sin confundirlos. Esto ocupa el lugar, por ejemplo, de las formas en el tomismo. En segundo lugar, Dios es una entidad realmente existente (concreta) que tiene ese conocimiento absoluto de todo. En tercer lugar, Dios es la causa de la existencia de todo lo demás. Por último, Dios causa de algún modo el conocimiento analógico que tiene el hombre. Con su presupuesto centrado en lo universal concreto Van Til consideraba que había captado todos estos aspectos, incluyendo la verdad última y la causalidad última (es decir, los dos sentidos en que Kemp emplea su idea de primeros principios). Dios contenía el sistema de la verdad. Menciona que tal Dios podía proporcionar la revelación. Este es el punto de vista del primer Van Til, que intentaba distinguir el cristianismo del idealismo que domi-

naba su formación, pero que le proporcionaba sus conceptos y análisis.

Un cambio en el pensamiento de Van Til fue la influencia de los filósofos neocalvinistas Dirk Vollenhoven, Herman Dooyeweerd y sus contrapartidas sudafricanos. Tenían sus propias ideas centrales sobre las presuposiciones que Van Til asimiló en gran medida, pero nunca pareció adoptar del todo ninguno de estos sistemas filosóficos. Los cambios se hicieron evidentes en el pensamiento de Van Til, pero el orden de influencia detrás de esto no está claro. Su idea de un sistema de verdad se vuelve confusa. En 1954 podía decir "El sistema que los cristianos tratan de obtener puede, por contraste, decirse que es analógico. Con ello se quiere decir que Dios es el original y el hombre el derivado. Dios tiene en sí mismo un sistema absolutamente autónomo". Pero en la misma obra decía que Dios no era un sistema para sí mismo.[31]

Los neocalvinistas iniciaron sus filosofías con la reflexión sobre la experiencia. Un conocimiento preteórico, intuitivo, precedía al conocimiento discursivo desglosado en categorías. Esta corriente primigenia, pre-teórica, tal como existía en el conocedor, era la presuposición de nuestra experiencia temporal. Una presuposición no es una creencia o teoría que se asume para dar sentido a la realidad, sino una estructura del proceso de conocimiento que se postula (dirían que se experimenta antes que nada) como la fuente y, en ese sentido, explica el resto de la experiencia. Para Dooyeweerd, pero no para Vollenhoven, esta experiencia pre-teórica era también supratemporal, y la verdadera sede del yo estaba en este región supratemporal. Lo decisivo para ellos era hacer que el punto de partida del pensamiento fuera esta experiencia pre-teórica. Este punto de partida no es un primer principio de conocimiento proposicional, sino una experiencia intuitiva pre-teórica.

Así pues, lo que estaba en juego en este punto era 1) la idea original de Van Til de un sistema (un concepto derivado del Absoluto idealista) que existe en y por Dios, y la idea de que partiendo de esta idea el hombre puede dar cuenta de la experiencia, y 2) la idea de la filosofía neocalvinista de la presuposición como estructura del conocedor que da lugar a una distinción entre pensamiento pre-teórico y teórico, y que explica las categorías de la experiencia temporal a partir de esta naturaleza del conocedor. El efecto de esto en Van Til parece ser una vaguedad en sus ideas de cómo operan las presuposiciones,

[31] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, págs.5, 23.

pero también un énfasis en la naturaleza del punto de partida que hace toda la diferencia.

Una consecuencia que extrajo Van Til es que, debido a este concepto de Dios, toda doctrina tenía que entenderse con referencia a Dios, y que esto significaba que todas las doctrinas también tenían que entenderse con referencia a las demás. "Cada doctrina principal implica a todas las demás y colorea a todas las demás."[32] Pero esta consecuencia (tal como la veía Van Til) no se detiene en la doctrina cristiana. "Por consiguiente, se exige del hombre que se considere a sí mismo y a su mundo como totalmente reveladores de la presencia y las exigencias de Dios. Es tarea del hombre buscar las verdades sobre Dios, sobre el mundo y sobre sí mismo en relación con los demás."[33] No se trata de la idea de que exista una única fuente de conocimiento. Se trata más bien de la idea de que todas las fuentes de conocimiento convergen a grandes rasgos (o secundariamente) en un mismo objeto, una cosmovisión, en la que, de forma más restringida, tienen cabida cada una de las particularidades.

En este esquema, la presuposición, que Van Til había llegado a denominar Trinidad ontológica, no funciona como una única fuente de conocimiento, sino como un punto de referencia común al que deben ajustarse todos los hechos para formar parte de este sistema. Por supuesto, yo no afirmaría que Van Til afirmara o sostuviera esto de forma coherente, pero eso forma parte del reto de interpretar a los presuposicionalistas. En particular, Van Til era enormemente aficionado a la expresión "punto de referencia", pero carecía de una explicación de la forma particular en que se diferenciaba que Dios era un punto de referencia para la mayoría de los elementos de conocimiento que el hombre debía añadir a su sistema.

Así pues, Kemp cree que todo conocimiento debe remontarse de forma lineal a un primer principio y que los presuposicionalistas están de acuerdo con este tipo de fundacionalismo. Lo que está en disputa es si todo el conocimiento se remonta a un único primer principio (que es lo que él piensa que sostienen los presuposicionalistas, y que es la Biblia) o si hay múltiples fuentes de conocimiento de tal manera que diferentes elementos de conocimiento se remontan a diferentes primeros principios (su punto de vista). Pero para Van Til hay múltiples fuentes de conocimiento que convergen en un sistema de cosmovisión que se construye por referencia a una presuposición.

[32] Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, pág.1.

[33] Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, pág.4.

Hemos visto cómo Van Til comenzó con Dios, el universal concreto, como su presuposición. Luego cambió su terminología a la trinidad ontológica, aunque a veces también se refería a la propia Escritura. En obras posteriores Van Til sustituyó al Cristo auto-atestiguador de la Escritura como su presuposición.[34] Todos ellos se asemejan en ser personales, causas activas y trascendentes.

Como trascendentes, las presuposiciones de Van Til son problemáticas como objetos de conocimiento. Se supone que el hombre construye un sistema en referencia a la presuposición, pero el hombre no tiene acceso al sistema original de la verdad en la presuposición, sino sólo una analogía, y una analogía en el sentido problemático de Van Til de analogía. (No tiene nada en común con aquello de lo que se supone que es analógico.) Van Til nunca explicó cómo podía funcionar esto. Bahnsen, sin embargo, cambió la presuposición. Para él, es "la revelación clara, autorizada, autoatestiguada y especial de Dios en las Escrituras, coordinada con el testimonio interior del Espíritu Santo al corazón regenerado".[35] Su función como presuposición es ser un estándar "para la guía, el juicio y el argumento".[36] En este contexto, al menos, no está diciendo que sea la única fuente de conocimiento, sino una guía y una norma, algo así como la idea de Van Til de un punto de referencia para un sistema.

Bahnsen, sin embargo, complica considerablemente su versión de la epistemología. Su análisis pretende mostrar que la justificación de una creencia y el contenido de una creencia están implicados el uno en el otro, de modo que una visión del mundo siempre está implicada en la justificación de la creencia. Siempre hay un sistema interpretativo basado en presuposiciones que está implicado en la justificación de la creencia. Por lo tanto, no puede haber primeros principios para justificar la creencia que puedan operar independientemente del sistema. He argumentado en otro lugar que el análisis de Bahnsen sobre la creencia no tiene éxito y que su modelo de formación de la creencia está en desacuerdo con la naturaleza involuntaria de la

[34] Según J. V. Fesko, *Reforming Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019) págs.108, 109, 136.

[35] Greg L. Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, editado por Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2020), pág.5.

[36] Bahnsen, *Apologetics*, pág.12.

abrumadora mayoría de nuestras creencias.[37] Sin embargo, el punto relevante aquí es que Bahnsen no encaja en el modelo de Kemp más de lo que lo hace con el de Van Til.

FRAME Y CIRCULARIDAD AMPLIA

La respuesta de Kemp a esta situación es tratarla como un argumento deductivo circular. Cualquier cosa que forme parte del sistema sólo puede probarse asumiendo el sistema. Si se niega cualquier parte, se crea un nuevo sistema en el que las partes ya no encajan. Llamar a esto circular tiene el apoyo de Frame. "Todo razonamiento, cristiano, no cristiano, presuposicional, 'clásico', es en este sentido circular. No hay alternativa."[38] Luego cita a Bahnsen, pero en este caso, está claro que Bahnsen está dando una justificación basada en la coherencia. "En última instancia, entonces, los detalles de la propia teoría del conocimiento están 'justificados' en términos de su coherencia dentro de la teoría distintiva y amplia de la que forman parte."[39]

La coherencia no es una versión falaz del fundacionalismo deductivo.

> Una de las alternativas históricamente más significativas al fundacionalismo es la teoría coherentista de la justificación. Convencido de que no se puede escapar del "círculo de creencias", el coherentista rechaza la presuposición del fundacionalista de que sólo una creencia *ya* justificada puede dar apoyo a otras creencias que uno tenga. La idea básica, como indica el nombre de la teoría, es que una creencia determinada goza de justificación cuando *es coherente* (de la forma adecuada) con otras creencias.[40]

Pero, ¿cómo puede encajar una visión coherentista de la justificación en el presuposicionalismo, que es una especie de fundacionalismo, pero con fundamentos no clásicos? Es fundacionalista en el sentido de tener una presuposición *ya* justificada como clave para la

[37] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, véase el capítulo sobre "Bahnsen y la creencia justificada".

[38] Kemp, *Sin Excusa*, pág.9. Citando a John Frame, "Van Til and the Legonier Apologetic", *Westminster Theological Journal* 47 (1985), pág.288.

[39] Citado de Greg Bahnsen, *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1998), 482-483.

[40] Fumerton, *Foundationalism*, pág.10. Ofrece más explicaciones sobre la naturaleza de las teorías de la coherencia.

justificación de otras creencias. Pero hay otro tipo de teoría de la justificación que se llama fundaherentismo. Esto implica

> combinando supuestas ideas tanto del fundacionalismo como del coherentismo en un punto de vista *híbrido*, ….. La idea básica aquí es que hay creencias justificadas no inferencialmente, y que todas las creencias justificadas deben su justificación *en parte* a los fundamentos sobre los que se construyen. *Pero* las creencias pueden obtener una justificación adicional en virtud del hecho de que se cohesionan entre sí.[41]

La lección, sin embargo, es que ninguna norma dice que un tipo de teoría tenga que ser inventada y bautizada por un filósofo famoso para ser legítima. Uno puede forjar la suya propia y asumir el reto de hacerla convincente. Podemos preguntarnos si los presuposicionalistas trabajan con un sistema coherente y convincente, aunque quizá novedoso.

Me parece que los presuposicionalistas operan con algo que es aún más complejo que el foundaherentismo. Tienen fundamentos que son propiamente básicos en el sentido de la epistemología reformada y no son como los primeros principios fundacionales clásicos, y apelan a la coherencia para una mayor justificación del sistema. Además, sus presuposiciones no sirven como premisas de las que se deducen todas las demás creencias, sino que actúan principalmente para filtrar, caracterizar y organizar lo que llega de otras fuentes. Donde los presuposicionalistas se meten en problemas es al introducir más ideas que crean incoherencia, pero reservaré la discusión de esto para la revisión de otros ensayos en *Sin Excusa*. Esta es una observación sobre lo que parecen estar haciendo, no sobre lo que ellos entienden que están haciendo. No han llegado a una descripción completa de lo que hacen. El rechazo a la formalización se remonta hasta la tesis doctoral de Van Til.[42] Esta es probablemente la principal causa de la oscuridad de los presuposicionalistas a la hora de explicar lo que hacen y a la larga la fuente de muchos malentendidos.

[41] Fumerton, *Foundationalism*, págs.12, 13. Cita la obra de Susan Haack, *Knowledge and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, (Oxford: Blackwell, 1995) y R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 1st ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989) capítulo 7.

[42] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*. Véanse especialmente las secciones "Van Til y la lógica", págs.86-90, y "Las ideas de Van Til sobre el sistema y la analogía", págs.105-112.

AUTORIDAD BÍBLICA

Ejemplos bíblicos

La siguiente sección de Kemp defiende que la Biblia no se representa a sí misma como la única fuente de conocimiento o el único primer principio. Ya hemos visto que, de todos modos, éste no es el punto de vista de los presuposicionalistas, pero merece la pena examinar su argumento. Sus ejemplos son Éxodo 4, donde Moisés realiza milagros para demostrar al pueblo y al faraón su autoridad para hablar en nombre de Dios, y Deuteronomio 18, que ofrece pruebas para detectar a los falsos profetas.

Sobre las demostraciones de Moisés en Éxodo 4 Kemp dice: "Esto no sería inteligible a menos que se supusiera que un testigo razonable y no obstinado de los milagros confesaría su creencia después de contemplarlos. … Esencialmente, será razonable creer que Moisés habla en nombre de Dios porque Moisés realizará acciones que sólo alguien con el poder de Dios puede hacer."[43]

Creo que esto no es del todo correcto. La demostración es que entre los poderes que el pueblo conocía y en que creía, sólo Dios podía hacer esto. Para los egipcios, la demostración no estaba completa hasta que Moisés hubiera demostrado que podía vencer lo que sus dioses podían hacer. Así pues, la demostración es relativa a los sistemas de creencias del público y sólo se ofrece en ese contexto. En ese sentido, funciona de forma diferente al testimonio de las Escrituras.

Deuteronomio 18 advierte al pueblo que no acepte a profetas que hablen en nombre de otros dioses y que trate como falsos profetas a aquellos cuyas predicciones no se cumplan. Sin embargo, hay casos problemáticos como el de Jonás, que fue enviado con una profecía de destrucción que no se cumplió. Sin duda, Jonás no se alegró de ello. Esto podría llevarnos a preguntarnos hasta qué punto debe generalizarse el texto del Deuteronomio. ¿Se refiere a una situación primitiva en la que no existe una colección de revelaciones autorizadas en manos del pueblo?

Kemp dice: "Estos pasajes ilustran la expectativa natural de que alguien que afirma hablar en nombre de Dios, y por tanto Palabra de Dios, requiere una cantidad significativa de pruebas."[44] Pero ¿qué pasa con los profetas que predican sin milagros? El caso del Deuteronomio, además, no es un caso de autentificación, sino de descalificación. La

[43] Kemp, *Sin Excusa* pág.13.

[44] Kemp, *Sin Excusa*, pág.14.

necesidad de esperar a ver si el profeta resulta tener razón no ayuda en el caso de una advertencia urgente. Ninguno de los dos pasajes trata de nuestra respuesta a la Escritura recibida. Parece extraño que Kemp, devoto como es de la tradición, nunca aborde el concepto de un canon escriturario y su autoridad. Kemp se mueve con facilidad entre hablar de la Palabra de Dios y la Escritura, como si fueran equivalentes, aunque hubo muchos profetas algunas o todas cuyas palabras no quedaron registradas.

Sin embargo, Frame había aceptado el desafío de estos textos, que explicó en términos de "argumento ampliamente circular". Como hemos visto, la idea aquí es la coherencia dentro de una cosmovisión acorde con las Escrituras. Kemp recurre a una caricatura. "La circularidad estrecha es así: P, por tanto P. La circularidad amplia argumenta algo así: P, luego Q, luego R, luego P".[45] Parte del problema es la imagen de un argumento circular. A cada paso, las relaciones de coherencia son tan complejas que no pueden reducirse a una progresión lineal. Utilizar el lenguaje de la circularidad como hace Frame es buscarse problemas.

Sin embargo, Kemp ha establecido un punto significativo. Recordemos que deseaba demostrar dos cosas: en primer lugar, que las Escrituras no son la única fuente de conocimiento y, en segundo lugar, que las propias Escrituras requieren –incluso solicitan– la verificación de algo más. Según su propia teoría, un primer principio no puede basarse en otra cosa. "Un primer principio es un principio que no puede ser explicado por otros principios. Así, un primer principio de descubrimiento no puede inferirse por otros principios".[46] Como la Escritura está sujeta a verificación, según la versión de Kemp de la epistemología normativa no puede ser un primer principio. ¿Qué puede ser un primer principio? Kemp enumera los testigos fiables, la experiencia sensorial y la memoria, así como las afirmaciones evidentes por sí mismas, pero no inferibles.[47] Para Kemp, por tanto, en un sistema de conocimiento correctamente formado la Escritura *debe ocupar* un lugar derivado secundario tanto respecto a las verdades racionales como a las verdades conocidas por la experiencia sensorial, tanto directamente como por otros sujetos.

[45] Kemp, *Sin Excusa*, pág.16.

[46] Kemp, *Sin Excusa*, pág.5. Obsérvese también cómo Kemp confunde explicación e inferencia. Esto ayuda a explicar sus problemas para entender la coherencia.

[47] Kemp, *Sin Excusa* pág.7.

¿Es necesaria una parte o toda la Escritura?

Aquí Kemp considera si bajo su idea equivocada de que el presuposicionalismo trata la Escritura como la única fuente de conocimiento (él dice "base") es necesaria toda la Escritura o sólo partes de ella. Procede argumentando que algunas partes de la Escritura basan su autoridad en otras partes, lo que hace problemático hablar de la autoridad del conjunto. Considera que existe una jerarquía de autoridad en las Escrituras que impide que las partes dependientes tengan autoridad propia. Pero, ¿por qué un pasaje no puede apelar a otro, incluso a su autoridad, y no tener también su propia autoridad? Kemp llama a esto verificación sin sentido. Es otro ejemplo del dogma de Kemp sobre el funcionamiento de los primeros principios.

Múltiples niveles de autoridad (a diferencia de derivarse sólo de una capa base) también establecerían un argumento "ampliamente circular", que según él es absurdo (basándose en el argumento anterior contra la circularidad amplia) y, por tanto, haría que la Biblia fuera absurda.

¿Es el punto de vista de Kemp confesional?

Kemp quiere demostrar que su punto de vista sobre la autoridad de las Escrituras encaja con la Confesión de Westminster, de la que cita unas breves secciones. Dice: "Entiendo que estos pasajes implican, entre otras cosas, que la Escritura se autentifica a sí misma y que es la única fuente infalible de conocimiento. De ninguna de estas proposiciones se deduce que la Escritura sea la única fuente de *todo conocimiento*."[48]

Ya he señalado anteriormente que para Kemp, dado que la Escritura está sujeta a verificación, según su versión de la epistemología normativa no puede ser un primer principio. En comparación con los testigos fiables, la experiencia sensorial y la memoria, así como con las afirmaciones autoevidentes pero no inferibles, en un sistema de conocimiento correctamente formado la Escritura *debe ocupar* un lugar derivado secundario tanto respecto a las verdades racionales como a las verdades conocidas por la experiencia sensorial, tanto directamente como por otros sujetos. ¿Es esto coherente con el hecho de que la Escritura sea autoautentificable e infalible?

Sostiene que puede haber múltiples fuentes de conocimiento de la misma conclusión última, y continúa diciendo que la Escritura no

[48] Kemp, *Sin Excusa*, pág.29.

tiene por qué ser la única base de conocimiento para ser absolutamente primordial. Pero el problema no es que sea la única base, sino cómo puede ser absolutamente primordial cuando no es un primer principio, sino que está subordinada a tantas otras fuentes de conocimiento. ¿Qué ocurre cuando pensamos que hay hechos conocidos por la ciencia, la historia, la psicología, etc. que contradicen lo que dice la Biblia, como afirman muchas personas?

Si la autoridad de la Biblia se basa en otras fuentes, y si estas fuentes no son infalibles, ¿cómo puede tener la Biblia una autoridad mayor ("primordial") que los primeros principios que la sustentan? Si no es así, ¿cómo va a ser la Biblia la única fuente infalible de conocimiento? ¿Cómo puede ser infalible cuando depende de primeros principios que no son infalibles (por hipótesis) aunque algunos sean evidentes?

Argumentos que dan la conclusión por sentado

A continuación, Kemp examina argumentos formalmente válidos pero que dan por sentado la conclusión. Intenta distinguir los casos apropiados de los inapropiados. Primero examina el caso de las premisas independientemente relevantes.

Su ejemplo es el de una cita con un desconocido y, al ver a alguien, pensar que es la persona que pretendías encontrar. Entonces empiezas a notar cosas de la persona que coinciden con lo que te habían dicho de ella. El argumento que da es el siguiente:

(1) P ("Esa es la persona con la que he de encontrar")

(2) Q ("Esa parece la persona con la que he de encontrar")

(3) R ("Esa persona me está mirando y camina hacia mí")

(4) S ("Esa persona es de mediana edad")

(5) Por lo tanto, P ("Esa es la persona con la que he de encontrar").

Kemp afirma que las premisas 2-4 se suman a las pruebas de la conclusión y "tienen un peso real a la hora de establecer la verdad de 5".[49]

El primer problema es que Kemp ha malinterpretado el argumento. Las premisas de un argumento deductivo no "añaden pruebas", sino que forman parte de la implicación lógica o no. En realidad, se trata de un argumento y una conclusión probabilísticos.

[49] Kemp, *Sin Excusa*, págs.18, 19.

Hipótesis: P (″Ésa es la persona con la que he de encontrar″)

Evidencia: 2-4

Conclusión: P es probablemente cierta.

Para formalizar esto tendríamos que tener una forma de evaluar la probabilidad. Por ejemplo, se podría emplear el Teorema de Bayes. A grandes rasgos, se asigna la probabilidad anterior de que alguna persona de la sala sea la persona con la que se ha de reunirse (P), la probabilidad de que la persona de la sala tenga el aspecto adecuado para el papel (Q), y de forma similar la probabilidad de que una persona en la sala camine hacia usted y le mire (R), y la probabilidad de que una persona de la sala sea de mediana edad (S). Entonces, el Teorema de Bayes permite calcular numéricamente la probabilidad P dadas Q, R y S. Ésta es la probabilidad posterior y le permitirá calibrar la probabilidad de que P sea cierta, asignándole un valor numérico, mediante la relación de las probabilidades anterior y posterior. Por supuesto, sigue sin *demostrarse que sea cierto*, porque se trata de un argumento probabilístico, no deductivo.

Pero, ¿existen realmente argumentos deductivos con premisas independientemente relevantes? Para llegar a esta pregunta, primero consideraremos el primer ejemplo de Kemp de un argumento falaz dando por sentado la conclusión.

(6) P

(7) Si P, entonces Q

(8) Si Q, entonces R

(9) Si R, entonces P

(10) Por lo tanto, P

Dice que ″es claramente un mal argumento″ porque ″(7)-(9) no desempeñan ningún papel en el establecimiento de (10)″. Continúa argumentando que este tipo de argumento no podría ser un buen argumento porque las premisas de un argumento deben ser mejor conocidas que la conclusión. Como P es premisa y conclusión, tendría que ser más conocida que ella misma, lo cual es imposible. Esto, sin embargo, no tiene nada que ver con la validez lógica de un argumento, sino que es un dogma para el que cita a su autoridad Aristóteles.[50]

[50] Kemp, *Sin Excusa*, pág.20. Cita los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles y el comentario de Aquino al respecto.

Pero en el mundo real, fuera de un libro de lógica, rara vez nos podemos permitir el lujo de partir de lo que serían los primeros principios según el fundacionalismo clásico. Podemos aceptar P aunque nos demos cuenta de que podríamos descubrir razones para rechazarlo. Tal vez creamos que es "propiamente básico" en el sentido de la epistemología reformada. También podemos creer en Q o en R, o en ambas, al tiempo que somos conscientes de que se trata de creencias revisables. Al considerar nuestro complejo de creencias, nos preguntamos si podríamos mejorar nuestro conjunto de creencias. Tenemos que considerar a qué más tendríamos que renunciar al renunciar a cualquiera de ellas. Así pues, las cadenas de implicaciones como las que muestra este argumento son las condiciones que tenemos que descubrir, ya que nos dice qué está implicado en creer P.

Se trata de una prueba de coherencia para la verdad o, al menos, para una opinión válida. Algunos podrían ir más allá y proponer que la coherencia en sí misma es una razón para aceptar el conjunto de proposiciones coherentes, y algunos podrían incluso sostener que la coherencia total de la creencia a un nivel de cosmovisión es una verificación de las proposiciones dentro de ella. Otra posibilidad en una teoría de la coherencia sería sostener que si las proposiciones implican una proposición que se conoce mejor, esto refuerza la credibilidad de todo el conjunto y, por tanto, de cada miembro. En este caso, una conclusión más conocida que su premisa tiene un beneficio.

Es posible ofrecer alternativas a esta visión de la coherencia como relaciones deductivas entre creencias. Podría haber una visión probabilística de la coherencia que evalúe la probabilidad de las creencias dadas las demás, pero aquí sólo estamos considerando relaciones deductivas.[51]

Kemp continúa diciendo que "los malos argumentos para plantear preguntas violan las normas racionales dialécticas al dar la apariencia de aumentar la credibilidad de una proposición sin hacerlo realmente". Pero si no nos unimos a Kemp en su regresión dogmática a las visiones antiguas y medievales de la ciencia, podemos ignorar sus normas dialécticas.

Incluso podríamos decir que tales normas dialécticas son malas para la ciencia. La ciencia antigua, y sobre todo la medieval, se interesaba por lo que podía deducirse de los primeros principios, es decir, lo

[51] Véase Olsson, *Coherentism* para algunas de las variaciones que pueden adoptar estos puntos de vista sobre la coherencia.

que tenía una base firme para creer.[52] La ciencia moderna es empírica e inductiva en su método y se interesa por cómo se interrelacionan los elementos de una ciencia. Esto se debe a que, desde el punto de vista moderno, la ciencia es revisable y cuando cambian algunas partes es necesario comprender cómo debe modificarse el conjunto. Esto también ayuda a encontrar qué elementos son más cuestionables para que pueda haber progreso.

Pero más allá de esto, especialmente en un sistema formal, comprender las interrelaciones del sistema y sus dependencias de las premisas fundacionales forma parte de la comprensión de la ciencia. Así que los profesionales no sólo están interesados en saber qué teoremas pueden establecerse de la manera más eficiente. También quieren saber cómo sería el sistema sin algunas de las partes más útiles. He aquí algunos ejemplos.

En matemáticas, algunos adoptan el enfoque "intuicionista". Desde este punto de vista, las pruebas no pueden basarse en argumentos *reductivos*. A menudo, la forma más fácil de demostrar un teorema matemático es suponer lo contrario y deducir una contradicción. A partir de ahí, se asume que lo contrario de lo contrario es cierto. Pero, ¿qué parte de las matemáticas puede demostrarse sin argumentos *reduccionistas*? Es decir, ¿cuál es la naturaleza de una matemática que sólo es constructiva en sus demostraciones? Para algunos, la cuestión es ante todo una decisión filosófica a favor de la lógica intuicionista, pero también existe el interés de descubrir las relaciones de dependencia dentro de las matemáticas.

También en matemáticas se han hecho esfuerzos por revisar viejos proyectos que se habían considerado fracasados una vez descubiertos sus límites. Un ejemplo es el programa de David Hilbert, so-

[52] A su manera, la perspectiva medieval condujo a un interés por el estatus de lo demostrable basado en la calidad de la prueba de la que dependían los resultados. En la lógica bajomedieval, una conclusión *demostrable* se distinguía de otras conclusiones probadas lógicamente. Para una demostración, una conclusión debía derivarse de la forma superior del silogismo a partir de premisas que se conocían por pura intuición. Así, "Todo calor calienta" es una verdad evidente, pero el concepto de calor no puede adquirirse sin la experiencia sensorial, por lo que no se conoce por pura intuición y no puede ser una premisa en una demostración. También el silogismo debe tomar la forma de Bárbara (Todo A es B, Todo B es C, Todo A es C) y no, por ejemplo, Celarent (Algún A es B, Todo B es C, Algún A es C). De este modo, las proposiciones demostrables se distinguían como especiales de un modo en que no lo eran otras verdades lógicamente ciertas. Este tipo de distinciones parecen haber perdido su fascinación para la mente moderna.

bre el que se están escribiendo nuevos libros para comprender mejor su programa ″clásico″ y lo que puede dar de sí.

En lingüística, una vez asimiladas las ventajas de la poderosa gramática trasformacional de Noam Chomsky, surgió un renovado interés por explorar lo que podía lograrse en sintaxis sin las reglas trasformacionales. En todos estos casos, las relaciones internas de los elementos de una teoría son un objeto de estudio adecuado.

Kemp considera cuatro réplicas de Frame al rechazo de los argumentos circulares. 1) ″Un argumento circular muestra más vívidamente el significado de la conclusión″.[53] Kemp responde que ″los pasos inferenciales no sirven para que la conclusión sea mejor conocida que antes.″ Pero ″significado″ y ″mejor conocida″ no son lo mismo. Como se ha señalado antes, bajo algunas teorías epistémicas coherentistas el argumento podría hacer que la conclusión fuera mejor conocida, pero cuando Frame apela al significado, seguramente tiene en mente las interrelaciones lógicas de la conclusión con otras verdades, lo que está dentro de los sentidos en que se usa ″significado″.

2) ″Un argumento circular expone la conclusión junto con su verdadero fundamento″. Kemp responde con su dogma de que el fundamento debe ser una premisa y la premisa debe ser más conocida que la conclusión, por lo que el argumento circular no puede añadir nada. Luego añade otro de sus dogmas. Si ″el cristianismo o las Escrituras son el primer principio de toda razón″ (que, como hemos visto, no lo son para los presuposicionalistas en el sentido de Kemp de primer principio) entonces como primer principio no pueden tener razón de ser, ya que para Kemp un primer principio no puede derivarse de otra cosa.

3) ″Todo el mundo sabe ya que el cristianismo es verdadero″. Kemp responde que ″puede ser cierto que el creyente acepte la *conclusión*, pero de ello no se sigue que las premisas en argumentos circulares den al no creyente … *razón* para aceptar la conclusión″. Por desgracia, Kemp no ha captado el significado de la afirmación de Frame sobre lo que todo el mundo ya sabe. Es muy difícil dar cuenta de esta afirmación. Es algo parecido a afirmar un conocimiento innato de Dios como el que sostenía Calvino, y luego decir que como todo el mundo conoce la conclusión en este sentido, la circularidad ya está

[53] Kemp, *Sin Excusa* pág.24. Cita las respuestas de Frame de *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company) pág.131-132.

presente en su pensamiento, especialmente porque el conocimiento en general es inseparable de este conocimiento innato de Dios.

Bahnsen se esfuerza por elaborar esta idea e incluso hizo su tesis doctoral sobre la idea del autoengaño para trabajar en una explicación. Pero su método lo envuelve en la incoherencia, debido a su manera única de exponer su presuposición.[54]

4) ″El argumento circular presenta un marco para la interpretación del cristianismo″. Aquí reitera su afirmación de que un ″primer principio no puede sacarse a la luz más de lo que ya está, salvo atendiéndolo directamente.″

Es / Debe

El argumento más curioso del arsenal de Kemp es que los presuposicionalistas, o al menos algunos de ellos, cometen la falacia es/debe, ″que porque algo es el caso –de hecho, no podría ser de otra manera– se deduce que debe ser el caso″.[55] Así, suponiendo que los presuposicionalistas puedan demostrar que todos los argumentos son circulares en el sentido en que afirman que lo son, que esa es la naturaleza de todo razonamiento humano, de ello no se sigue que los argumentos deban ser así. Kemp piensa, en cambio, que la conclusión que hay que sacar es que en esa situación no hay argumentos válidos, por lo que no tiene sentido argumentar.

La falacia es/debe, sin embargo, se basa en la distinción entre los estados de cosas reales y los morales. Kemp se aprovecha de una ambigüedad en la forma de hablar sobre lo que es normativo. Si algunos epistemólogos están haciendo una observación sobre la naturaleza del razonamiento –y no se trata sólo de la inferencia, sino también de la formación de conceptos-, están diciendo que la naturaleza del razonamiento no es lo que los fundacionalistas clásicos o diversos racionalistas pensaban que era. Por lo tanto, entender y participar en el razonamiento de la forma en que realmente es implica la aceptación de esta ″circularidad″. Aquí ″normativo″ significa conformar la práctica a la naturaleza de una cosa, no que seas un buen chico si lo haces, y malo si no lo haces.

Kemp habla de que el conocimiento ″debe″ remontarse a los primeros principios, que deben ser evidentes e irreductibles a otros principios. ¿Qué es este ″debe″? ¿Está cometiendo su propia falacia ″es/

[54] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen,* capítulo sobre Bahnsen y la creencia justificada, la sección ″El doble conocimiento″ págs.197-208.

[55] Kemp, *Without Excuse*, pág.24.

debe", o está describiendo la forma en que funciona su teoría fundacionalista particular? ¿Por qué "debemos" aceptar estas condiciones de conocimiento? ¿Es sólo porque así son las cosas (en su concepción)? De hecho, tiene una razón de respaldo. Debemos aceptarlo porque Aristóteles y Aquino así lo dijeron. Si Kemp respondiera que al apelar a Aristóteles y Aquino lo que realmente pretende es su análisis de la naturaleza del pensamiento, entonces Kemp estaría simplemente volviendo a lo que considera la falacia es/debe –lo que hacemos en formular el conocimiento es seguir las normas de Aristóteles y Aquino, por lo tanto debemos hacerlo.

CONCLUSIÓN

Una forma de argumento vital para el presuposicionalismo que no es tratada por Kemp es el argumento trascendental. Es el tema de otro ensayo en *Sin Excusa*.pero es pertinente mencionarlo aquí porque es inseparable de la forma en que los presuposicionalistas defienden lo que Kemp y ellos llaman a veces argumentos ampliamente circulares. Junto con una demostración de la consistencia de su propia posición, se puede demostrar que todas las demás posiciones carecen de consistencia. Así, si de todas las cosmovisiones posibles {*a, b, c,* ….} {*b, c,* ….} son falsas, entonces si alguna es verdadera, *a* es verdadera. Pero es autorrefutante negar que exista la verdad, lo que deja sólo la alternativa de que *a* sea verdadera.

La ironía del ensayo de Kemp es que ilustra el argumento de los presuposicionalistas sobre el papel de la visión del mundo en la formación de la creencia. A Kemp le parece imposible que exista otro modelo epistémico que el tipo de fundacionalismo clásico en el que ha incorporado varios dogmas de Aristóteles y Aquino. Sólo puede entender las afirmaciones de los presuposicionalistas en términos de primeros principios que son parte integrante de su modelo. Repetidamente rechaza uno u otro punto de vista presuposicionalista porque contradice un elemento de su modelo, especialmente cuando ese punto de vista se interpreta de acuerdo con lo que es posible dentro de su modelo epistémico. El resultado es un ejercicio de dogmatismo.

Se podría realizar el mismo ejercicio con los escritos de los presuposicionalistas mostrando cómo sus propias presuposiciones condicionan las posibilidades permitidas en sus argumentos. En la práctica, su falta de claridad sobre la manera en que funcionan las presuposiciones hace que esto sea muy difícil de llevar a cabo.

CAPÍTULO DOS – CRÍTICA A KURT JAROS

La antropología como teología

Kurt Jaros hace un cuidadoso análisis de lo que Cornelius Van Til tiene que decir sobre la capacidad humana, especialmente lo que el hombre puede saber, creer y elegir. El énfasis del ensayo está en la capacidad del hombre natural, o no regenerado, no en distinción con el hombre regenerado. Jaros trata de poner esto de relieve haciendo referencia a la gracia común y al alcance de su efecto sobre la naturaleza caída. Van Til había pretendido ofrecer una tercera alternativa entre el rechazo de la apologética por parte de Abraham Kuyper y el uso de argumentos apologéticos tradicionales en la tradición presbiteriana de Princeton. Jaros menciona en particular a B. B. Warfield.

A partir de lo que se dice, es difícil captar el sentido de la objeción de Kuyper. Van Til representa la cuestión como "El principio natural adopta una posición antitética frente al principio especial y trata de destruirlo mediante la manipulación lógica".[1] Lo que está en juego es la tendencia neocalvinista a cosificar ideas diferentes en principios contrapuestos. Quizás sea más útil traer a la mente la idea de Kuyper sobre el gran peligro para el cristianismo de su tiempo, que era una visión materialista que no dejaba lugar a ningún otro tipo de realidad o explicación. Por lo tanto, conceder la legitimidad de esa o cualquier otra explicación similar no cristiana de la realidad era entregar a tal principio, por ejemplo el materialismo, tanto del cosmos como pudiera explicar, lo que para el materialismo significaba todo. La solución era definir las cuestiones de tal manera que, en principio, tal explicación externa no fuera válida. Así, Kuyper vio la cuestión como áreas disputadas entre diferentes explicaciones totalistas.[2]

[1] Kurt Jaros, "II: Faith and the Natural Light of Reason: How Van Tillian Anthropology Fails," *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics,* ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020), pág.36, citando a *Cornelius Van Til, The Defense of the Faith* ed. K. Scott Oliphint, 4 ed. (Phillipsburgh, NY: P&R Publishing, 2008) pág.347.

[2] Podemos entenderlo mejor en retrospectiva viendo cómo han funcionado las cosas para amplios sectores del cristianismo. Se admite que hay explicaciones materialistas para todo, desde el Big Bang (aunque últimamente se duda de ellas por motivos científicos) hasta el comportamiento humano, cediendo terreno a las explicaciones materialistas una a una a medida que aparecen. Pero la explicación cristiana es que Dios ha ordenado medios materia-

En cuanto a Princeton, Van Til consideraba que enseñaba el punto de vista reformado tradicional sobre la incapacidad del hombre en teología, pero cedía de forma incoherente a otros principios en apologética. Van Til veía la misma naturaleza humana vigente en el pensamiento del hombre que en sus acciones, donde le impide hacer el bien o merecer su salvación. Por lo tanto, la misma idea de incapacidad se aplica en el ámbito de la apologética.[3]

Jaros explica la tercera vía de Van Til como la concesión de la oposición totalista de principios opuestos que sostenía Kuyper, pero diciendo que, en cierto modo, sigue siendo útil razonar con el hombre natural. Esto se debe a que existe un conocimiento innato de Dios en todos los hombres, que es suficiente para algunos propósitos. Como es innato, se puede apelar a él sin tener que demostrarlo primero a partir de suposiciones acordadas en común con el hombre natural.

Una vez establecidos estos contrastes, Jaros entra en los detalles de las afirmaciones de Van Til sobre la capacidad natural y cómo Van Til distingue su visión de la misma de la de otras teologías. Pasando a los detalles de los diversos pronunciamientos de Van Til, Jaros saca a la luz las contradicciones que hay en ellos. Las afirmaciones particulares o bien conceden la capacidad natural o bien la niegan, por lo que no surge una tercera vía. Basándose en estas contradicciones, Jaros concluye que Van Til no puede construir su tercera vía alternativa, y

---

listas para llevar a cabo sus propósitos, por lo que no hay conflicto de puntos de vista. El ateo replica que un Dios que actúa de esas maneras misteriosas es indistinguible de un universo ateo, por lo que hablar de Dios carece efectivamente de sentido.

[3] Concebida así, ¿por qué se considera que la apologética es diferente de la evangelización? En la evangelización se proclama la Palabra de Dios, pero es necesaria la obra del Espíritu para hacerla eficaz, debido a la incapacidad del hombre. La distinción parece deberse a la idea de preparación. Era necesaria una preparación para el Evangelio y, en el sentido intelectual, la preparación consiste en proporcionar o apoyar las creencias necesarias para el mensaje de salvación, pero no el Evangelio en sí. La idea de la preparación, a su vez, parece provenir del surgimiento del conversionismo, donde una experiencia de conversión particular era el punto en el que uno se convertía en cristiano. Para ayudar a las personas que luchaban por alcanzar esta experiencia se sugirieron ciertos tipos de preparación espiritual, y así una etapa de preparación se convirtió en un aspecto aceptado de la práctica cristiana. Cuando el debate filosófico sobre las pruebas y evidencias teístas se traslada a la fase de preparación (que más tarde pasó a denominarse preevangelismo), la cuestión de la capacidad o incapacidad del hombre se ve implicada porque ahora es una cuestión de evangelismo y fe salvadora.

efectivamente vuelve a caer en la posición de Kuyper de rechazar la apologética natural.

El problema que veo en el análisis de Jaros es que no ha cogido el problema por las asas adecuadas. En primer lugar, es engañoso seguir a Van Til en su énfasis en la gracia común. La gracia común es realmente un concepto neocalvinista para fines neocalvinistas. Se utiliza de tres maneras no relacionadas. En este contexto, es una pseudo-explicación. No hay reglas o principios que siga la acción de la gracia común, así que decir que algo es el resultado de la gracia común no dice más que es el resultado de la acción de Dios. Decir que Dios hace algo por o debido a su gracia común no significa más que Dios hace algo. Al adoptar el concepto de gracia común en sus explicaciones, Jaros acaba teniendo que importarlo a su relato de Warfield y al enfoque tradicional de la apologética, donde este concepto neocalvinista no tiene cabida.

Los otros contextos en los que aparece la gracia común los explicaremos más adelante, cuando llegue el momento de desarrollar la idea de Van Til sobre la acción de Dios en la naturaleza.

En segundo lugar, Jaros se sumerge en una exploración del punto de vista de Van Til sobre el hombre natural. Al hacerlo se salta lo que Van Til tiene que decir sobre la luz de la razón para el hombre simplemente como criatura, caída o no caída. Lo que Van Til tiene que decir al respecto es tan radical que eclipsa todo lo que Van Til dice sobre el hombre natural. Las antinomias que se producen para el hombre como tal explican en parte las contradicciones que Jaros encuentra en la doctrina de Van Til sobre el hombre natural. No obstante, estas contradicciones persisten, y el análisis que Jaros hace de ellas tiene tanto valor cuando se sitúan en el contexto de la antropología de Van Til en su conjunto.

Para explicar la antropología de Van Til en su conjunto, sin embargo, tenemos que entrar en lo que la motiva, y eso nos llevará por un rodeo que puede poner a prueba la paciencia del lector. No obstante, es esencial para comprender a Van Til.

ANTECEDENTES DE VAN TIL

Van Til procedía de la Iglesia Reformada Cristiana y realizó sus estudios universitarios en el Calvin College, donde se idealizaba a Abraham Kuyper y su legado. Obtuvo un máster en el Seminario de Princeton y luego un doctorado en el departamento de filosofía idealista de la Universidad de Princeton. Para entonces, algunas de las

ideas básicas de Van Til ya estaban asentadas: la idea de que el punto de integración del conocimiento estaba metafísicamente en el Dios trascendente del cristianismo, la confianza en un argumento trascendental para señalar al cristianismo como el único punto de vista viable, y una teoría idealista del significado.

La influencia de la filosofía reformacional

Posteriormente, Van Til cayó bajo la influencia de los pensadores de la filosofía reformacional (también conocida como la filosofía de Ámsterdam y la filosofía de la idea cosmonómica). De ellos, Herman Dooyeweerd es el que se menciona habitualmente, y la filosofía de Dooyeweerd se enseñaba en el Seminario de Westminster, pero Van Til menciona primero a Dirk Vollenhoven cuando enumera sus fuentes dentro de la filosofía reformacional y, al menos en un aspecto clave, se pone de parte de Vollenhoven, no de Dooyeweerd. La cronología y el alcance de la influencia no se conocen bien.[4] Al menos en 1936 ya existía una relación, cuando Van Til se convirtió en editor de la revista Dooyeweerdiana *Philosophia Reformata*.[5] Así pues, la relación de Van Til con el pensamiento de Dooyeweerd comenzó a mediados de la década de 1930, y su ruptura abierta con algunos puntos clave del mismo se produjo casi al final de su carrera, a principios de la década de 1970. Cuando Van Til publicó finalmente sus críticas, Dooyeweerd dijo que no era él quien había cambiado.

El problema de todo esto era que Dooyeweerd había estado canalizando las ideas del movimiento teosófico del siglo XIX, que había invadido partes de la teología reformada holandesa y había influido en Abraham Kuyper. Dooyeweerd incorporó sus ideas de una forma holística que estructuró su filosofía. Ahora tenemos un conocimiento detallado de ello gracias a artículos de revistas y a un estudio de 589 páginas de J. Glenn Friesen.[6]

[4] Laurence R. O'Donnell, *An Analysis of Cornelius Van Til's Presupposition of Reformed Dogmatics with special reference to Herman Bavinck's Gereformeerde Dogmatiek*, (tesis de maestría, Seminario Teológico Calvin, 2011). Él dice que "la relación académica entre … Cornelius Van Til … y el filósofo reformado holandés, Herman Dooyeweerd (1894-1977) sigue siendo en gran parte inexplorada en la literatura secundaria que atiende a ambos pensadores. La escasa erudición existente sobre este tema consiste principalmente en observaciones de pasada sobre supuestos desacuerdos entre los dos pensadores", pág.172.

[5] O'Donnell, *Analysis*, pág.174.

[6] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von*

El sistema de Herman Dooyeweerd es esencialmente una antropología, pues casi todo depende de la estructura del conocedor humano y de las etapas y la fragmentación del conocimiento que resultan de esta estructura. Antes, sin embargo, hay algo de metafísica. Dooyeweerd divide el tiempo en tres partes, 1) lo eterno donde está Dios, que es el Ser, 2) lo supratemporal, que es la ubicación del yo y el origen de la experiencia, y 3) lo temporal (lo cósmico), donde toda experiencia se fragmenta en esferas modales. Estos aspectos modales de la experiencia temporal son el numérico, el espacial, el cinético, el físico, el biótico, el sensorial, el lógico, el histórico, y otros.[7] Esta separación de la experiencia en modalidades no es un aspecto del tiempo ni está causada por el tiempo, como pensaba John Frame,[8] sino que son aspectos de la experiencia expresados en el tiempo y están causados por las estructuras-ley que existen en el núcleo (momento nuclear) de las modalidades que se dan dentro de lo supratemporal. La experiencia adopta la forma de estas modalidades a medida que emerge en lo temporal. Lo supratemporal y lo temporal no tienen ser, sino que están dentro de la expresión de Dios, que sólo tiene ser. Las cosas dentro de la experiencia temporal son estructuras de individualidad, y no tienen existencia aparte de la experiencia humana.[9]

Dentro de lo supratemporal, la experiencia tiene una unidad que sólo puede ser aprehendida intuitivamente. Nótese que la modalidad lógica, por ejemplo, se manifiesta como modalidad temporal y no está disponible para la forma supratemporal del conocimiento intuitivo. La filosofía toma como punto de partida la reflexión sobre (no en) la experiencia supratemporal, y así la filosofía y sólo la filosofía puede determinar lo que posiblemente pueda ser experimentado o pensado. De este modo, es la filosofía la que puede decir a la teología lo que la teología es capaz de decir. La revelación se experimenta en

---

Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021). Véase también, Michael M. Morbey, "Kuyper, Dooyeweerd, and the Reformational Vision: Theosophy Reformed", *Nuances*

[7] Se enumeran y explican en Magnus Verbregge, "A New Look at Scientific Inquiry", *Contra Mundum*, nº 6, invierno de 1993, págs.16-17.

[8] John M. Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional* (Villahermosa, Mexico: Reforma Press, sin fecha). Aunque perspicaz en general, Frame hace varias interpretaciones erróneas significativas y también reprende a la Filosofía de Amsterdam por los rasgos que de hecho comparte con la filosofía de Van Til, y presumiblemente con su defensor, el propio Frame.

[9] Esta descripción y la que sigue se basan en gran medida en el análisis del libro de Friesen.

lo supratemporal y, por tanto, no es proposicional. La teología no es algo que pueda deducirse de la Escritura tratada como una colección de proposiciones.

Un pensamiento teórico adecuado comienza con la intuición de lo supratemporal, y no debe encontrar su punto de partida en una de las modalidades temporales. Cada modalidad tiene límites determinados por su estructura-ley derivada de su núcleo (momento nuclear), y tratar de aplicar una modalidad a otra, con su estructura-ley diferente resulta en antinomias. Las antinomias –contradicciones resultantes de no observar las distinciones modales– son una forma de localizar los límites de las distinciones modales. Las antinomias de la razón pura de Kant son un caso de aplicación de la modalidad lógica a la modalidad espacial, etc., violando así los límites modales. Dooyeweerd decía que la distinción entre su visión y la de Kant es que Dooyeweerd reconocía la distinción de las estructuras modales desde el centro supratemporal, mientras que Kant sólo comprendía las antinomias en la periferia temporal de la experiencia sin distinguirlas de lo supratemporal (parte del noúmeno de Kant).

Partir de una de las modalidades temporales es elevarla a normativa para la teoría, e ignora las distinciones modales así como la distinción entre el centro y origen supratemporal de la experiencia y la periferia. Este tipo de razonamiento desde un punto de partida falso es lo que Dooyeweerd denomina pensamiento autónomo. Es malo porque se origina en el ámbito cósmico y porque no respeta las estructuras-ley de los límites modales. La forma en que los puntos de partida determinan la naturaleza de las teorías construidas a partir de ellos es denominada por Dooyeweerd motivos fundamentales. Creó una tipología de los motivos fundamentales básicos que han dominado la historia de la filosofía. Sin embargo, no se limitan a la filosofía, ya que se expresan en culturas enteras. Como estos motivos fundamentales también empezaron a construir una comprensión de la realidad desde una modalidad de la periferia temporal, son formas de pensamiento autónomo, y él los llama motivos fundamentales apóstatas. Hay tres de ellos. Son el motivo griego forma/materia, el motivo escolástico naturaleza/gracia y el motivo moderno (Ilustración) naturaleza/libertad. En cada caso, al partir de una periferia modal, la convierten en absoluta y elevan las antinomias de la mezcla de modalidades a la dinámica básica de la teoría resultante, como forma frente a materia, o naturaleza frente a gracia.

A diferencia de los motivos apóstatas, existe el verdadero de la

creación, la caída y la redención. El pensamiento autónomo es un razonamiento que parte de un origen erróneo, pero la razón por la que tiene lugar este razonamiento de origen falso es que el yo supratemporal está erróneamente arraigado, y necesita encontrar una nueva raíz en Cristo. Este arraigo erróneo es el resultado de una alineación equivocada de la voluntad. Esto se puede describir en un lenguaje más religioso, de "si nuestro corazón supratemporal está dirigido hacia Dios de una manera integral y radical, o si nuestro corazón está dirigido lejos de Dios". Estas dos direcciones se denominan la 'antítesis religiosa'".[10] Sin embargo, esta forma de hablar es engañosa, ya que todo puede traducirse a descripciones metafísicas. "Religioso", por ejemplo, significa "supratemporal". Para Dooyeweerd, la antítesis no es una distinción entre personas o grupos, entre regenerados y no regenerados, sino que atraviesa el corazón de cada individuo.

Dado que el modelo de análisis de toda experiencia de Dooyeweerd es básicamente una antropología, cuando sus explicaciones se extienden para empezar a implicar a Dios, la tendencia es hacia el panteísmo. Del mismo modo que el ámbito cósmico es la expresión temporal del yo supratemporal del hombre, también lo supratemporal y lo temporal se encuentran de algún modo aguas abajo en la autoexpresión de Dios. Friesen intenta defender a Dooyeweerd de la acusación de panteísmo, pero admite que no se puede evitar el panenteísmo (Dios y el mundo no son la misma cosa como un todo , pero el mundo es una parte de Dios).[11]

Friesen lo resume de forma contundente.

> La filosofía cristiana de Dooyeweerd no se basa en proposiciones de la Biblia ni en la exégesis teológica de los textos. Dooyeweerd criticó el método de lectura de las Escrituras de Groen van Prinsterer, utilizando las Escrituras como guía final para la vida temporal….. Criticó la idea de Van Til de conceptos revelados en las Escrituras; dice que esto muestra la "tendencia racionalista" de Van Til. Van Til identifica erróneamente las palabras de la Escritura con conceptos, y Van Til se equivoca al decir que el hombre tiene que "pensar los pensamientos de Dios según él." Pues en ninguna parte habla la Biblia de obedecer la voz de Dios en términos de someter todo pensamiento humano al pensamiento divino. Las Escrituras hablan a nuestro corazón supratemporal, pero no han de entenderse de un modo proposicional….. El

[10] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág.371.
[11] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág.298.

> fundamento cristiano de la creación, la caída y la redención no puede determinarse mediante la exégesis teológica.[12]

Dirk Vollenhoven había disentido de este sistema de varias maneras, la más importante de las cuales es que rechazaba el yo supratemporal.[13] Van Til también rompió con Kuyper y Dooyeweerd en esto, rechazando el yo supratemporal.

Pero Van Til había adoptado el análisis de motivos fundamentales de la historia cultural y filosófica. (Esta es una de las razones por las que tergiversa todas las filosofías que analiza.) Había interpretado las diferentes teologías y filosofías como las expresiones de absolutizar las cosas que pertenecían a una periferia modal, convirtiéndolas en el punto de partida del pensamiento. Pero este análisis se basa en la distinción entre las diversas modalidades. La idea del pensamiento autónomo también se define en términos de la distinción entre lo supratemporal y las modalidades.

Hay pruebas de que Van Til nunca entendió la naturaleza básica de la filosofía de Dooyeweerd. En su programa de estudios, *Una teoría cristiana del conocimiento*, da una explicación diferente de la visión de Dooyeweerd sobre la ley. Dice de Vollenhoven y Dooyeweerd:

> Subrayan el hecho de que el hombre, en virtud de su creación por Dios, debe estar sometido a la ley de Dios con conciencia de sí mismo. Y luego señalan que, desde la caída, el hombre busca su punto de referencia en el universo creado y no en el Creador del universo. Hablan de los sistemas filosóficos no cristianos como de carácter inmanentista…. Los sistemas inmanentistas han absolutizado uno u otro aspecto del universo creado y con ello se han visto obligados a cometer injusticias con otros aspectos igualmente importantes o más importantes del universo creado. Así, por ejemplo, los pitagóricos sostenían que todas las cosas son números.[14]

Evidentemente, Van Til no se dio cuenta de que por ley Doo-

[12] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág.386. Dooyeweerd distinguió las ideas de los conceptos, siendo las ideas de lo supratemporal y los conceptos de la modalidad lógica temporal.

[13] Un libro de Friesen, publicado en línea, examina las fuentes y las primeras divergencias de las filosofías de Vollenhoven y Dooyeweerd. Incluye un apéndice en el que se enumeran sus diferencias. J. Glenn Friesen, *Two Paths of Reformational Philosophy: Early Writings of Vollenhoven and Dooyeweerd* (2011) https://www.academia.edu/105254020.

[14] Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Seminary syllabus, 1954) pág.32 (Nota 5.)

yeweerd entendía la estructura-ley en el núcleo de cada modalidad que daba lugar a su carácter y límites (soberanía de la esfera). La caída se produce en este ámbito supratemporal donde las modalidades tienen su momento nuclear. No puede ser una caída histórica, que sería en el tiempo. Las filosofías inmanentistas son tales porque comienzan en lo temporal, en vez de en lo supratemporal. Aquí hay que hacer otra distinción crítica. Normalmente, pensamos en lo inmanente en distinción a lo eterno, es decir, en contraste con Dios. Pero Dooyeweerd lo utiliza como distinción dentro de la experiencia humana entre lo supratemporal y la experiencia temporal. Para Vollenhoven, que rechazaba lo supratemporal, mucho de esto tendría que tener una interpretación diferente.[15] Además, Van Til parece malinterpretar el problema de que el pensamiento teórico comience por las modalidades, principalmente por dar demasiada importancia a las menores. Más bien, comenzar con cualquier modalidad en absoluto construye sus antinomias inherentes en el sistema teórico resultante.

Van Til continúa hablando de esto como mantener "el intelecto del hombre en su lugar. Requiere que el intelecto del hombre encuentre las dimensiones de la realidad creada, sin legislar para la realidad". No reconoce que "su lugar" es el lugar correcto dentro de la estructura noética del hombre. El pensamiento teórico debe partir de la reflexión sobre la experiencia supratemporal, según Dooyeweerd, pero también debe reconocerse a sí mismo como la modalidad lógica, y así tratar lo supratemporal (sinónimo de religioso) reconociendo el carácter diferente. Van Til concluye diciendo que no puede hacer pleno uso de esta filosofía ya que "nos llevaría demasiado lejos", pero que "nos será de gran ayuda, especialmente en el análisis de la historia de la filosofía no cristiana."[16]

Al rechazar lo supratemporal, Van Til, por tanto, tuvo que volver a fundamentar el análisis utilizado por su método presuposicional en un modelo metafísico diferente. Recordemos que para Dooyeweerd la realidad se divide en la eternidad, lo supratemporal y lo temporal (cósmico). El hombre abarca dos de ellas, la supratemporal y la temporal. Todos los problemas del pensamiento autónomo, de los motivos fundamentals apóstatas, del racionalismo, etc., se definen como

[15] Éste es también el caso de la distinción ingenuo/teórico, que se vuelve mucho más fundamental cuando no hay supratemporal. John Frame parece pasar por alto este punto en su discusión en *Crítica a la Filosofía Reformacional*.

[16] Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, págs.32, 33.

problemas relativos a los límites y a las relaciones dentro de esta esfera humana. No implican a Dios, excepto en la medida en que se inserta la dirección de la raíz del yo para explicar por qué el hombre comete estos errores de límites. Así pues, las explicaciones filosóficas de Dooyeweerd son esencialmente antropológicas.

Dicho brevemente de otro modo, el modelo de Dooyeweerd puede rastrear su origen en la idea de Kant de que nuestro conocimiento de la experiencia cotidiana se debe a que estos fenómenos son construidos por las propias categorías de la mente. Lo que Kant pensaba sobre nuestro conocimiento de lo nouménico, de lo que trascendía la experiencia como las cosas en sí mismas, es decir, si pensaba que teníamos algún conocimiento intuitivo directo de ellas, es discutido por los estudiosos de Kant.[17] Dooyeweerd introdujo este mundo nouménico en el supratemporal (pero no todo él, ya que también estaba lo eterno), y como el ser del hombre abarcaba lo supratemporal y lo temporal, el hombre tenía conocimiento de cada uno de ellos. El mundo fenoménico estructurado por las categorías de la mente del hombre fue creado a partir del conocimiento intuitivo del hombre, por lo que nada de esto le era ajeno. Dooyeweerd es ambiguo sobre estas categorías, hablando de ellas como estructuras-ley creadas divinamente y como la expresión humana de lo supratemporal. Esto está relacionado con la vertiente del pensamiento de Dooyeweerd que sugiere el panteísmo.

Si se elimina lo supratemporal, el hombre y su experiencia temporal (cósmica) se yuxtaponen directamente a Dios y a lo eterno. Todo lo que se explicaba en relación con lo supratemporal ahora tiene que explicarse en relación con Dios, o bien tiene que interpretarse no como algo que implica la trascendencia de lo cósmico, sino simplemente como un problema interno de la experiencia creacional. Van Til, entonces, se quedó atascado con métodos y conceptos que habían sido definidos y ocuparon su lugar estructural y funcional debido a un modelo de Dios y el hombre que ya no era aplicable para él. Hasta qué punto Van Til reconoció y afrontó directamente este problema no ha sido estudiado, que yo sepa.

Van Til parece disponer de dos alternativas básicas para eliminar lo supratemporal. Puede trasladar un problema metafísico de una parte del antiguo modelo a un lugar diferente en su nuevo modelo, o puede cambiar un problema metafísico por un problema moral. En este último caso, tiene que hacer que un problema moral funcione del

[17] Vease la página 107.

mismo modo que antes funcionaba un problema metafísico. Creo que Van Til creó una especie de caso intermedio para manejar algo de esto. Este caso es un problema epistemológico en el que hay una especie de ambigüedad que esconde una confusión de lo metafísico, lo epistémico y lo moral.[18]

El hombre cósmico y lo trascendente

En el modelo de Van Til, Dios es un ser trascendente que tiene o es la verdad absoluta y posee los universales que integran tanto el conocimiento como la realidad. Esta verdad puede, desde el punto de vista del hombre, pensarse como un sistema, aunque Dios no es un sistema para sí mismo.[19] El hombre no puede conocer esta verdad absoluta, porque el conocimiento del hombre no puede corresponderse con el de Dios en ningún punto.[20]

Lo que el hombre puede poseer es una analogía con el sistema de Dios. Lo que Van Til quería decir con analogía sólo puede conocerse negativamente porque no puede haber ningún punto en común que cree una analogía. Parecía pretender algo que existiera de algún modo en paralelo con el conocimiento de Dios, pero en ningún lugar igual. Esto afecta a la lógica del hombre, ya que también tenemos que utilizar la lógica analógicamente. Quiso decir que esta lógica no es la lógica del hombre autónomo. Esa "noción de lógica, tal como se basa en la idea del hombre autónomo, es la de un sistema que está por encima e incluye la distinción entre Dios y el hombre".[21]

En esa observación críptica, podemos ver varios indicios de cómo Van Til ha modificado las ideas del modelo de Dooyeweerd. En primer lugar, la autonomía es ahora una característica del hombre, no sólo una forma errónea de pensamiento. Un tipo de hombre adopta una postura de autonomía que afecta a su modo de pensar. Sigue existiendo el aspecto de elevar algo a un papel que le es impropio. Para Dooyeweerd, lo lógico era una de las modalidades temporales, y no podía aplicarse de forma general, y hacerlo sería pensamiento autó-

[18] Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024). Para los paralelismos estructurales entre los modelos de Dooyeweerd y Van Til, véase especialmente la sección sobre la Teoría madura de VanTi, págs.104-113.

[19] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, págs.4, 23.

[20] Esto se afirmó con más fuerza en el caso Clark. Véase Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, págs.90-99.

[21] Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, pág.184.

nomo. Del mismo modo, para Van Til, la aplicación de la lógica (humana) de un modo que abarca tanto a Dios como al hombre la eleva por encima de su ámbito propio y es una expresión de la autonomía del hombre. Muy importante es el cambio de que en lugar de ser sólo autonomía, esta práctica expresa la autonomía que ahora está en la naturaleza del hombre que piensa así. La relación metafísica que controla la función epistémica en el modelo de Dooyeweerd se ha hecho moral en la conducta del hombre que piensa. Sin embargo, la conducta sigue manifestándose en el desprecio de los límites metafísicos.

Sin embargo, esto sigue siendo confuso. En el modelo de Dooyeweerd, el error es la violación de los límites entre las modalidades y entre la expresión temporal en general y la supratemporal. Estos límites están dentro del propio conocedor, o dentro de su pensamiento. Pero las modalidades son soberanías de la esfera cosmonómica. Son creadas por estructuras-ley, y éstas son en cierto sentido dadas por Dios. Como se mencionó anteriormente, esta es un área en la que Dooyeweerd es algo vago y ambiguo. La razón por la que el hombre comete errores en su pensamiento Dooyeweerd la remonta a una desalineación de la voluntad, de la que habla a veces en un lenguaje más, a veces en un lenguaje menos religioso. En el modelo de Van Til, el problema es que el hombre utiliza su lógica donde no puede ir. La utiliza para razonar a través de la distinción Creador (trascendente) / Criatura (lo cósmico), violando así un límite. Para Van Til se trata a la vez de una falta moral y epistémica. A Van Til le gusta utilizar la expresión "legislar" para esto, y quiere decir que este uso de la lógica pretende determinar lo que es posible para Dios.

Las cosas se ponen aún más difíciles cuando intentamos comprender el punto de vista de Van Til sobre la aplicación de la lógica a la revelación y a la realidad cósmica. "Los hechos del universo son lo que son porque expresan conjuntamente el sistema de verdad revelado en la Biblia. Pero … lo que se entiende por la idea de verdad tal como se encuentra en la Escritura no significa un sistema lógicamente penetrable". Pero esto es así porque cualquier hecho "es una comprensión de algo de los caminos de Dios". Además "El sistema de verdad del hombre, incluso cuando se formula en subordinación directa y autoconsciente a la revelación del sistema de verdad contenido en la Escritura, no es por tanto un sistema deductivo. Dios tiene en sí mismo la verdad absoluta". Finalmente, "el sistema de verdad tal como el cris-

tiano lo concibe tal como se encuentra en la Escritura es un sistema analógico."[22]

Este no es realmente un sistema de dos conjuntos de verdades, sino uno donde la verdad existe en Dios, y el hombre como criatura no es capaz de conocer esta verdad. Lo que el hombre tiene son analogías, y no sólo el conocimiento del hombre es sólo de analogías, sino que su uso de la lógica tiene que ser diferente, es decir, debe ser también analógico. Lo que se encuentra en la Escritura también pueden ser sólo analogías, y por lo tanto no se puede construir en un sistema deductivo. En cuanto a los hechos del "universo", como reflejan los caminos de Dios también tienen algo de impenetrabilidad en ellos.

Van Til, sin embargo, pudo proceder a veces de otro modo. En "Naturaleza y Escritura", un artículo que escribió para una colección que era una muestra para la facultad de Westminster, Van Til dice que las características de la revelación en la Escritura son necesidad, autoridad, suficiencia y perspicuidad y que las características de la revelación en la naturaleza son las mismas.[23] Estas dos revelaciones tienen las mismas cualidades porque son revelaciones de Dios y tienen cualidades diferentes debido a la libertad de Dios.[24] En lugar de oponer la naturaleza absoluta del conocimiento de Dios a la analogía que es todo lo que está disponible para el hombre, como suele hacer, Van Til dice que "el ser de Dios es totalmente claro para sí mismo y su revelación de sí mismo a los pecadores es, por tanto, inherentemente clara".[25]

> La perspicuidad de la revelación de Dios en la naturaleza depende para su propio significado del hecho de que es un aspecto de la revelación total y totalmente voluntaria de un Dios que se contiene a sí mismo. La incomprensibilidad de Dios para el hombre se debe al hecho de que es exhaustivamente comprensible para sí mismo. … Él ha planeado todas las relaciones entre todos los aspectos del ser creado. … Por lo tanto, toda la realidad creada muestra realmente este plan. Es, en consecuencia, intrínsecamente racional.

[22] Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, págs.22, 23.

[23] Cornelius Van Til, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co. 1978) Tercera edición. pp.. 263-301.

[24] Van Til, "Nature and Scripture", págs.266, 267.

[25] Van Til, "Nature and Scripture", pág.265.

> Es cierto que el hombre creado es incapaz de penetrar hasta el fondo de esta revelación intrínsecamente clara. Pero esto no significa que, por ello, la revelación de Dios no sea clara, ni siquiera para él. El hombre creado puede ver claramente lo que está revelado claramente, aunque no pueda ver exhaustivamente. El hombre no necesita conocer exhaustivamente para conocer verdadera y ciertamente.[26]

Además de sonar anti-Van Til en sus afirmaciones aquí, incurre en un razonamiento peculiar. La razón aducida por la que el hombre no puede conocer a Dios exhaustivamente no es la infinitud de Dios, sino el autoconocimiento de Dios. Explica la perspicacia de la revelación y de la naturaleza como debida a la ocultación de Dios.[27] Probablemente esto tenga algún sentido en la forma de una teoría idealista del significado. Si el sentido es la relación integral de todas las cosas entre sí, entonces el sentido de las cosas está inherentemente abierto a Dios e inaccesible al hombre. Además, como Dios es el punto de integración, por ejemplo de universales y particulares, este conocimiento del significado es también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. En cualquier caso, a medida que avanza el ensayo se hace evidente que Van Til está realizando un ejercicio dialéctico.

El ensayo se dedica a contraponer naturaleza y gracia. Para fundamentarlo, Van Til recurre a la teología del pacto. Abraham Kuyper había modificado el sistema reformado de dos pactos, es decir, un Pacto de Obras establecido en la creación, y un Pacto de Gracia para redimir y cumplir lo que se había perdido en la Caída. A estos, añadió un tercer pacto común como pacto para la cultura, y lo identificó con el pacto bíblico con Noé. Kuyper lo vinculó a su principio de la gracia común. Este pacto de la gracia común es, como dice Van Til, una noción limitadora. Es limitante en el sentido de que crea un área del propósito y la administración de Dios que está fuera del programa de salvación, y crea límites a la operación de la gracia salvadora.

Van Til explica entonces el funcionamiento de los pactos en términos de la necesidad de diferenciar la gracia de la naturaleza. El mandato a Adán de no comer del árbol exigía que el árbol fuera totalmente natural para que el mandato pudiera considerarse sobrenatural. Después de la Caída, la naturaleza tuvo que ser no sólo regular, sino maldita, para mostrar el carácter de la gracia. Lo natural como maldito se convierte en la presuposición de lo sobrenatural como redentor. "Presuposición" en este contexto parece significar contraparti-

[26] Van Til, "Nature and Scripture", págs.277, 278.
[27] Van Til, "Nature and Scripture", pág.279.

da dialéctica necesaria. De este modo, la naturaleza se convierte en una "noción limitadora" de lo sobrenatural. Es decir, crea dos ámbitos con un límite de distinción. También se presupone una acción histórica para la existencia de la acción sobrenatural.

La segunda parte de este artículo trata sobre "La teología natural del origen griego", que explica en términos del motivo fundamental de Dooyeweerd y cómo éste crea antinomias que desembocan en el dualismo.

Ahora, sin embargo, tenemos una segunda idea de la gracia común. Ya no es una forma de gracia más amplia que la gracia especial, en el sentido de que llega a todos y afecta a todo, a diferencia de la fe salvífica efectiva. Se ha convertido en un ámbito especial de actuación con un pacto propio de tipo distinto a los demás. La idea general de la gracia común se trató (y se siguió tratando) como si fuera una especie de presión sobre el pensamiento y la acción en dirección al bien, pero se invoca especialmente en relación con la evangelización y la "oferta sincera del Evangelio". Pero debido a las implicaciones de la gracia común general en asuntos centrales para la teología reformada de la salvación, los principios de la Iglesia Cristiana Reformada de 1924, a los que Jaros se refiere en su análisis de la gracia común, provocaron una escisión denominacional. Pero la gracia común *pactada*, por su definición y propósito, crea un área de operación distinta del propósito y administración de Dios en la gracia salvadora. El pacto de la gracia común es para el programa no salvífico de la naturaleza y el gobierno civil. Los dos tipos de gracia son cosas distintas con áreas de operación distintas (¡aunque los partidarios de la gracia común normalmente las tratan como la misma cosa!) Hay una tercera forma en la que opera la gracia común en el pensamiento de Abraham Kuyper. Se trata de un amplio principio dialéctico que contrarresta el principio de antítesis. Frederick Nymeyer ha observado que el patrón regular de Kuyper eran "errores gemelos que aproximadamente se compensaban entre sí".[28] En una situación en la que consideraba necesario detener las implicaciones de la antítesis en una dirección, podía invocar la gracia común y, del mismo modo, utilizar la antítesis para limitar que la gracia común fuera demasiado lejos.

Lo que resulta aún más extraño es que este sistema de tres pactos ha sido adoptado por quienes se oponen a Kuyper y Van Til en otros ámbitos, y se convirtió en el fundamento de la teología radical

[28] Frederick Nymeyer, "We Must Obey God Rather Than Men", *Progressive Calvinism*, Vol. I, No. 9, septiembre de 1955, pág.265.

de los dos reinos. Muchas de estas mismas personas promueven ahora las ideas tomistas de la ley natural o de la epistemología. (Pero siguen siendo inflexibles contra las ideas escolásticas en política, como se encuentran, por ejemplo, en *The Case for Christian Nationalism* [Argumentos a favor del nacionalismo cristiano] de Stephen Wolfe.) Esta idea especial del pacto de la gracia común es utilizada por los kuyperianos junto con la otra idea general de la gracia común, sin que se note la diferencia.

Hombre natural

Teniendo en mente la enseñanza de Van Til sobre el estado del hombre y la naturaleza de su conocimiento meramente como criatura, y observando que el relato de Van Til al respecto es contradictorio, ahora podemos evaluar lo que Jaros ha descubierto sobre la enseñanza de Van Til acerca del hombre natural (no regenerado) y lo que puede saber y creer. Debemos tener presente una pregunta que tal vez no pueda responderse basándonos en lo que dice Van Til. ¿Cuánto del problema de la incapacidad de conocer y creer se debe a la condición de la naturaleza caída del hombre natural, cuánto se debe a la naturaleza finita y dependiente del hombre, y cuánto se debe a ambas y, por lo tanto, está doblemente determinado? Al decir la naturaleza finita *y dependiente del hombre*, tengo en mente que el hombre no es sólo una criatura limitada, sino que ha sido creado dentro de un sistema cósmico y noético particular que tiene su forma particular de funcionar debido a su diseño, y que Van Til concibe como que de alguna manera por acción divina deriva el conocimiento analógicamente de lo que existe absolutamente en Dios.

"De alguna manera" indica que Van Til se enfrentaba a una elección. Podía intentar explicar realmente el conocimiento humano, pero al hacerlo se embarcaría en la creación de una filosofía sustantiva a la que su apologética estaría vinculada para siempre. Entonces tendría que enfrentarse a todas las objeciones habituales que se hacen a cualquier sistema filosófico. La otra opción era que Van Til dejara su apologética incompleta y sin explicación a este respecto.

Con las observaciones iniciales de Jaros sobre el método de Van Til entramos en el meollo de la cuestión. Señala que Van Til dice "La revelación de Dios al hombre en el universo creado es clara. Por lo tanto, los hombres no pueden evitar conocer a Dios". Esto es efectivamente lo que dice Van Til, sin embargo es también lo que niega cuando dice que todo lo que está a disposición del hombre son analogías,

y éstas no pueden apoyar un sistema deductivo. La conclusión que Jaros afirma "Como tal, no necesitan evidencia para saber que Dios existe"[29] es de hecho lo que Van Til dice, y que yo sepa, nunca niega. Jaros continúa, apoyándose de nuevo en una clara cita de Van Til, para afirmar que "la rebelión del hombre no es, por tanto, intelectual, sino ética."

El problema que Van Til tuvo que resolver, sin embargo, como se ha mostrado en la sección anterior, es cómo transformar el problema metafísico de Dooyeweerd en un problema ético. En efecto, Van Til afirma que el problema no es intelectual sino ético, pero también sostiene como punto central que los actos intelectuales *son* actos éticos.[30] Jaros señala que hay una consecuencia intelectual, que, en palabras de Van Til "Es por lo tanto imposible apelar a la naturaleza intelectual y moral de los hombres, *ya como los hombres mismos interpretan esta naturaleza"* y "que cuando ambas partes, el creyente y el no creyente, son epistemológicamente autoconscientes y como tales comprometidos en la empresa interpretativa, no puede decirse que tengan ningún hecho en común."[31] Parte de ser un no creyente es sostener puntos de vista falsos, y este es especialmente el caso, para Van Til, en el nivel fundamental y son puntos de vista que implican la independencia del hombre de Dios. Este nivel fundamental es entonces el punto de partida de su pensamiento. Sostener tales puntos de vista falsos sobre la independencia como premisa o punto de partida del pensamiento es lo que Van Til llamará autonomía. Este compromiso con un punto de partida falso es al mismo tiempo intelectual, porque es falso, y ético, porque es un compromiso con respecto a (contra) la autoridad de Dios.

[29] Jaros, *Sin Excusa*, pág.35. Su cita de Van Til es de *Common Grace and the Gospel*, ed. K. Scott Oliphint, 2nd ed. (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2015) pág.186.

[30] Sin embargo, hay diferentes maneras de interpretar este aspecto ético. Véase la discusión de la propuesta de Stephen N. Williams de que las teorías epistémicas modernas tienen una motivación ética en *Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity* (Cambridge: James Clarke & Co., 2021) frente a la idea de la escuela de Van Til de que la epistemología es intrínsecamente ética en esencia en Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, págs.119-121.

[31] Jaros, *Sin Excusa*, pág.36, citando a Cornelius Van Til, *Christian Apologetics*, ed. William Edgar, 2 ed. (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007, pág.103, y "Common Grace-I", Westminster Theological Journal I, nº 1 (noviembre de 1945), pág.103, y "Common Grace-I", Westminster Theological Journal I, n.º 1 (noviembre de 1945) pág.43.

Van Til también está comprometido con una especie de holismo tal que las creencias fundacionales tiñen todas las creencias de la estructura que se construye sobre ellas. Nunca se aclara cómo es esto. Creo que está en juego una teoría coherentista del significado, pero que, en la mente de Van Til, nunca está separada del estado del hombre natural y de su compromiso fundamental con la autonomía. Esta unión de lo intelectual y lo ético surgirá siempre en el pensamiento de Van Til para enturbiar su argumentación sobre estos puntos, porque Van Til no quiere aclarar la distinción entre los aspectos éticos y epistémicos.

Van Til asocia el conocimiento a un sistema. Esto explica parte de lo que dice que el hombre natural debe y no puede hacer.

> Sobre la base no cristiana, se supone que el hombre es el punto de referencia final en la predicación. Por lo tanto, el hombre tendrá que buscar un sistema para sí mismo que relacione todos los hechos de su entorno entre sí de tal manera que le permita ver todas las relaciones que existen entre ellos. En otras palabras, el sistema que el no cristiano tiene que buscar por su cuenta es uno en el que él mismo ocupe virtualmente el lugar que Dios ocupa en la teología cristiana. En resumen, el hombre debe ser virtualmente omnisciente. Debe reducir virtualmente los hechos que se le presentan a relaciones lógicas; la "cosa" de cada cosa debe renunciar a su individualidad para que pueda ser conocida; para ser conocida, una cosa o un hecho debe ser totalmente conocido por el hombre.[32]

Esto parece significar que el conocimiento es un sistema, y que el significado de cada cosa son sus relaciones dentro del sistema. Para que el hombre pueda hacer tal sistema, debe reducir todas las cosas en él a universales, de modo que puedan establecerse sus relaciones y, por tanto, su significado, pero entonces pierden su individualidad. Esto parece depender de ideas del idealismo.

A continuación, Jaros cita a Van Til sobre cómo, incluso para el hombre natural, la revelación de Dios en la naturaleza es suficiente para que sepa que no tiene excusa. Esta revelación en la naturaleza incluye al hombre mismo y su conocimiento innato de Dios. Como el hombre ya conoce la verdad de que Dios existe y de que es culpable ante Dios, la apologética no necesita demostrarlo para apelar a este conocimiento. Sin embargo, el alcance de lo que Van Til piensa que el

[32] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Seminary syllabus, 1954), pág.4.

hombre conoce innatamente nunca está claro, por lo que puedo decir. Tampoco fue coherente sobre el tema. Hay un par de afirmaciones que Jaros considera contradictorias.

Jaros relaciona esto con las pruebas teístas, citando la objeción de Van Til de que no van lo suficientemente lejos, y sólo prueban que el Dios de Aristóteles existe. Pero si el hombre ya sabe que es culpable ante Dios, sabe más de lo que demuestran estas pruebas teístas. Entonces, ¿cuál es el punto de partida de estas pruebas teístas? ¿Es el conocimiento innato del hombre, o es lo que puede hacerse a partir de las premisas del pensamiento autónomo, y en ese caso ¿cómo piensa Van Til que las pruebas llegan tan lejos? No parece tener sentido mencionarlas, salvo, tal vez, como una afirmación hipotética de que aunque las pruebas fueran válidas, no probarían lo suficiente.

Jaros pregunta entonces "cómo puede ser verdad tanto que todos los hombres conocen a Dios como que algunos hombres no conocen a Dios" e indica la distinción entre los hombres que piensan basándose en su conocimiento innato en lugar de interpretar el mundo a través de "primeros principios adoptados" bajo los cuales "no tiene nada en común con el creyente".[33] "Quizá sea el caso", sugiere Jaros, "que el no creyente sufre de autoengaño".

Esta es la misma explicación que Greg Bahnsen dio para esta disparidad de conocimientos. Bahnsen hizo su tesis doctoral sobre el tema del autoengaño como preparación para esta explicación. Respondiendo al problema, desarrolló su teoría del doble conocimiento. Ésta consiste esencialmente en que el hombre tiene dos sistemas de conocimiento diferentes, cada uno con sus propios presuposiciones, mantenidos al mismo tiempo. Evidentemente, Bahnsen pensaba que Van Til no había respondido claramente a la cuestión. Bahnsen trató también de explicar qué tipo de apelación puede hacerse propiamente a cada tipo de conocimiento. No creo que Bahnsen fuera capaz de llevar a cabo la distinción con éxito.[34] Según Jaros, "si los hombres naturales, en su inconsistencia, tienen puntos en común con los creyentes, entonces se podría argumentar que los creyentes pueden y deben utilizar esos puntos de contacto para atraer a los hombres a abrazar la verdad".[35] Podría expresarse de forma aún más contundente. Si el

[33] Jaros, *Sin Excusa*, pág.41. Cita a Van Til, *Common Grace*, págs.186, 187.

[34] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, sección sobre El doble conocimiento, págs.197-208.

[35] Jaros, *Sin Excusa*, pág.41.

evangelismo apela al conocimiento innato (que como innato es también conocimiento común) ¿por qué no puede la apologética basarse en él?

Parece haber tres respuestas a esto en Bahnsen. En primer lugar, si apelamos a lo que el hombre natural está dispuesto a reconocer, estamos apelando a su estructura de creencias autónoma, es decir, rebelde. Con ello nos unimos a su rebelión epistémica contra Dios. Esto es lo contrario de lo que debemos hacer, que es exponer esta rebelión pecaminosa como la causa de sus problemas intelectuales. En segundo lugar, apelar a él con argumentos basados en sus creencias es pedirle que sea juez de estas cuestiones, afirmando de hecho también su postura de rebelión autónoma. La tercera respuesta es pragmática. Si el hombre natural ve que el argumento se le va de las manos, renegará de las premisas en la medida en que sea necesario y se replegará a una nueva postura.

Sin embargo, estas respuestas son espurias. Si se apela a una verdad que forma parte del conocimiento innato, se apela a una verdad conocida, no al apoyo de que pueda gozar en el sistema de creencias del hombre natural. La segunda razón, que haríamos juez al razonamiento autónomo del hombre, se basa en la variedad de significados que tiene la palabra "juzgar". Podría significar "considerar que" y no implicar la idea de una decisión autoritaria.

La tercera razón es interesante en otro sentido. Para Francis Schaeffer, el hecho de que la persona se retracte de su posición es una razón para argumentar desde posiciones comunes. Este argumento obliga a tomar una decisión. ¿Estará de acuerdo el hombre natural en que sus creencias conducen al punto de vista cristiano, y por tanto adoptará el punto de vista cristiano, o concluirá que su sistema de creencias es erróneo, y se retirará de parte de él? Para Schaeffer, forzar al no creyente a abandonar sus creencias comunes era una forma de demostrar lo inadecuado del sistema de creencias no cristiano. Schaeffer también pensaba que la vida en este mundo requería algunas creencias comunes, por lo que en algún momento se convertiría en una cuestión existencial para el no creyente.

Incapacidad

Jaros plantea a continuación el tema de la incapacidad del hombre natural. Las teologías reformadas tradicionales enseñaban la incapacidad del hombre natural para llegar a la fe salvadora, pero "Van Til aplica la doctrina de la incapacidad no sólo al conocimiento salvífico

de Dios, sino incluso al conocimiento natural".[36] Debe reconocerse enseguida que hay una inevitabilidad en esta distinción porque todos los hombres tienen un conocimiento de Dios, pero sólo algunos tienen fe salvífica. Así que estos dos tipos de conocimiento deben funcionar de manera diferente. ¿Cuál es la diferencia? No es, en la mente de personas como Van Til, que sólo algunos reciben la gracia, ya que él sostenía que todos los hombres reciben una gracia común, que los refrena del mal y los capacita para hacer el bien cívico. Sin embargo, se opone a una noción como la de la gracia preveniente metodista que elimina la incapacidad de creer salvíficamente. Para el punto de vista reformado, el conocimiento innato y el conocimiento salvífico se asemejan de una manera diferente, es decir, son irresistibles. El conocimiento innato lo poseen todos, lo quieran o no, y el conocimiento salvífico es irresistible cuando llega, aunque no llega a todos.

Jaros propone su propia distinción. Hay otro tipo de conocimiento, que para Van Til está bloqueado por la incapacidad, que es el conocimiento inferencial desde la revelación natural a las verdades sobre Dios. Puede citar a Van Til en el sentido de que el hombre natural no tiene conocimiento de este tipo inferencial. ¿Hay alguna razón, sin embargo, por la que el conocimiento innato no pueda incluir inferencias, el conocimiento de las relaciones lógicas entre ciertas cosas? Que el hombre tenga un conocimiento innato irresistible de Dios combinado con la incapacidad de tener un conocimiento inferencial de Dios parece una situación muy extraña, y no podemos evitar sentir que Jaros está sobre algún problema en el pensamiento de Van Til. Podemos ver por qué Bahnsen se alejó de esto para postular dos sistemas de conocimiento, pero permitiendo que cada uno tenga sus propias relaciones inferenciales internas.[37]

Jaros advierte la inferencia inválida de que "sólo porque el hombre rechaza su condición de portador de la imagen de Dios, es incapaz de utilizar esas funciones dadas por Dios para razonar con nosotros

[36] Jaros, *Sin Excusa*, pág.43.

[37] Bahnsen exige que cada sistema de conocimiento, para ser un sistema, tenga sus propios presuposiciones. Pero también exige que el conocimiento de Dios tenga la presuposición cristiana. La presuposición cristiana, sin embargo, incluye el testimonio del Espíritu Santo al corazón regenerado. Así, la teoría del doble conocimiento de Bahnsen acaba implicando que ¡todo el mundo es regenerado! Claramente, Bahnsen, que no vio esta implicación, ha ido demasiado lejos con su desarrollo de la epistemología del conocimiento innato de Dios. Véase Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, pág.201..

sobre su *telos*…". El autoengaño del incrédulo en un punto no es motivo suficiente para concluir que no puede razonar con precisión o percibir verdades morales".[38] Una vez más, podemos ver por qué Bahnsen optó por dos sistemas de creencias simultáneos pero cerrados, para mantener estas posiciones.

A medida que Jaros continúa su argumentación, se hace evidente que no tomará en serio el holismo que forma parte de la visión del conocimiento de Van Til. Jaros dice que "la visión que el hombre natural tiene de sí mismo podría ser parcialmente correcta y parcialmente incorrecta". Por inverosímil que parezca, Van Til pensaba que todas las creencias estaban condicionadas por la presuposición. (Esta es otra razón por la que Bahnsen tuvo que plantear dos sistemas de creencias, con diferentes presuposiciones y lógicas.) Entonces Jaros argumenta: "Si la rebelión del incrédulo es estricta y exclusivamente una elección ética, ¿qué función cumple la apologética?" Sin embargo, a pesar de las observaciones en sentido contrario, la teoría de Van Til fusiona inevitablemente lo ético y lo intelectual. Esto es lo que genera las contradicciones que resultan evidentes para los críticos. Jaros cita a Van Til, que al "encontrar el punto de contacto en el sentido de deidad del hombre que yace debajo de su propia concepción de la autoconciencia como última podemos ser a la vez fieles a la Escritura y *eficaces en el razonamiento* con el hombre natural".[39] Jaros aduce dos afirmaciones contradictorias de Van Til.

1) Es ineficaz apelar al hombre natural sobre la base de la *imago dei* y al hombre como infractor de la ley.

2) Es eficaz apelar al hombre natural sobre la base de la *imago dei* y del hombre como transgresor de la ley.

Pero tal como hemos desarrollado el argumento, lo que Van Til niega y luego afirma es que es ineficaz razonar con el hombre natural sobre la base de la *imago dei* y del hombre como transgresor de la ley, pero es posible apelar al conocimiento innato del hombre. La contradicción está en el equívoco de Van Til sobre la capacidad del hombre natural para razonar desde el conocimiento innato de Dios hasta las verdades sobre Dios. Como también hemos notado, Bahnsen reconoce implícitamente esto al hacer que el conocimiento innato y las creencias declaradas del hombre natural sean dos sistemas presuposi-

[38] Jaros, *Without Excuse*, pág.45.

[39] Jaros, *Without Excuse*, pág.47 Cita de Van Til, *Christian Apologetics*, pág.121.

cionales, con sus propias relaciones lógicas internas, e incluso lógicas diferentes. Lo que Bahnsen niega entonces es la posibilidad de un razonamiento trascosmovisional. Por inverosímil que sea psicológicamente la solución de Bahnsen, resuelve la incoherencia de Van Til en este punto.

Jaros observa a continuación que el punto de vista de Van Til implicaría que no hay personas no regeneradas perfectamente coherentes. Esta es la razón por la que Van Til piensa que su argumento trascendental funciona. A partir de su tesis doctoral de 1927 sostuvo que los sistemas no cristianos son falsificados por algún tipo de incoherencia. Al explicarlo, sin embargo, Jaros olvida la distinción entre conocimiento innato y conocimiento por inferencia a partir de la revelación general. A su confusión contribuyen, sin embargo, las afirmaciones fuertes y débiles de Van Til sobre el contenido de la revelación general en comparación con las Escrituras. La versión fuerte es que la diferencia está en la fuerza con la que brillan, signifique eso lo que signifique, y que sólo la Escritura habla de la gracia, minimizando la diferencia de contenido.[40]

Todo esto lleva a Jaros a concluir que "si todas las personas no regeneradas conocen a Dios… y son inconsistentes en sus cosmovisiones, entonces crean inconsistentemente cosmovisiones inconsistentes… y entonces *podemos razonar* con ellos sobre sus modelos".[41] Este es precisamente el punto de la apologética de Francis Schaeffer. David R. Leigh dice que, basándose en los viejos materiales de los cursos de Van Til conservados en los archivos del Seminario de Westminster, Van Til enseñó el punto de vista de Schaeffer en la época en que Schaeffer era estudiante.[42] Podríamos entonces esperar encontrar una inconsistencia en los escritos de Van Til basados en cuando los escribió, y desconcertarnos en cuanto a qué hizo que Van Til cambiara de opinión.

Al final, esto es demasiado para Jaros. Insiste: "Los humanos no regenerados pueden conocer la realidad y conocerla verdaderamente, aunque no logren comprenderla en su totalidad. Van Til afirma que la rebelión es meramente ética, pero hemos aportado pruebas de que Van Til cree que también hay un componente metafísico en las opera-

[40] Van Til, "Nature and Scripture", pág.269.

[41] Jaros, *Without Excuse*, pág.43.

[42] David R. Leigh, *How to Defend the Faith: The Methods of Francis A. Schaeffer & Cornelius Van Til* (Fox River Grove, Ill.: Leighist & Gratefull Pressless Press, 2012).

ciones mentales del hombre natural."[43] Jaros tiene toda la razón al concluir que se trata de cuestiones primordiales. En la primera consideración, la negación de que los no regenerados conozcan alguna verdad sobre la realidad (basada en sus presuposiciones) siempre ha impedido que muchas personas acepten el presuposicionalismo una vez que se dan cuenta de las implicaciones para la explicación de la creencia. Sin embargo, a medida que avanzan las perspectivas posmodernas y el wokismo, esto debería ser menos así. Por su parte, los partidarios del cristianismo posmoderno ven la misma situación. James K. A. Smith afirma: "Ya vemos el mundo a través de la lente de un marco interpretativo regido por creencias últimas. Podríamos decir que ya vemos el mundo a través de una cosmovisión. Y parte de la afirmación de Derrida, muy parecida a la de apologistas presuposicionales como Schaeffer y Van Til, es que esto es así para todos." "En cierto modo, Derrida ha llevado a la cultura más amplia a apreciar lo que pensadores cristianos como Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til y Francis Schaeffer han estado diciendo durante mucho tiempo; que nuestras presuposiciones en última instancia religiosas gobiernan nuestra comprensión del mundo." "Lo que caracteriza a la condición postmoderna, por tanto, no es un rechazo de los grandes relatos en términos de alcance o en el sentido de pretensiones épicas, sino más bien un desvelamiento del hecho de que todo conocimiento está enraizado en alguna narrativa o mito –una intuición hecha anteriormente por Schaeffer y Van Til."[44] ¿Eran los presuposicionalistas posmodernos adelantados a su tiempo? La segunda afirmación, que hay tanto un componente metafísico como ético en las operaciones mentales del hombre natural, es un aspecto central del punto de vista de Van Til, y la clave para entenderlo. Que a veces hablara de otra manera es su propio error retórico al enfatizar una distinción secundaria.

Jaros concluye con algunas observaciones señalando las distinciones entre Calvino y Van Til y la similitud con Kuyper a pesar del objetivo de Van Til de encontrar una tercera vía.

[43] Jaros, *Sin excusa*, pág.49.

[44] James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006) págs.54, 55, 69.

La Autonomía: No creer es creer mejor

El título del ensayo de John DePoe "El lugar de la razón humana autónoma y la lógica en la teología" sugiere que él piensa que la teología debería hacerse, al menos en parte, desde la perspectiva de la incredulidad. ¿Es ese realmente el ideal de DePoe o tiene alguna otra noción de autonomía que quiere desarrollar? Comienza con algunas afirmaciones preliminares.

> ¿Debe un apologista presentar pruebas a favor del cristianismo para hacer cambiar de opinión a los incrédulos? Las respuestas opuestas a este tema dividen a los presuposicionalistas y a los apologistas clásicos (también denominados "evidencialistas" a lo largo de este capítulo). Los presuposicionalistas normalmente rechazan la posibilidad de que el hombre en su estado caído pueda usar la razón apropiadamente para descubrir el conocimiento de Dios. Los apologistas clásicos creen que es posible que los incrédulos descubran verdades sobre Dios mediante un razonamiento sólido aplicado a una colección de pruebas o hechos.[1]

"Apropiadamente": ¿Afirman entonces los presuposicionalistas que los incrédulos pueden descubrir verdades sobre Dios cuando usan la razón de forma inapropiada? ¿Se refiere DePoe a lo que los presuposicionalistas consideran apropiado o a lo que él considera apropiado? Los presuposicionalistas dicen que el hombre tiene un conocimiento innato de Dios. ¿Es el conocimiento innato un uso de la razón? ¿Es ello un uso "apropiado" de la razón? Los presuposicionalistas dicen que el hombre puede usar su razón aplicada a una colección de hechos para falsificar una visión del mundo, y así eliminar falsas alternativas de creencia. ¿Es éste un uso "apropiado" de la razón?

Pero consideremos la posición tradicional que ofrece en contraste; el descubrimiento de verdades sobre Dios a través de un razonamiento sólido aplicado a una colección de hechos. ¿Se trata de una razón deductiva? ¿O se trata de una inducción probabilística?

[1] John M. DePoe, "III: The Place of Autonomous Human Reason and Logic in Theology", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines. (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020) pág.53.

¿"Descubrir" significa que estas verdades son novedosas, o se refiere al descubrimiento de que estas ideas son realmente verdades? ¿Son todos estos, o sólo algunos, usos apropiados de la razón?

Quizá lo entendamos mejor citando la opinión que rechaza.

> Debido a que los efectos noéticos del pecado han corrompido el pensamiento humano, no sólo los seres humanos ya no son capaces de buscar y encontrar a Dios racionalmente, afirman los presuposicionalistas, sino que es una afrenta moral para la razón humana juzgar si el Dios trino existe o si la Biblia es la palabra de Dios.

La que rechazan los presuposicionalistas es que los seres humanos son capaces de "buscar y encontrar racionalmente a Dios", no sólo de descubrir verdades sobre Dios. Considera que la alternativa al presuposicionalismo es el arminianismo en toda regla.[2] También está la objeción de que los seres humanos juzguen si Dios existe o si la Biblia es la palabra de Dios. "En otras palabras, los presuposicionalistas creen que permitir que la razón humana sopese la evidencia para determinar si la Biblia es la Palabra de Dios es colocar la razón del hombre como una autoridad sobre Dios y Su Palabra". Vimos un ejemplo de esto cuando M. Dan Kemp, en el primer ensayo de *Sin Excusa*, muestra que, sobre la base de su punto de vista tomista, la Escritura no puede ser el primer principio del conocimiento, y que deriva autoridad de lo que son los primeros principios en la mente del hombre.

LA VISIÓN NEOCALVINISTA DE LA AUTONOMÍA

Antes de examinar la defensa de DePoe de la autonomía, debemos entender lo que los presuposicionalistas entienden por autonomía, ya que DePoe se representa a sí mismo como rechazando ese punto de vista presuposicionalista. Esto resulta no ser un asunto sencillo, ya que la idea de autonomía que DePoe encuentra en el presuposicionalismo es un desarrollo de una línea de pensamiento que se remonta a fuentes anteriores al neocalvinismo y recibe diferentes interpretaciones dentro del neocalvinismo antes de asumir su forma tardía en Van Til y Bahnsen, los dos pensadores que DePoe tiene principalmente en mente. Cada una de estas etapas de desarrollo tiene su propia forma de explicar la razón autónoma. Podrían descartarse como irrelevantes para el argumento actual, si no fuera porque las primeras interpretaciones tienen una forma de aferrarse al uso de los presuposicionalis-

[2] DePoe, *Sin Excusa*, pág.54.

tas contemporáneos. Describiremos, pues, los puntos de vista de algunos proto-presuposicionalistas.

Franz Xaver von Baader sobre la autonomía

Franz Von Baader (1765-1841) fue un profesor católico romano de la Universidad de Múnich. Sin embargo, ejerció una gran influencia en la formación y el desarrollo del neocalvinismo holandés. La influencia ha sido rastreada en detalle por J. Glenn Friesen, especialmente en cómo sus ideas se formalizan en la filosofía de Herman Dooyeweerd.[3] Joris Geldhof resume el planteamiento general de Baader.

> En lugar de una metafísica estrictamente subjetivista y racionalmente construida, Baader desarrolla una cosmovisión integralmente personalista y relacionista. Sólo este enfoque, argumenta, puede ser verdaderamente fiel al cristianismo. De hecho, debido a su profunda fe y convicción cristianas, Baader se sintió obligado a impugnar todos los sistemas de pensamiento que dan lugar a conclusiones contrarias al cristianismo. En consecuencia, Descartes y el cartesianismo representan una teoría unilateral del conocimiento que no deja espacio para la receptividad que presupone toda fe, ni para la interconexión del ser humano y Dios que precede estructuralmente a todo intento de obtener conocimiento.[4]

Lo más importante es observar que se trata de una relación que precede *estructuralmente* a todo intento de adquirir conocimiento. Más que considerar la naturaleza de la razón o de la lógica, Baader piensa que la situación del pensador es la clave para entenderlo. Es decir, se trata de dónde se encuentra estructuralmente el conocedor en relación con su fuente de conocimiento.

Rechaza el método de la duda sistemática de Descartes como punto de partida correcto, y "aspira a una certeza trascendente absoluta anterior a cualquier esfuerzo humano de comprensión (o duda). En consecuencia, aboga por una certeza inquebrantable de la creencia con un significado y una relevancia epistemológicos innegables." "El ser humano se realiza siempre en una realidad absolutamente anterior: Dios". Pensar es estar abierto a esta realidad y trabajar con ella.

[3] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021).

[4] Joris Geldhof, "Cogitor Ergo Sum": On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes", *Modern Theology*, 21:2, abril de 2005, pág.239.

El conocimiento humano es participación en un conocimiento superior. "El sujeto humano no se conoce verdaderamente a sí mismo ni a ninguna otra cosa 'si no se conoce a sí mismo [como] conocido por Dios, cuyo ser conocido es realmente el fundamento y presupuesto de todo conocer'".[5] No comprender esta situación es no comprender lo que es el conocimiento.

Sobre esta base, Baader se opone a la idea opuesta del conocer.

> Desde que Cartesius apareció en la filosofía con el cogito ergo sum […], ha prevalecido la opinión de que las personas humanas, en su autoafirmación o autoconfirmación interior, están absolutamente solas, y que, como seres libres, simplemente son y siguen siendo libres –en consecuencia, que su primera tarea es conocerse a sí mismas como seres de y para sí mismas y, sobre la base de este conocimiento, por así decirlo, juzgar a cualquier otro ser, por ejemplo, a Dios.[6]

Baader compara lo que Descartes hizo en epistemología y metafísica con ese mismo cambio que Kant llevó a cabo en filosofía moral. Geldhof explica:

> En lugar de un sujeto obediente, pasó a ocupar un lugar central un individuo seguro de sí mismo que reivindicaba su autonomía moral". Sin embargo, el concepto de autonomía con el que trabajan los filósofos modernos –sobre todo después de Kant y en continuidad con el cartesianismo– es erróneo. Da la impresión de que los seres humanos son, en última instancia, los dueños de sus propios destinos, o que las elecciones del libre albedrío son los logros más altos de la libertad. … Frente al principio de la autonomía moderna, Baader propone un principio de autoridad.[7]

Baader se opuso a la forma en que Descartes utilizaba a Dios para garantizar el conocimiento y denunció el tipo de pruebas de la existencia de Dios que utilizaba Descartes.

> Contra todas aquellas teorías del conocimiento que niegan fundamentalmente a Dios, [y] que permiten que las personas sean conscientes de sí mismas y completas antes de alcanzar el conocimiento de Dios, afirmamos que las personas conocen a Dios, no porque y cuando lo

[5] Geldhof, "Cogitor", págs.240, 241. Citando a Baader, *Vorlesungen über speculative Dogmatick*, 1, Vol. VIII, pág.110.

[6] Franz von Baader, *Vorlesungen über speculative Dogmatick*, 4, Vol. IX, pág.33, citado en Geldhof, "Cogitor", pág.242.

[7] Geldhof, "Cogitor", págs.242, 243.

> deseen, sino porque y cuando Dios permite y ordena que se le conozca y se le proclame como conocido.[8]

Geldhof añade: "Según Baader, a un nivel más profundo, ya existe una negación de Dios en los deseos o esfuerzos humanos por demostrar su existencia."[9]

Según Ronald Pietsch, el principio de conocimiento de Baader "expresa el principio de la inmanencia de todas las cosas en Dios en el nivel de la conciencia". La conciencia debe conocerse a sí misma en su propia condición de ser dependiente de otra conciencia.

> Al reflexionar más detenidamente sobre las condiciones de la conciencia, se llega a saber que la conciencia finita se conoce a sí misma como la conciencia de una persona que no se engendra a sí misma, y tampoco se conoce a sí misma sola. La conciencia finita se conoce a sí misma como engendrada y sostenida por otro espíritu. La conciencia finita conoce su "*Cogito* (yo pienso)" simultáneamente como un "*Cogitor* (yo estoy pensado)". … La conciencia finita se funda en una conciencia absoluta que es completamente independiente de la conciencia finita.[10]

Para Baader, el pensamiento autónomo es el pensamiento que no reconoce que todo pensamiento participa de Dios. La empresa de intentar demostrar la existencia de Dios presupone, por tanto, un pensamiento autónomo.

Este pensamiento autónomo da lugar a oposiciones bipolares a través de una "lógica de división". Estas incluyen "materia y Dios, razón y creencia, mente y cuerpo, 'res cogitans' y 'res extensa'". A esto Baader opuso una "cosmovisión cristiana abarcadora, integral y holística".[11] En esto, podemos ver un elemento que se convirtió en parte del análisis motivo fundamental del pensamiento autónomo utilizado por Dooyeweerd, Van Til y Bahnsen.

Predecesores holandeses del neocalvinismo

Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) fue uno de los fundadores de la teología ética en los Países Bajos. Enseñó teología en la Universidad de Leiden. De la Saussaye tenía una visión de la razón

[8] Baader, , 4, Vol. IX, pág.112, citado en Geldhof, "Cogitor", pág.244.

[9] Geldhof, "Cogitor", págs.244.

[10] Ronald Pietsch, "Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A Brief Overview", *Sophia Perennis*, Vol. 2, nº 2, primavera de 2020, pág.21, 22.

[11] Geldhof, "Cogitor", págs.245.

similar a la de Baader en el sentido de que se oponía a la "razón abstracta" porque estaba "separada de las restantes facultades y se presentaba como rectora de todas las facultades".[12] De nuevo, se trata de una crítica estructural, en la que la razón ocupa un lugar equivocado en el pensamiento y en las facultades del conocedor.

J. H. Gunning, Jr. (1829-1905), amigo de Groen van Prinsterer, que conoció a Kuyper y mantuvo correspondencia con él, también estuvo asociado a la teología ética. Fue importante sobre todo como transmisor del pensamiento de Baader a Kuyper. Aunque se refirió a la idea de una cosmovisión cristiana determinada por la dirección espiritual de la persona, sus propias influencias fueron principalmente una visión dinámica de la naturaleza de Dios e ideas sobre el lugar y el propósito del hombre en la creación temporal.

Abraham Kuyper

Se puede pensar en Kuyper como una pausa en el avance de la idea estructural sobre la naturaleza del pensamiento autónomo. A Abraham Kuyper le preocupaba la defensa de la teología ortodoxa como derivada de las Escrituras. Esto lo puso en desacuerdo con la escuela ética de teología que buscaba una raíz en la experiencia cristiana. Este deseo de defender una teología deductiva y sistemática lleva a Friesen, siguiendo a Dooyeweerd, a acusar a Kuyper de dedicarse él mismo al pensamiento autónomo. ¿Cómo es posible que Kuyper, conocido por su oposición a la apologética tradicional, fuera visto desde dentro de la filosofía neocalvinista como un practicante del pensamiento autónomo? Existe una creciente diferencia dentro del neocalvinismo sobre lo que se entiende por pensamiento autónomo.

Herman Dooyeweerd

El camino más corto para comprender las teorías de Dooyeweerd pasa por Kant. Kant había propuesto una solución al problema de cómo el hombre conoce un mundo que es distinto de él sugiriendo que el conocimiento del mundo de nuestra experiencia es construido por la mente de acuerdo con sus propios principios. El hombre conoce este mundo de la experiencia porque sus características son las mismas que las características de su propia mente. Como ésta es la manera que tiene la mente de representar las cosas en sí mismas, si realmente es una representación de ellas la mente debe partir de algún tipo de

[12] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág.59.

acceso o intuición de las cosas en sí mismas, pero esto es algo que la experiencia no nos puede decir, ya que estamos limitados a las representaciones de la mente según sus propias categorías. En cuanto al mundo trascendente de Dios, es algo que concluimos que existe como aplicación de la razón práctica a través de un argumento trascendental, que Dios y los valores deben existir como razón de la moral en la vida práctica.

Dooyeweerd propuso una solución a la división del conocimiento según Kant. Para Dooyeweerd la realidad se divide en tres partes. Está lo eterno que es Dios, está lo supratemporal y está el tiempo cósmico o temporal. Este tiempo cósmico es el mundo de la experiencia fenoménica en el sentido de Kant. El supratemporal, sin embargo, es la verdadera sede del yo humano. Así, la naturaleza humana abarca el mundo supratemporal y el mundo temporal de la experiencia cósmica. En lugar de las cosas en sí que no pueden ser conocidas por estar fuera de las categorías mentales, existe la experiencia supratemporal, donde el hombre tiene el origen de su experiencia, que es una experiencia intuitiva unitaria. Esta experiencia se expresa en lo temporal como la luz que pasa por un prisma y se refracta en muchos colores. La experiencia temporal se divide en diferentes modalidades, que tienen cada una su propia estructura-ley que no es válida en otras modalidades o en lo supratemporal, aunque la estructura se origina de un núcleo en lo supratemporal. En la experiencia temporal, los objetos son estructuras de identidad. Éstas, sin embargo, no tienen existencia independiente de la experiencia humana.

El hombre, en el modelo de Dooyeweerd, tiene conocimiento tanto de lo supratemporal como de lo fenoménico (cósmico, temporal). Pero la división no es ahora entre lo desconocido y lo conocido, como en Kant, sino entre dos tipos de conocimiento: la intuición supratemporal y las modalidades temporales. Del mismo modo que el hombre se expresa desde lo supratemporal hacia lo temporal, así Dios se expresa, y lo supratemporal y lo temporal se encuentran aguas abajo en esta expresión. Sin embargo, sólo Dios tiene Ser.

Debido a que las modalidades en la experiencia temporal son cada una una fragmentación del conocimiento intuitivo supratemporal original, cada una es aplicable sólo en su propia área. Empezar por una y convertirla en la explicación de todo es absolutizarla indebidamente, otorgándole un papel que no puede soportar. Este error es lo que Dooyeweerd denomina pensamiento autónomo. Es un desvarío estructural del conocimiento causado por partir de algo que en princi-

pio sólo explica un aspecto de la experiencia, y no explica nada sobre lo trascendente.

Los análisis de Dooyeweerd sobre los diferentes tipos de pensamiento autónomo se basan en las diferentes modalidades de experiencia de las que partía cada tipo de pensamiento y, de ese modo, absolutizaba las modalidades. Llamó a estos diferentes tipos de explicación, basados en puntos de partida, diferentes motivos fundamentales. Intentó dar a esta explicación un tinte religioso. En primer lugar, utilizó "religioso" y "supratemporal" como sinónimos, aunque no se tratara del ámbito eterno, divino. Además, dijo que el pensamiento autónomo estaba causado por un enraizamiento erróneo del yo en lo supratemporal basado en una alineación equivocada de la voluntad.

Dooyeweerd consideraba que la revelación ocurría en lo supratemporal, por lo que no era proposicional, ya que las proposiciones pertenecen a la modalidad lógica en el ámbito temporal. Además, una teología deducida de la Escritura y una teología hecha sistema eran usos de la modalidad temporal de lo lógico dentro de lo supratemporal, que era el pensamiento autónomo. Por eso acusó a Kuyper, y más tarde también a Van Til, de racionalismo y pensamiento autónomo. El término de Dooyeweerd para este tipo de pensamiento autónomo en teología era escolasticismo.

Cornelius Van Til

Van Til y Dooyeweerd eran prácticamente contemporáneos, y habían desarrollado sus ideas básicas antes de que ninguno de los dos publicara nada. Pero Van Til se había empapado del pensamiento de Kuyper durante su formación universitaria en el Calvin College, y a los diez años de terminar sus estudios de posgrado en la Universidad de Princeton en 1927, se convirtió en uno de los editores de *Philosophia Reformata*, la revista que promovía las ideas de Dooyeweerd.

Van Til, por tanto, era heredero tanto de la oposición de Kuyper a la apologética tradicional, principalmente a la luz de las ideas reformadas sobre la incapacidad humana (pero quizá también de la desesperación por el destino de los argumentos de la apologética tradicional en la filosofía y la cultura modernas), como de la idea de Dooyeweerd del pensamiento autónomo. Van Til adoptó el método motivos fundamentales de Dooyeweerd para analizar la filosofía según esta clasificación motivo fundamental del pensamiento autónomo.

Pero Van Til rechazó la categoría de lo supratemporal, y con ella el yo supratemporal que tenía acceso intuitivo a la realidad. Esto sig-

nificaba que, en el mundo del conocimiento, sólo existían el hombre y Dios en yuxtaposición. En lugar de una comprensión de la realidad supratemporal como lugar propio del hombre, sólo había Dios como absoluto e infinito por un lado, y el hombre como finito y dependiente por el otro. Además, Van Til necesitaba una nueva explicación para el pensamiento autónomo, pues ya no podía utilizar el modelo de Dooyeweerd de la expresión supratemporal en modalidades temporales para explicar el pensamiento autónomo como una dislocación del punto de partida dentro del modelo. La forma en que funcionaba la explicación del pensamiento autónomo en el análisis del motivo fundamental dependía del modelo de Dooyeweerd. Así que Van Til se quedó atascado con un nuevo modelo, una nueva definición del pensamiento autónomo, pero una dependencia de la estructura funcional del viejo modelo, para hacer el análisis motivo fundamental de la historia intelectual.

No es de extrañar que cuando Van Til intenta hacer malabarismos con todo esto, pueda expresarse de formas extrañas.

DEPOE SOBRE LA RAZÓN AUTÓNOMA

DePoe se refiere al uso que hacen Van Til y Bahnsen del término razón autónoma, pero no responde a la interpretación neocalvinista del término. Simplemente lo ignora. Hay una razón práctica para esto, sea o no la razón de DePoe, y es que, como acabamos de sugerir, la idea de razón autónoma en el presuposicionalismo tiene un doble origen en Kuyper y Dooyeweerd, y esto le da una complejidad en el uso presuposicionalista. En mi opinión, esto no puede ordenarse de forma coherente y dificulta el análisis.[13] No obstante, DePoe propone que "Para mostrar la plausibilidad de la posición de los apologistas clásicos, se examinará el uso de la razón humana autónoma en su relación con las enseñanzas de la Biblia, cómo su negación es autocontradictoria, y por qué es prácticamente ineludible en apologética."[14]

[13] Para una breve visión de los principios teosóficos pasando por el neocalvinismo y hasta su manifestación en Van Til y Bahnsen véase Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024). Para un análisis profundo del pensamiento de Dooyeweerd y sus fuentes, véase J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021).

[14] DePoe, *Sin Excusa*, pág.56.

Pero como DePoe no se refiere a la razón autónoma en el sentido neocalvinista, ni parece interesado en la definición presuposicionalista (por problemática que sea), será necesaria una distinción en la referencia. A la razón autónoma neocalvinista, con su caracterización estructural, la llamaré razón autónoma(N). Permitiré un sentido mucho más laxo de razón autónoma, es decir, razón independiente, que llamaré razón autónoma(I).

La teoría de la razón independiente no existía desde finales de la Antigüedad hasta finales de la Edad Media. Para el platonismo tardío, había formas que informaban la comprensión tanto de Dios (en forma platónica) como del hombre, además de ser modeladas o expresadas en el cosmos. Así pues, la razón del hombre no era independiente, ya que participaba de estas formas compartidas. En la Edad Media el pensamiento pasó a un modelo más aristotélico en la filosofía de Tomás de Aquino, pero es evidente que la dependencia del pensamiento humano es aún mayor y también la dependencia es de Dios. Para el Aquinate, las formas o arquetipos existen en Dios, y el hombre conoce las cualidades de las cosas por analogía con estas formas que son actuales en Dios. Se podría argumentar en este sentido que el pensamiento autónomo(I) es aún menos posible en un modelo tomista de lo que lo es para Van Til. Para ambos el conocimiento es solo de analogías de lo que está en Dios, pero para Van Til los limites del significado posibles en el sistema finito del conocedor y la corrupción por falsas presuposiciones entran como factores adicionales.

Para el nominalismo, el conocimiento es consecuencia de la acción de Dios en el mundo. Dios no está determinado por formas en sí mismo, y por tanto la acción de Dios en la creación y la providencia no está determinada por formas, pero el mundo no es en modo alguno independiente de Dios, ni conocido independientemente.

Sólo con el planteamiento de la Ilustración aparece el ateísmo práctico o real que hace de la razón autónoma(I) un rasgo de la filosofía. Por eso muchos señalan a Descartes como el causante.

La razón autónoma en la Biblia

Sin embargo, DePoe piensa que la razón autónoma(I) no sólo es posible, sino necesaria. Comienza su demostración con un gran número de ejemplos bíblicos. Algunos son decididamente extraños. Cita Isaías 44:7 "¿Y quien proclamará lo venidero, lo declarará, y lo pondrá en orden delante de mi, como hago yo …?" Esta pregunta retórica es tomada por DePoe como una sugerencia real para construir varias

propuestas de una entidad que podría rivalizar con dios y luego hacer una comparación considerada. Cuando los fariseos le piden a Jesús una señal, él les dice que no recibirán ninguna señal, excepto la señal de Jonás. Pero esa señal llega demasiado tarde, después de que no sólo le hayan rechazado, sino que le hayan crucificado. Luego están los de Berea, cuyo uso de la razón autónoma(I) resulta ser el examen de las Escrituras. Cita el Evangelio de Juan donde se dice que Jesús es la "luz verdadera que alumbra *a todos*". ¡Este es un texto clásico presuposicional de que el conocimiento viene de Dios y no es autónomo(I)!

En estos ejemplos falta cualquier indicación de que el uso de la razón defendido es autónomo(N) o autónomo(I) y no un uso de la razón de acuerdo con el modelo presuposicionalista. Más al punto DePoe dice, "No hay ninguna prohibición dada en la Escritura contra el uso del razonamiento humano, ya sea porque es ineficaz en el incrédulo o porque es inapropiado para los humanos hacer juicios intelectuales acerca de Dios y Su Palabra."[15] Greg Bahnsen's *Presuppositional Apologetics Stated and Defended* (Exposición y defensa de la apologética presuposicional)[16] de Greg Bahnsen tiene un capítulo en el que Bahnsen revisa material bíblico para mostrar que las Escrituras enseñan su punto de vista. DePoe no menciona esto, aunque ese es el material que debería haber estado refutando.

La razón autónoma es lógicamente necesaria

Su siguiente sección "Negar el razonamiento humano autónomo es autocontradictorio", seguramente es una novedad para todos los tomistas que escriben en *Sin Excusa*. Pero DePoe dice: "Sin el punto de partida adecuado, insisten los presuposicionalistas, la mente humana sin trabas no puede encontrar la verdad".[17] No, la afirmación presuposicionalista es que la mente humana *con trabas* no puede encontrar la verdad. La razón por la que se supone que negar la razón humana autónoma es autocontradictorio es que "uno debe emplear principios epistémicos y ejercer un discernimiento racional al rechazar la autonomía humana." ¿Y qué? DePoe tiene que demostrar que uno debe desplegar principios epistémicos autónomos y discernimiento racional autónomo al hacerlo. Tiene que mostrar que no se puede hacer con racionalidad presuposicional. Pero DePoe ni siquiera reconoce la

[15] DePoe, *Sin Excusa*, pág.59.

[16] Greg Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, ed. Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2010).

[17] DePoe, *Sin Excusa*, pág.59.

distinción y el desafío. Luego aduce un segundo problema. Si hemos de partir de la teología, ¿por qué la teología cristiana frente a la budista, musulmana o lo que sea? A esto responde el argumento trascendental, un argumento racional por cierto, pero él no lo menciona.

En su siguiente párrafo, DePoe llega a algo real. Él dice que bajo el modelo presuposicional:

> Los cristianos tendrán que leer la Biblia y estudiar teología sólida para establecer el punto de partida adecuado para el resto de su pensamiento. Pero para ello, los cristianos tendrán que basarse primero en principios epistémicos relacionados con la percepción sensorial, la memoria, el juicio racional y similares.[18]

DePoe afirma entonces, sin tratar de demostrarlo, que el tipo de razón que se requiere es la razón autónoma. Parece haber una idea en alguna parte de su mente de que la exploración de la Biblia y la teología debe comenzar desde un punto único y proceder en serie, y sólo entonces hay finalmente una presuposición disponible para que el presuposicionalista tenga conocimiento.

Lo que no tiene en cuenta es que, según el presuposicionalista, las personas tienen un conocimiento innato de Dios y de algunas otras cosas para empezar, 2) el presuposicionalismo implica aceptar un sistema, una cosmovisión como un todo (esto es especialmente claro en Bahnsen), 3) y que el sistema valida otras fuentes de conocimiento, como el empírico.

Sin embargo, que yo sepa, ninguna explicación presuposicional explica cómo funciona todo esto. Pero se puede ir más lejos. Leer la Biblia implica competencia lingüística: la capacidad de procesar la sintaxis del lenguaje, una visión de fondo del mundo, incluida la cultura, para poder asociar significados plausibles a las frases, de hecho, todas las habilidades que se enseñan en los cursos de exégesis y hermenéutica, así como en los de adquisición del lenguaje infantil. Los presuposicionalistas tendrían mucha más credibilidad si mostraran en sus propios términos cómo sucede todo esto.

DePoe aborda lo que denomina "Los límites prácticos de la razón humana". En primer lugar, afirma que "la razón autónoma ha desempeñado un papel importante en llevar a la gente al conocimiento de Dios y de Su Palabra." Aquí enumera varias personalidades que afirman haberse convertido mediante el examen de la evidencia, y dice que los presuposicionalistas deben negar estas historias de con-

[18] DePoe, *Sin Excusa*, pág.60.

versión. No creo que negar que estas personas den un relato correcto de sus conversiones sea un problema para los presuposicionalistas. El presuposicionalismo es sólo una de las muchas teorías que sostienen que las personas no tienen acceso a una autocomprensión completa. También hay varias teorías sobre la formación y el cambio de la imagen del mundo, según las cuales un conjunto de ideas puede desestabilizarse y sustituirse, que no concuerdan con el concepto evidencialista de adquisición de nuevas creencias. El presuposicionalismo tiene sus propias explicaciones de lo que ocurre, por ejemplo, la teoría del doble conocimiento de Bahnsen.[19]

En el párrafo siguiente, menciona por fin el argumento trascendental, según el cual "la cosmovisión secular del incrédulo es incoherente en algún aspecto importante, y por tanto debería abrazar la cosmovisión cristiana". Pero, ¿por qué "secular" cuando el argumento se dirige igualmente contra las cosmovisiones religiosas? Continúa diciendo que el argumento sigue estando dirigido a la razón del no creyente, y concluye: "En lugar de denunciar el razonamiento autónomo, toda la tarea de la apologética depende de él." De nuevo DePoe salta de la razón a la razón autónoma(I).

Aún así, se acerca a un problema real del argumento trascendental cuando menciona la cuestión de a qué razón se dirige. Si hay cosmovisiones posibles, {*a, b, c, d, ….*}, y eliminamos {*b, c, d, ….*}, eso deja *a*, como la única alternativa viable restante. Así que tenemos una situación en la forma de (1) *a* o {*b, c, d, ….*}, (2) no-{*b, c, d, ….*}, (3) por lo tanto *a*. Pero Bahnsen afirma que cada una de {*a, b, c, d, ….*} es un sistema presuposicional con su propia lógica interna. Pero, ¿cuál es el espacio lógico en el que se presenta el argumento trascendental y se comparan las cosmovisiones y se selecciona una? No es válido, por ejemplo, bajo la lógica intuicionista, que no incluye el principio del medio excluido. ¿El espacio lógico del argumento trascendental tiene presuposiciones? ¿Pueden establecerse, por ejemplo, mediante un argumento metatrascendental, que a su vez podría establecerse mediante un argumento metametatrascendental, y así sucesivamente? Algunos comentarios que Bahnsen hizo en conferencias populares sugieren que reconocía esta situación, pero pensaba que no era un problema formal, sino sólo el resultado de cómo usamos el lenguaje.

El mismo problema se plantea con la idea de las cosmovisiones

[19] Véase Wilder, *La Teosfía, Van Til y Bahnsen*, la sección sobre El Doble Conocimiento, págs.197-202, para una breve descripción y crítica de esta teoría.

posibles. El argumento trascendental propone eliminar todas las cosmovisiones posibles menos una. ¿Cómo sabemos que {a, b, c, d, ….} son todas las posibles? Quizá cada una de ellas deba tener una u otra de unas pocas ideas básicas. Si es así, ¿cuáles son y cómo lo sabemos? Pero, de nuevo, ¿cuál es el espacio lógico en el que se determina cuales cosmovisiones son posibles? No es la lógica que pertenece a ninguno de ellos, pues cada uno tiene su propia lógica, y estas lógicas son, según Bahnsen, "seleccionadas por razones distintas del argumento lógico objetivo".[20] Estas lógicas se imponen "legislativamente". [21]

A continuación, DePoe se sube al carro de la gracia común. Debemos confiar en la razón gracias a la gracia común. ¿Se supone entonces que la razón habilitada por la gracia común es una razón autónoma(I)? Sería una razón dependiente de Dios si es el efecto de la gracia

El último ataque de DePoe contra la presuposición se refiere a la afirmación de John Frame de que "la lógica humana es falible, aunque la lógica de Dios sea infalible". DePoe objeta: "Sólo hay un conjunto verdadero de principios lógicos sólidos, y se aplican imparcialmente tanto a Dios como al hombre". Él atribuye esto a la gracia común.[22] No sé qué punto Frame está haciendo en este contexto, pero Van Til sostuvo que Dios y el hombre no tienen la misma lógica. Lo que el hombre tenía era sólo una analogía de la lógica de Dios, y por lo tanto la capacidad del hombre para construir un sistema era limitada. Aquí volvemos a la explicación de la autonomía con la que comenzó esta reseña.

Van Til dijo: "la noción de lógica, tal como se basa en la idea del hombre autónomo, es la de un sistema que está por encima e incluye la distinción entre Dios y el hombre".[23] Esto es una apelación a la idea de autonomía(N). Algo del ámbito finito, la modalidad lógica, se aplica de un modo que abarca la existencia de Dios y del hombre, y eso es una epistemología malformada según la teoría del motivo fundamental y es, por tanto, razón autónoma, y también en la definición de Van Til de razón autónoma. Vemos aquí cómo en Van Til perviven a veces las viejas ideas teosóficas, formalizadas en Dooyeweerd.

[20] Bahnsen, *Presuppositional Apologetics*, pág.92.
[21] Bahnsen, *Presuppositional Apologetics*, pág.18.
[22] DePoe, *Without Excuse*, pág.62.
[23] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, (Philadelphia: Westminster Seminary syllabus, 1954) pág.184.

El misterio de las presuposiciones y las creencias

Winfried Corduan compara cómo se utilizan las presuposiciones en la apologética clásica con su uso en el presuposicionalismo. Esto parecería una tarea difícil, ya que hemos observado en ensayos anteriores que algunos defensores de la apologética clásica no pueden concebir lo que los presuposicionalistas entienden por presuposiciones. Corduan, sin embargo, hace de su propia apologética su ejemplo del enfoque clásico y no parece estar a la altura de los demás autores. No hace genuflexiones ante Aristóteles o Aquino como ellos. Sin embargo, su comparación implica cierta simplificación del punto de vista presuposicionalista.

TIPOS DE CREENCIAS

La primera parte del artículo se dedica a explicar el papel de las premisas en los argumentos y qué es una prueba. A continuación pasa a explicar la apologética. Corduan la distingue de la evangelización. La obra del Espíritu Santo es necesaria para que la evangelización tenga éxito, mientras que la apologética es preliminar y consiste en eliminar barreras intelectuales. Casi al final del argumento, menciona que Van Til no estaba de acuerdo con esta diferencia.[1]

Aquí hay algo de misterio: Evangelizar es conseguir que la gente crea verdades sobre Dios, y hacer apologética es conseguir que la gente crea verdades sobre Dios. En el primer caso, esto sólo puede lograrse mediante la intervención especial del Espíritu Santo, en el segundo funciona mediante un buen argumento, según el punto de vista tradicional. ¿Cuál es exactamente la diferencia entre estos dos tipos de creencia sobre el mismo objeto que requiere tal diferencia para que sean eficaces? ¿Cuáles son las creencias en cada caso? ¿En qué punto se diferencian los casos? Cabría pensar que, según el punto de vista tradicional, este límite se entendería y explicaría.

Para los presuposicionalistas, al menos del tipo de Van Til, tam-

[1] Winfried Corduan, "VI: Presuppositions in Presuppositionalism and Classical Theism", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020, págs.136, 151).

bién hay dos tipos de creencia. En lugar de lo que parece ser una ligera diferencia de tema como en la apologética tradicional, para Van Til el no cristiano conoce las verdades del cristianismo, y el conocimiento es un tipo de creencia. Uno dirige la evangelización a esta creencia innata ya existente, y éste es el punto de contacto. Pero no es una creencia salvadora. Para que se convirtiera en creencia salvadora, habría que dar otro paso para que la persona creyera lo que ya cree. No parece que se explique cómo funciona esto.

Tal vez la fe salvadora incluya algo más. Van Til dijo que a diferencia de la revelación en la naturaleza, sólo la Escritura habla de la gracia.[2] Pero Van Til objetaba los argumentos teístas tradicionales porque sólo probaban al dios de Aristóteles, no al Dios de la Biblia porque las pruebas no probaban un ser con los atributos del Dios de la Biblia. Sin embargo, ¿no es uno de los atributos, uno de gran momento para nosotros, el de la gracia? ¿Cómo, según los criterios de Van Til, puede la naturaleza revelar a Dios, pero no la gracia? ¿Es nuestro conocimiento innato de Dios el mismo que revela la naturaleza, o no? Cabría esperar una explicación clara de estas cuestiones tanto por parte de los presuposicionalistas como de los tradicionalistas.

Como apunte, esto sugiere que la controversia sobre la definición de fe de Gordon Clark debería dar indicios sobre lo que piensan los vantilianos al respecto. La definición de fe de Clark era comprensión intelectual y asentimiento, mientras que la definición tradicional ha sido comprensión, asentimiento y confianza. La idea de Clark era que la fe era intelectual porque no podemos creer con las emociones o la voluntad. Al mismo tiempo, Clark sostenía que las acciones intelectuales eran morales. Esto escandalizó a los vantilianos (y a otros que mantenían la definición tradicional), para quienes el elemento de la confianza era un elemento adicional necesario.

COMUNICACIÓN TRASCOSMOVISIONAL

Corduan continúa diciendo que el cristiano y el no cristiano comparten la misma lógica. Cree que esto es obvio. Van Til no lo cree así. No lo explica muy claramente, y también parece que el pensamiento de

[2] Cornelius Van Til, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co., 1978) Tercera edición, pág. 265.

Van Til sobre esto cambió con el tiempo. En el momento de su tesis doctoral en 1927, había construido su argumento trascendental, dentro del cual intentó falsificar alternativas a la visión cristiana. Para que una cosmovisión tenga éxito debe dar cuenta de la experiencia y debe estar libre de contradicciones, ya que "una posición en la que vemos una contradicción es insostenible".[3] En 1954 Van Til ya argumentaba las limitaciones de la lógica deductiva, incluso dentro de un sistema basado en la revelación de las Escrituras.[4] Diez años antes, en el caso de Gordon Clark, había sostenido que era racionalismo intentar eliminar las contradicciones de la teología, un error lo bastante grave como para inhabilitar a alguien para el ministerio.[5]

Greg Bahnsen defendió más claramente las diferencias entre lógicas. Cada cosmovisión tiene su propia versión de la lógica "seleccionada por razones distintas del argumento objetivo".[6] Señala la lógica intuicionista, que rechaza el principio del medio excluido de Aristóteles (y sin el cual el argumento trascendental de Bahnsen no es válido), y la lógica cuántica.[7]

A pesar de todo, la diferencia de lógicas no es tal que el no cristiano no pueda entender los argumentos cristianos, o viceversa. "Los cristianos no pueden permitir la legitimidad de los supuestos que subyacen a la metodología no cristiana. Pero pueden ponerse en la posición de aquellos a los que pretenden ganar para que crean en el cristianismo en aras del argumento. Y el no cristiano, aunque no admita las presuposiciones a partir de los cuales trabaja el cristiano, puede sin embargo situarse en la posición del cristiano en aras de la argumentación."[8]

Sin embargo, Corduan quiere admitir que existen diferencias en el significado de las palabras entre los sistemas de creencias, pero que la comunicación entre los poseedores de estos sistemas sigue siendo

[3] Timothy L. McConnell, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (septiembre de 2005) pág. 566.

[4] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia: Westminster Theological Seminary programa de estudios 1954) pág. 22.

[5] Véase la discusión al respecto en Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024) págs.90-99.

[6] Greg Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, ed. Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2020), pág. 92.

[7] Bahnsen, *Presuppositional Apologetics*, págs.106, 107.

[8] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, pág. 7.

posible. Esto se debe a que las diferencias de significado son limitadas y la lógica sigue siendo común. "Si lleváramos al extremo la idea de que el significado en el lenguaje está exclusivamente determinado por el conjunto de creencias de una persona −y que estas creencias son opacas para todos los demás−, el cristiano y el no cristiano no podrían entender nada de lo que dice el otro".[9] Por el hecho de que las personas se comunican, sabemos que no es así. Acabamos de citar de Van Til la observación de que la apologética depende del hecho de que las personas puedan incluso entrar hipotéticamente en las visiones del mundo de los demás.

Corduan critica la opinión de Van Til sobre cierto modelo de apologética. Van Til comparó este método (al que el critica) con el de alguien que construye una casa de bloques. Primero se hacen los cimientos y luego se colocan los bloques fila por fila, para finalmente poner el tejado. Así, en apologética, primero se prueba la existencia de Dios, luego la historicidad de Jesús, después se prueban diversas doctrinas sobre Jesús, etc. Corduan objeta aquí, que incluso con el modelo de la casa de bloques, ese procedimiento puede no ser necesario, ya que uno sólo se ocupa de lo que es relevante en el momento. Puede que no sea necesario empezar por los cimientos. Pero también distingue entre la apologética, que puede adoptar el método de la casa de bloque, y la evangelización, que requiere una transformación de la persona, "convertirse en una nueva criatura".[10]

A continuación, Corduan examina la naturaleza de los sistemas de significado. Señala la migración de la unidad de significado de interés filosófico desde la palabra, en el empirismo británico, a la afirmación, a partir de Bentham, a todo un sistema de creencias. Aquí cita a W. V. O. Quine. En particular, Quine estaba interesado en un sistema representado por la ciencia. Para Quine "un objeto descubierto por el científico no tiene realidad en sí mismo, sino que su realidad está descrita por la acción del científico al construirlo…. La coherencia con la ciencia como red total de creencias es la norma con la que debe evaluarse la verdad".[11] Compara esto con las ideas de "Abraham Kuyper,

[9] Corduan, *Sin Excusa*, pág. 137.

[10] Corduan, *Sin Excusa*, pág. 142.

[11] Corduan, *Sin Excusa*, págs.143, 144. La parte más conocida de la obra de Quine es su crítica a la teoría de que el significado se establecía por referencia, como propuesta por los positivistas lógicos. Quine demostró que señalar un fenómeno siempre deja una ambigüedad, ya que no establece qué aspecto del fenómeno se está designando. Por tanto, cualquier sistema de

Herman Dooyeweerd o Cornelius Van Til [quienes] presumiblemente habrían bostezado. Habían estado diciendo cosas similares mucho antes del despertar de Quine". Pero ninguno de ellos fue capaz de hacer la descripción exacta de la situación que Quine fue capaz de hacer.[12] Y además Quine seguía aferrado a la base empirista del conocimiento que había heredado.

Pero para ver la diferencia más claramente, consideremos, especialmente, a Herman Dooyeweerd. Para él, el primer y mejor conocimiento era el conocimiento intuitivo de la experiencia indivisa pre-teórica. Esta era la experiencia antes de ser refractada en modalidades, como la lógica donde residen los sistemas. La filosofía comenzaba con la reflexión sobre esta experiencia pre-teórica, y la fuente de esa experiencia era lo que Dooyeweerd llamaba la presuposición. Era la estructura en el conocedor que debe postularse como creadora de la experiencia con su estructura de modalidades.

Considere una analogía. Usted ve un automóvil que se desplaza por una carretera. No parece haber nada que tire de él ni que lo empuje. Pero usted llega a la conclusión de que el movimiento del coche tiene una presuposición. La presuposición que usted propone es un motor. La presuposición no es una suposición ni una teoría, ya que ni una suposición ni una teoría pueden mover un coche. La presuposición es el motor. Sin embargo, no ves ningún motor, y el motor no está en el ámbito de lo observado o experimentado. Pero el motor es la razón por la que el coche se mueve. Esta es la forma en que Dooyeweerd utilizaba el término "presuposición" para referirse a lo que había detrás de la experiencia temporal humana. Esta forma de pensar en una presuposición como agente causal real siempre estuvo al acecho en alguna parte del pensamiento de los vantilianos sobre el tema.

El pensamiento comienza después de que la experiencia emerge en la conciencia temporal. En el pensamiento, comenzar por el sistema, es decir, la modalidad lógica, era lo que Dooyeweerd llamaba

---

lenguaje establecido de esta manera siempre está abierto a múltiples interpretaciones. Desde entonces hemos llegado al la demostración de Timothy Williamson que los modelos formales no corresponden al sentido del lenguaje natural porque es el resultado de procesos heurísticos que no corresponden a una lógica precisa, O*verfitting and Heuristics in Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2024).

[12] Podríamos calcular su grado de comprensión de la situación por lo que fueron capaces de articular.

pensamiento autónomo. Van Til sostenía la existencia de un conocimiento innato de lo trascendente, que no llama intuitivo, pero que debe ser algo así. Es a ese conocimiento innato al que hay que apelar, no a algo construido en el sistema de conocimiento. Sin embargo, Van Til no niega que el conocimiento innato sea proposicional, como Van Til informa a veces de algunos de estos conocimientos, por ejemplo, que el hombre sabe que es un transgresor del pacto. Este conocimiento innato no es la presuposición, sino que Dios como integrador activo del conocimiento es la presuposición. Pero con Van Til la distinción entre la entidad y la creencia pierde su claridad, recayendo el énfasis en una presuposición como algo creído. Esto puede crear una sensación incómoda de que algo sospechoso está sucediendo.

A Corduan, sin embargo, le preocupa el sistema de creencias, cómo se relacionan las creencias entre sí en él, y la distinción entre creencias centrales y creencias sueltas que son fácilmente separables porque no están fuertemente ligadas a otras creencias del sistema o a muchas de ellas. Cuando las personas contemplan nuevas creencias, tienen que ocuparse de cómo pueden encajar en un sistema como el que ya tienen. Corduan no cree que ésta sea una idea controvertida y asume que es generalmente aceptada, incluso por los defensores tanto de la apologética clásica como de la presuposicional. Si ambas escuelas de apologética están de acuerdo con este modelo, la diferencia entre ellas debe estar "en el grado en que es posible que dos personas con sistemas diferentes se comuniquen y, más concretamente, que un cristiano se comunique con un no cristiano".[13]

El término que utiliza Nicholas Wolterstorff para referirse a lo central que es una creencia en el conjunto de creencias es "profundidad de ingresión". Para él, ésta es una de las tres dimensiones del sistema de creencias de una persona. Las otras son la firmeza con la que se mantiene una creencia (que para Corduan parece estar relacionada con la profundidad de la adhesión) y si la creencia es inmediata o mediata.[14] Así, es posible un tratamiento más completo del esquema básico de Corduan.

Hay otra diferencia, y es dónde se sitúa este sistema de creencias dentro de toda la estructura noética. Para Dooyeweerd, recordemos, el sistema está en la periferia de la constitución del conocedor, en realidad en el polo opuesto de la presuposición, que se refiere a la

[13] Corduan, *Sin Excusa*, pág. 147.

[14] Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) pág. 235.

generación de la experiencia e intuición pre-teóricas. Para Van Til la presuposición fue (durante gran parte de su carrera) la Trinidad ontológica. Al decir esto no se apartó del todo de la comprensión estructural dooyeweerdiana de lo que es una presuposición, es decir, el principio activo que crea conocimiento, mientras que, al mismo tiempo, Van Til abrazó un concepto de explicación intelectual de la experiencia. (No pretendo que se trate de una teoría clara o coherente.) Para Van Til, el sistema de creencias incrédulo tal como descrito por Corduan existía además del conocimiento intuitivo de Dios, que también era más esencial, ya que el conocimiento real del hombre existe en relación con esta fuente trascendente. Parece ser que todo el mundo es creyente en las verdades cristianas en un sentido más profundo de lo que le es posible ser incrédulo.

Debido a esto, tendríamos que replantear la distinción de Corduan entre dos puntos de vista sobre cómo pueden comunicarse los poseedores de diferentes sistemas, tal y como aparecería desde el punto de vista de Van Til. Él pensaba que el no creyente podía comunicarse debido a este conocimiento innato aparte de ese sistema de creencias que era incompatible con el sistema cristiano. Para Dooyeweerd, que era universalista, la antítesis no se daba entre diferentes personas con sus diferentes visiones del mundo, sino que atravesaba el corazón de cada individuo. Había una forma correcta y otra incorrecta de utilizar sus dotes epistémicas. Los sistemas erróneos eran el resultado de la forma errónea. Van Til se aferró a esto insistiendo en que hay algo en la forma de pensar antes de construir un sistema que marca la diferencia crítica. Sin el modelo de conocimiento de Dooyeweerd, no tenía una imagen del mecanismo de este pensamiento para explicarlo.

Desde su punto de vista, Corduan comprende cómo se comunican los sistemas. Distingue las creencias teológicas relacionadas con el núcleo del sistema.

> Sí, Dios hace posible que cristianos y no cristianos se comuniquen, pero no puede haber un núcleo común entre un sistema cuyas proposiciones básicas descartan la redención del pecado y otro centrado en la revelación y el plan de redención de Dios. Los llamados efectos noéticos del pecado equivalen al hecho de que los no cristianos no pueden entender el mensaje bíblico en sus propios términos.[15]

Corduan, aún suponiendo que tiene un acuerdo básico con el

[15] Corduan, *Sin Excusa*, pág. 148.

presuposicionalista sobre la naturaleza y el lugar de los sistemas de creencias, piensa que el presuposicionalista sólo ve la situación en términos de creencias teológicas. Señala que Van Til piensa que puede haber comunicación porque el creyente puede entrar en el sistema del no creyente y hacer evidente al no creyente que basado en ese sistema no hay solución. "El método indirecto que defiende Van Til puede entenderse como una *reducción ad absurdum* seguida de un argumento trascendental".[16] Corduan explica que Van Til explica esto como una apelación a la gracia común. Como señalamos en la discusión de ensayos anteriores, la gracia común no explica nada. Todo lo que dice es que las cosas no son tan malas como podrían ser porque Dios lo impide. La explicación específica real de Van Til es la del conocimiento innato que todo el mundo tiene. Corduan pone esto como "el presuposicionalismo es efectivo porque el sistema del no cristiano se sobrepone a las verdades cristianas que pueden ser traídas a la superficie por el Espíritu Santo."

La distinción entre los sistemas que Corduan atribuye al cristiano y al no cristiano tiene que ver con las creencias centrales, que en el caso cristiano deben ser diferentes, ya que sólo pueden adoptarse por obra del Espíritu. Pero también es importante que éstas se encuentren en el núcleo, es decir, que sean las creencias más fuertemente integradas. Para Van Til la diferencia parece estar, sobre todo, en cómo se creen estas creencias. La naturaleza de estas creencias exige que tengan una base compatible para ser creídas. Pero eso es algo que los presuposicionalistas luchan por proporcionar con una explicación lúcida.

Pero Corduan sostiene que el apologista clásico tampoco apela a verdades neutrales. "Más bien, lo que hace el apologista tradicional es precisamente lo contrario, es decir, demostrar al no cristiano que el terreno neutral es imposible", que "mis pensamientos están profundamente arraigados en el sistema cristiano, y todo el sentido de presentar un argumento de este tipo es demostrar que los hechos que entran en la argumentación no son neutrales. Por su propia existencia, atestiguan la existencia del Creador."[17]

Es aquí donde una comparación de los dos métodos apologéticos se adentra en las cuestiones delicadas. Dado que para Van Til el incrédulo tiene tanto un sistema de creencias falsas como creencias verdaderas innatas, ¿cuáles son las normas que rigen cómo se puede

[16] Corduan, *Sin Excusa*, pág. 150.
[17] Corduan, *Sin Excusa*, pág. 151.

abordar o apelar a cada una de ellas? ¿Y cómo se puede controlar realmente a cuál de los dos tipos de creencias se está apelando? Desde el punto de vista "clásico", parece que esta distinción no puede mantenerse en la práctica apologética. Es decir, se presenta un argumento lógico o una prueba sin tratar de seleccionar algún sistema de creencias concreto en el oyente al que dirigirlo. El presuposicionalismo del tipo de Van Til parece sugerir que la audiencia a la que se dirige la apologética no es sólo la persona, sino un sistema de creencias. Su oscuridad al respecto hace que el presuposicionalismo del tipo de Van Til resulte inverosímil para muchos. Bahnsen sacó mucho más partido de la naturaleza de sistema del conocimiento innato que Van Til, aunque no parecía pensar que iba más allá de Van Til.

No terminamos sin considerar lo que Van Til tiene que decir sobre los tres sistemas de verdad. Dice que "Dios tiene en sí mismo la verdad absoluta. No necesitamos llamarlo un sistema de verdad porque en su caso no hay reunión de hechos en relaciones coherentes entre sí".[18] En otros lugares, sí lo llama sistema de conocimiento. Pero Dios, a través de la revelación, ha dado al hombre un sistema de verdad en la Escritura. A diferencia de este sistema de verdad, está el que el hombre construye basándose en la revelación de Dios en la naturaleza y en la Biblia.

> El sistema de verdad del hombre, incluso cuando se formula en subordinación directa y autoconsciente a la revelación del sistema de verdad contenido en la Escritura, no es, por tanto, un sistema deductivo…. Pero el punto principal que hay que subrayar aquí es que el sistema de verdad, tal como el cristiano lo concibe tal como se encuentra en la Escritura, es un sistema analógico. Para ser fiel al sistema de la verdad tal como se encuentra en las Escrituras, uno no debe tomar una doctrina y deducir de ella por medio de un procedimiento silogístico lo que cree que se sigue de ella. … En la Confesión de Fe de Westminster se afirma que es verdad lo que por buena y necesaria consecuencia puede deducirse de la Escritura. Esto no debe utilizarse como justificación de la exégesis deductiva.[19]

Luego dice que no debemos partir de la soberanía de Dios y deducir que no hay responsabilidad humana, algo que evidentemente considera una deducción válida. De hecho, uno de los cargos que Van Til había presentado contra Gordon Clark era que, al negar que ésta fuera

[18] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, págs.22, 23.
[19] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, págs.22, 23.

una deducción válida, Clark era un "racionalista", siendo el punto de Van Til que las contradicciones deberían permitirse. Pero en esta misma página, Van Til dice que esto no quiere decir que la Biblia pueda enseñar contradicciones.

Por tanto, se necesitan lógicas diferentes, ya que el cristiano ha de sostener que cosas que pueden parecernos contradictorias no lo son para Dios, y por tanto el cristiano debe someter su lógica a lo que es verdad para la lógica de Dios, por desconocida que sea. El cristiano tendrá que admitir que, según la lógica no cristiana, el sistema cristiano es incoherente. Pero se supone que el cristiano debe decir que en vista de una consideración interna al sistema cristiano, es decir, una cierta visión de la distinción entre Dios y el hombre y una visión asociada de la revelación, la objeción a la incoherencia debe ser anulada.

La pregunta que probablemente deberíamos hacernos es si esta situación es una consecuencia con la que Van Til se encontró, pero no pudo encontrar la manera de resolverla, o es una consecuencia que su sistema está construido para producir. ¿O es de alguna otra manera una herencia de su tiempo en la Iglesia Cristiana Reformada, donde parece que les gusta la paradoja?

DIFERENTES IDEAS DE SISTEMA

Antes de abandonar el ensayo de Corduan con sus tesis sobre los sistemas de creencias, debemos observar que hay algunas maneras muy diferentes de tratar la forma en que las creencias encajan en la perspectiva de alguien sin invocar la idea de sistema de Corduan. Un ejemplo de ello es el análisis que hace Michael Polanyi del conocimiento tácito en las funciones cognitivas. Para Polanyi, "Nuestras creencias formalmente declaradas pueden considerarse verdaderas en última instancia sólo por nuestra aceptación lógica de un conjunto particular de términos, a partir de los cuales se construye toda nuestra referencia a la realidad." Lo ilustra con el uso de oráculos envenenados en la cultura azande, en la que no existen ideas de causa natural o accidental que puedan cuestionar la confianza en el oráculo. Esto produce un sistema cerrado de interpretación que en sí mismo refuerza la dependencia de él y, en consecuencia, la confianza en él.[20]

Los azande "no tienen una doctrina formal y coercitiva para imponer la creencia en los brujos y su práctica del oráculo del veneno,

[20] Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958, 1962), págs.287, 288.

pero su creencia en éstos se mantiene más firmemente por estar incrustada en un lenguaje que interpreta todos los hechos relevantes en términos de brujería y poderes oraculares". En otras palabras, no hay ningúna presuposición en la base que pueda ser cuestionado. Polanyi propone tres principios que explican la fuerza de este tipo de creencias.

> Las objeciones a las mismas se pueden superar una a una. Este poder de un sistema de creencias implícitas para vencer objeciones válidas una a una se debe a la circularidad de tales sistemas. Con esto quiero decir que el poder de convicción que poseen las interpretaciones de cualquier tema nuevo en particular en términos de dicho marco conceptual se basa en aplicaciones pasadas del mismo marco a un gran número de otros temas que ahora no se están considerando…..
>
> Un segundo aspecto de la estabilidad surge de la ampliación automática del círculo en el que opera un sistema interpretativo. De este modo, se obtienen fácilmente elaboraciones del sistema que cubrirán casi cualquier eventualidad imaginable….
>
> La estabilidad… se manifiesta, en tercer lugar, en la forma en que niega a cualquier concepción rival el terreno en el que podría echar raíces. Las experiencias que la apoyan sólo podrían aducirse una a una. Pero una nueva concepción, por ejemplo, la de la causalidad natural, que ocuparía el lugar de la superstición de zande, sólo podría establecerse mediante toda una serie de casos relevantes, y tales pruebas no podrían acumularse en la mente de la gente si cada una de ellas se descartara a su vez por falta del concepto que le daría significado.[21]

Este tercer mecanismo Polanyi lo denomina "nucleación suprimida".

Hay dos diferencias, en particular, entre esta concepción de las creencias y la idea de Van Til de un sistema. En primer lugar, no se trata de un sistema filosófico. Es decir, no hay búsqueda de primeros principios, o de alguna fuente unificadora de toda otra realidad. En consecuencia, no hay formación de presuposiciones. La segunda diferencia es que mientras Van Til cree en el significado como la totalidad de las relaciones entre universales, aquí las características limitadoras son los conceptos (vistos como emparejados con términos) que pueden formar parte del sistema. Los zande, describe Polanyi, simplemente no podían ver el sentido de las explicaciones que sugerían los europeos, ni de ninguna prueba propuesta para verificarlas. No había forma de que nuevos conceptos entraran en el sistema.

[21] Polanyi, *Personal Knowledge*, págs.288, 291.

Otra explicación, en lugar de un sistema, es la que ofrece D. Z. Phillips sobre la formación de las imágenes del mundo. Basándose principalmente en Wittgenstein, Phillips describe cómo se construye el cuadro del mundo de un niño mediante las interacciones en las que llega a conocer el mundo que le rodea. Este "cuadro del mundo no puede considerarse el fundamento de nuestro pensamiento. Se da por supuesta *en* nuestro pensamiento. Del mismo modo, no podemos pensar en nuestro cuadro del mundo como la presuposición de nuestras formas de pensar, como si esas formas de pensar pudieran derivarse de ella ….".[22]

Lo que sugieren estos puntos de vista sobre la integración de creencias es que la propia falta de una presuposición que actúe como guardián de las creencias que pueden formar parte del sistema significa que no existe un punto central en el que se pueda cuestionar el sistema e introducir cambios. Es mucho más fuerte por no tener presuposiciones. El método de la apologética presuposicional pide al apologista que identifique y cuestione las presuposiciones del incrédulo. Pero podemos ver que, según algunas teorías no fundacionalistas, ¡no existen tales presuposiciones! La defensa del presuposicionalismo exige ahora una refutación de tales puntos de vista no fundacionalistas.

A partir de este tipo de creencias o imágenes del mundo no se puede llegar a un sistema de creencias como el que Corduan tiene en mente sin inventar primero los elementos de ese sistema. Quizá en ninguna parte sea esto más evidente que en el ámbito de la moral. La gente suele hacer declaraciones enfáticas condenando o aprobando una cosa u otra, y nombrando algún principio que justifique el juicio. Pero cuando se les pregunta, no pueden dar una explicación coherente de ese principio. En realidad, lo que hacen estas personas es imitar las actitudes de quienes consideran que fijan los valores o el estatus de su grupo social, y adquieren estas actitudes fijándose en qué cosas aprueban o desaprueban los demás y en el lenguaje que utilizan para esas expresiones. El objetivo es ajustarse a las normas del grupo, no adquirir un sistema de ideas morales. Cualquier intento de formularlo daría lugar a un embrollo incoherente, sobre todo en nuestra época, en la que las tendencias cambiantes han dado a la gente la capacidad

[22] D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism: Plantinga–Rort–Lindbeck–Berger — Critiques and Alternatives* (Boulder, Col.: Westview Press, 1988) pág. 38.

de percibir y adaptarse a muchos "hechos" morales contrarios a lo largo de su vida.

En el caso de los zandi, a lo largo de los siglos sus creencias se han reducido a un conjunto estable, y no forman parte de una comunidad en la que un elemento las desafíe. Un caso contrario lo ilustran algunas personas que conocí y que intentaban desarrollar un conjunto estable de creencias, pero se encontraron con que estaban en entredicho. Tenían muchas ganas de ser buenos liberales, lo que consideraban un deber religioso. Pero se dedicaban al alquiler de apartamentos, lo que les obligaba a tratar constantemente con negros e indigenas americanos. Estas experiencias contradecían lo que como liberales sabían que era cierto. Como las creencias liberales eran las que tenían autoridad moral, vendieron sus propiedades para proteger sus creencias liberales de nuevos desafíos derivados de la experiencia vital. De ese modo, identificaron una prioridad en su sistema de creencias, que indicaba lo que había que eliminar para proteger el sistema. En este caso, había que elegir. Mientras que Polanyi describe cómo los sistemas de creencias actúan para protegerse del desafío de ideas externas, los individuos o las comunidades pueden actuar para proteger los sistemas de creencias del desafío de experiencias que no están validadas en el sistema. Parece que gran parte de la política social del gobierno civil a partir de los años 50 ha consistido en disolver comunidades con tales aspectos protectores limitadores de la experiencia. Del mismo modo, los medios de comunicación exponen a la gente durante horas cada día a la representación de situaciones vitales dentro de comunidades de creencias contrarias.

Si los puntos de vista no fundacionalistas de los sistemas de creencias son correctos, entonces las comunidades vivas, tanto reales como simuladas en los medios de comunicación, son mecanismos de cambio de creencias más poderosos que los enfoques apologéticos de los sistemas de creencias.

VOLVER A VAN TIL

Si el modelo presuposicional de los sistemas de creencias es uno de tantos, ¿qué confianza podemos tener en que es el que explica correctamente cómo la gente real adquiere y mantiene sus creencias? El presuposicionalismo de Van Til no parece estar controlado por una buena teoría epistemológica, sino por las necesidades de la apologética.

En la tesis doctoral de Van Til, sustituyó el papel del Absoluto idealista, como integrador del conocimiento, por Dios. También utili-

zó un argumento trascendental para elegir entre filosofías rivales. De Dooyeweerd derivó la presuposición como fuente de una cosmovisión, aunque para Dooyeweerd era la fuente de la experiencia, más que la creencia controladora sobre la experiencia. También dio, algo redefinidos, los conceptos de trabajo de la apologética de Van Til: razón autónoma, análisis de motivo fundamental, además de cosmovisión y presuposición. De algún modo, todo se unió con Dios como principio básico del conocimiento, tanto como fuente integradora como creencia fundacional. Ambos presentaban una crítica trascendental como principio justificativo central.

Mucho después de que el idealismo y Dooyeweerd hayan sido olvidados por los vantilianos, siguen lastrados por estos elementos. Además, como todos ellos son trasplantes de otras filosofías, en su nuevo papel resultan oscuros y confusos, y en lugar de ayudar a aclarar y justificar la apologética, son, cada vez más, lo que hay que justificar. En comparación con esto, la idea de Corduan de un conjunto de creencias con elementos más o menos centrales parece mucho más sencilla y plausible. También escapa a las dificultades de un esquema fundacionalista.

Fuentes e influencias

Por el título del ensayo de Thomas Schultz, "Presuposicionalismo y Filosofía en la Academia", uno podría pensar que se trata de cómo le ha ido a la apologética de Van Til entre los académicos. Pero el tema es la influencia de varios filósofos en el pensamiento de Van Til, fueran o no académicos.

OBJETO DE SCHULTZ

La razón parece ser que a Schultz le molesta que Van Til y sus seguidores se presenten como impulsados por las Escrituras y la teología reformada. Dice que "algunos dentro del presuposicionalismo afirmarían que hay principalmente, y quizás sólo, influencia bíblica/teológica que es fundamental para su surgimiento y desarrollo como sistema apologético".[1] Él tiene algunos argumentos sobre por qué esto debería importar. 1) Honestidad intelectual, 2) algunos presuposicionalistas afirman que su punto de vista "es principal y únicamente bíblico y reformado en su origen", 3) para entender correctamente una posición es necesario entender el origen de las ideas fundamentales, 4) muestra que se puede atacar el presuposicionalismo sin atacar la Biblia o la teología reformada, y 5) una crítica legítima de un punto de vista es mostrar los defectos de las ideas de las que depende. Sin embargo, a medida que se desarrolla su discusión, parece tratarse principalmente de un ataque *ad hominem* para demostrar que los presuposicionalistas están influidos por los filósofos que más vilipendian. Admite, sin embargo, que "hay influencias definitivamente cristianas en el desarrollo del presuposicionalismo".

Esto, por supuesto, es lo que se conoce como la falacia genética, que algo deba afirmarse o descartarse por su origen. Pero aunque en la evaluación de un argumento es una falacia, en la evaluación de un punto de vista la comprensión del origen de sus componentes puede ser muy útil. El punto de vista original puede comprenderse mucho mejor y, al relacionar los aspectos del punto de vista de origen y del

[1] Thomas Schultz, "VII: Presuppositionalism and Philosophy in the Academy", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020), pág. 155.

punto de vista que se está examinando, posiblemente puede tener una mejor comprensión de las cuestiones y con mayor rapidez. Pero otro factor, importante para el presuposicionalismo, es la cuestión de los elementos vestigiales. Es decir, puede haber algún concepto que tuviera un papel importante en el punto de vista del origen, pero debido a las alteraciones en el punto de vista derivado en su conjunto, este concepto se ha vuelto oscuro y su función elusiva. A esto me refería cuando examiné los orígenes del presuposicionalismo en *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*.[2] De este modo, las ideas oscuras pueden formar parte de un punto de vista como legado del pasado, mientras que no podrían introducirse como ideas nuevas porque tendrían que pasar por un proceso de definición y análisis al que no podrían sobrevivir.

El examen de un punto de vista desde el punto de vista de su origen puede volverse contra cualquier punto de vista. Pensemos en el tomismo. Su noción de arquetipos o formas en Dios parece bastante extraña. ¿A quién se le ocurriría algo así? Pero cuando comprendemos que el tomismo surgió de la veneración por el pasado antiguo, y que el tipo de pensamiento de prestigio en la antigüedad se basaba en el concepto de formas, entendemos cómo pudo incorporarse al renacimiento medieval del pensamiento antiguo. Sin embargo, es habitual que la gente no sea consciente de los extraños elementos vestigiales cuando éstos forman parte de su propio punto de vista. Esto no prueba que las formas no existan, aunque su presencia en el tomismo tampoco se debe a una prueba de que existan, sino a la migración de la antigua filosofía pagana a las teorías cristianas.

Sin embargo, cuando se trata de explicar los puntos de vista de Van Til, Schultz hace un mejor trabajo que los otros autores de *Sin Excusa*. Quizá ello se deba a su sintonía con las influencias filosóficas. Especialmente significativa es su observación de las afirmaciones de Van Til sobre el conocimiento innato del hombre. "Esta es la clave del sistema de Van Til. Uno debe practicar la apologética con la conciencia y el conocimiento de que todos los seres humanos tienen una comprensión interna de la existencia de Dios."[3]

LAS FUENTES SEGÚN SCHULTZ

Schultz comienza su exposición de las influencias concretas sobre

[2] Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024).

[3] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 162.

Van Til señalando lo mismo que los autores de algunos ensayos anteriores, a saber, que Van Til trabajó dentro de las tradiciones de B. B. Warfield (en el Seminario de Princeton) y Abraham Kuyper (en los Países Bajos), e intentó relacionar su posición con la de ellos. Pero luego señala que es importante ir más allá y menciona también a Herman Bavinck y Herman Dooyeweerd. No dice nada sobre otros filósofos de la filosofía reformacional. "Estaba convencido de que todos estos hombres extraían sus sistemas de teología de la Escritura".[4] Esto es extraño ya que Dooyeweerd dijo explícitamente que un sistema de teología no podía provenir de la Escritura.[5] Entre los filósofos reformacionales no mencionados por Schultz se encuentra Dirk Vollenhoven quien, al igual que Van Til, extirpó lo supratemporal de su modelo del sujeto conocedor, y a quien Van Til solía mencionar antes que a Dooyeweerd al reconocer sus fuentes en ese movimiento. Van Til tardó casi hasta el final de su carrera en romper definitivamente con Dooyeweerd sobre el lugar de las Escrituras en la teología, pero después de treinta y cinco años lo hizo. También es extraño que Schultz no explore cómo los neocalvinistas incorporaron influencias anteriores y muestre de qué manera las transmitieron a Van Til. El movimiento teosófico del siglo XIX, especialmente Franz von Baader, influyó en Kuyper y aún más esencialmente en las ideas de Dooyeweerd. Schultz no lo menciona.[6]

Schultz no explica la naturaleza de las influencias sobre Van Til, y aquí empezamos a ver el problema con el método de Schultz. La influencia de un filósofo puede ser negativa en el sentido de que, al emprender una crítica de él, se ponen de manifiesto y se evitan las limitaciones y los fallos de un planteamiento filosófico. Ese es un tipo de dependencia muy diferente de la dependencia de adoptar sus principios filosóficos como propios.

A continuación, Schultz aumenta su afirmación sobre las influencias en Van Til. "La filosofía cristiana de Van Til surgió de lo que este autor está convencido fue una aceptación acrítica de los movi-

[4] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 165.

[5] Véase la discusión de este punto en J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021) pág. 386.

[6] Para un relato de las fuentes teosóficas del neocalvinismo y especialmente su desarrollo por Herman Dooyeweerd, véase el libro de Friesen. Para saber cómo estas ideas llegaron al presuposicionalismo y fueron utilizadas por éste, véase Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*.

mientos filosóficos modernos, al menos en ciertos puntos clave".[7] Enumera estas fuentes como Kant, Hume, Wittgenstein, James y Kierkegaard. Como comienza con Kant, el orden parece ser el que Schultz considera como su grado de influencia en Van Til.

Schultz afirma que Kant influyó en Van Til a través de Dooyeweerd. Informa de ello en dos puntos, primero la aceptación de las críticas de Kant a las pruebas teístas, y segundo la dicotomía entre fe y razón.

> La dicotomía de Kant afirmaba que el hombre no podía conocer adecuadamente a Dios mediante la razón porque ésta, para Kant, sólo podía utilizarse en el espacio fenoménico, o la esfera de las cosas tal y como el hombre las percibe a la luz de las categorías de la mente. El conocimiento de Dios, en cambio, sólo podía hallarse en la esfera nouménica o mundo de las cosas tal como son en realidad. El hombre no podía penetrar por su propia capacidad en la esfera nouménica.[8]

Esta explicación es extraña en la medida en que Dooyeweerd reorganizó completamente el conocimiento. Lo que Schultz llama lo nouménico fue dividido por Dooyeweerd en lo eterno y lo supratemporal. Lo eterno, o Dios, sólo era conocido por su expresión en lo que llamamos creación. Lo supratemporal, sin embargo, era el lugar donde comenzaba la experiencia porque ahí es donde está el verdadero ser del hombre. El hombre tiene conocimiento directo de ello. No es un conocimiento racional, pero es en el sistema de Dooyeweerd algo mejor. La razón, por otra parte, se degrada aún más de lo que está en Kant, ya que es sólo una modalidad (análoga a las categorías de Kant) dentro de lo que Schultz llama lo fenoménico, una modalidad que no puede aplicarse dentro de las otras. La razón no es lo que crea las modalidades, sino un aspecto en el que el yo supratemporal refracta la experiencia.

Detrás de la opinión de Dooyeweerd está la crítica de Franz von Baader a Kant.

> En opinión de Baader, toda la empresa de Kant en la *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)* era autocontradictoria: ¿cómo podía Kant utilizar la propia razón como herramienta para demostrar que la razón no puede alcanzar el conocimiento real de las cosas tal y como son en realidad? ¿Cómo podía Kant afirmar que no se puede alcanzar el conocimiento de la cosa-en-sí, y, al mismo tiempo, proceder a des-

[7] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 165.
[8] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 166.

> cribir la cosa-en-sí-de-la-mente, es decir, su estructura última? Es evidente que todo el argumento de Kant en la *Crítica de la razón pura* carece de fundamento a menos que pueda describir la mente tal como es realmente, no sólo en el caso de Kant, sino también en el de todos los demás. Si sólo conocemos la apariencia de las cosas, ¿cómo podemos conocer la mente-en-sí? De hecho, si conocemos la apariencia, ¿tiene algún sentido, en última instancia, decir que conocemos algo?
>
> La razón de estas contradicciones, según Baader, reside en el hecho de que la filosofía crítica excluyó el conocimiento especulativo de Dios y la religión especulativa de lo real del conocimiento alcanzado a través de la razón.[9]

Dooyeweerd, siguiendo el consejo de Baader, respondió a Kant insertando audazmente el conocimiento especulativo en la filosofía, no sólo de Dios, sino principalmente sobre la constitución del hombre y del tiempo. Esto, en la terminología de Dooyeweerd, es la presuposición de nuestra experiencia.

Van Til, al adaptar a Dooyeweerd, se deshizo de lo supratemporal, y por tanto tuvo que deshacerse de esta actividad del yo supratemporal. El componente especulativo del conocimiento exigido por Baader y suministrado por Dooyeweerd ha desaparecido. El extraño resultado es que Van Til obtuvo un modelo que se parece bastante más al de Kant de lo que Dooyeweerd quería permitir. Esto lleva a una cosa mayor en la que Schultz se equivoca, cuando dice: "Van Til en realidad rechazó la dicotomía de Kant cuando se aplicó a lo que un creyente podía conocer",[10] ya que Van Til sostenía que sólo Dios tenía conocimiento "absoluto", mientras que el hombre sólo tenía "analogía", que no coincidía en un solo punto con el conocimiento de Dios. Habiéndose equivocado en la diferencia con Kant, Schultz también se equivoca en la razón: "Para Kant, estaría enraizada en los límites de la razón. Para Van Til, estaría enraizada en la rebelión humana contra Dios". De hecho, para Van Til estaba enraizada principalmente en los límites de la razón humana, y sólo secundariamente en la naturaleza pecaminosa del hombre, aunque dio a este segundo punto más prominencia en cobertura y énfasis en su obra. Y, por supuesto, Van Til también se expresaba de forma contradictoria.[11] El resultado es que

[9] Ronald Pietsch, "Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A Brief Overview", *Sophia Perennis*, Vol. 2, nº 2, primavera de 2010. págs. 23, 23.Baader era, de hecho, Profesor de Teología Especulativa en Munich.

[10] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 167.

[11] Véase Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, págs. 90-99, 104-115.

Schultz debilita innecesariamente sus argumentos a favor de la dependencia de Van Til de Kant.

Pero, ¿por qué Van Til aceptó una división del conocimiento como la que aceptó Kant? Van Til fue criado en la tradición kuyperiana y educado en ella en el Calvin College, y esto implicaba escepticismo sobre la apologética tradicional. Luego, en Princeton, desarrolló su prueba trascendental, que no se basaba en las pruebas teístas. Incorporó la revelación como una transferencia directa de lo trascendente al hombre que no requería que formara parte de la construcción por el hombre de su experiencia a la manera kantiana. (Es decir, Van Til caracterizó la revelación como un segundo tipo de experiencia.) Finalmente, fue capaz de adaptar a Dooyeweerd en esto, e incorporó en su apologética el método de Dooyeweerd de criticar los movimientos filosóficos. Esto invalidaba las filosofías que subyacían a la apologética tradicional. Esta implicación no era algo contrario a la forma de pensar de Van Til, pero él la tomó como una validación. Puede que hubiera otras razones. No hay que explicar el conocimiento de Dios si no lo hay en sentido estricto, y esto simplifica el trabajo del apologista.

En su tesis, Van Til tenía algunas cosas que decir sobre Kant:

> No fue tanto por su crítica de los argumentos teístas por lo que Kant ha hecho más daño al teísmo como por su concepción de la naturaleza del pensamiento. Si se considera que el pensamiento no es en absoluto receptivo, sino únicamente activo, se produce inevitablemente el apriorismo del que hemos hablado antes, y los hombres empiezan a hablar de leyes que deben valer para toda experiencia posible, divina y humana por igual. Esto hace imposible que exista una distinción cualitativa entre Dios y el hombre, y no puede presuponerse un Absoluto autosuficiente.[12]

Aquí el Van Til anterior a Dooyeweerd objeta el papel creativo de la mente del hombre en Kant, que Van Til piensa que borra la distinción entre Dios y el hombre. Así que parece poco probable que Van Til adopte una división del conocimiento de Kant, basada en la idea de Kant de los límites de la experiencia y su construcción por la mente.

Pero aquí debemos ser más precisos. Cuando Van Til objeta a

[12] Cornelius Van Til, *God and the Absolute* (Universidad de Princeton, tesis doctoral, 1927). Sin numeración de páginas. Para ver como todo esto malinterpreta a Kant, véase Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, págs. 67-82.

Kant, ¿a qué objeta en Kant? ¿Dice Van Til que Kant está equivocado porque, después de todo, podemos percibir las cosas-en-sí-mismas, los noúmenos? No, su objeción es que Kant ha limitado los aportes *sólo a* la experiencia fenoménica. Van Til dice que hay otro tipo de experiencia que puede proporcionar el tipo de conocimiento que no está en la experiencia fenoménica, y es la revelación. Pero cuando recibimos revelación, ¿qué forma adopta? Adopta la forma del lenguaje y los conceptos humanos y, resulta que estas formas humanas de comprensión tampoco logran reproducir la naturaleza de lo nouménico.

Entonces, ¿qué ofrece Van Til con su segundo tipo de aportación a la mente humana, a saber, la revelación? Aquí recurre a la analogía. Pero es una analogía que no se puede explicar. No sabemos dónde representa el noúmeno, excepto –y aquí es donde toda la idea de la segunda entrada de Van Til parece ser completamente derrotada– que él dice que la analogía no corresponde en ningún punto.

He aquí algo extraño. Van Til se pasó la vida atacando a Kant como epítome del pensamiento autónomo no cristiano. Sin embargo, la alternativa que Van Til ofreció a Kant es asombrosamente cercana. Van Til añadió una segunda fuente de experiencia a lo que Kant aceptaba, pero esa segunda fuente también se canalizaba a través de las limitaciones de la mente humana. Visto críticamente, ¿qué diferencia hay?

Schultz señala la dependencia de Van Til del kantianismo de Dooyewerd.

> Van Til admitió de buen grado una gran dependencia de las obras de Herman Dooyeweerd…. Dooyeweerd, sin embargo, admitió de buen grado una dependencia significativa del pensamiento filosófico de Kant. De hecho, se definía a sí mismo como un kantiano cristiano. Todo el sistema de Dooyeweerd se construyó a partir de los sistemas establecidos en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant…. Este es un ejemplo de vinculación indirecta.[13]

A la luz de esto es necesario enfatizar que la crítica básica de Van Til a Kant, y su solución a ella, ya estaba en su Tesis de Maestría de 1925 en el Seminario de Princeton.

> Podemos llamar aquí la atención sobre *el error fundamental de toda epistemología idealista de la no-revelación*, que nos encierra innecesariamente en la subjetividad. Ha hecho una gran aportación a la episte-

[13] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 166.

> mología al insistir en que nuestro sujeto debe ser el punto de partida de toda experiencia, pero no ha analizado lo que eso debe significar. La *Crítica* de Kant era aquí demasiado ingenua. ¡Ojalá el pensamiento no-revelacional fuera más crítico! Aquí asume que toda la realidad debe ser esencialmente de una naturaleza si queremos tener conocimiento de ella. Todo verdadero idealismo debe suponer una unidad entre toda la realidad, pero no es necesario que la realidad sea de un solo tipo para que se efectúe tal unidad. Que nuestro punto de partida deba ser el sujeto humano no implica que deba ser exclusivamente creativo y productivo. Todo lo que necesita significar, *y todo lo que puede significar* para un verdadero idealismo, es que la experiencia debe entrar en contacto con él para ser real para nosotros. … Deja abierta la *posibilidad de* que la realidad no tenga por qué ser esencialmente una y toda la experiencia una producción mental, sino que puede haber una realidad totalmente más allá de las formas de la experiencia humana, de la que el conocimiento genuino sigue siendo posible a través de la iniciativa, no de lo humano, sino de esa forma superior de realidad.[14]

Este es el punto de Van Til. Kant había pasado por alto la posibilidad de que el conocimiento humano no se limite a la experiencia fenoménica, porque lo nouménico es capaz de abrir otro canal directo al hombre.

Esta idea fue formulada completamente sin la influencia de Dooyeweerd, aunque, *parece que* hay alguna influencia dooyeweerdiana. Nótese que el análisis va acompañado de la misma parodia que encontramos en la introducción de Dooyeweerd al tema, que Kant no era lo suficientemente crítico, y que ha ido más allá, etc. ¿Qué ocurre aquí?

Este es uno de los tropos del idealismo alemán. Cada filósofo proclamaba que era más crítico (recordemos que Kant tituló Críticas a sus libros revolucionarios) y, por tanto, capaz de ir más lejos que su predecesor. Esto era tan característico de la tradición idealista que Kierkegaard se burlaba de ella en su época. Además, la historia de la filosofía se enseñaba así. Como explica Nicholas Wolterstorff esta tradición,

[14] Cornelius Van Til, "Reformed Epistemology" (Princeton Theological Seminary, tesis de máster, 1925), citado en Timothy L. McConnell, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (septiembre de 2005), pág. 575.

> La historia de la filosofía moderna fue escrita por primera vez por Hegel y sus seguidores. Una historia hegeliana de cualquier cosa estructura el material cultural en tríadas de tesis, antítesis y síntesis. Todos los que se han encontrado con la filosofía moderna han sido inducidos a la estructura hegeliana de este material: los racionalistas continentales, los empericistas británicos y la síntesis de Kant y Hegel.[15]

Una vez alcanzada la síntesis idealista, la historia se convirtió en una sucesión de idealistas que iban más allá. Van Til había recibido su educación en filosofía en el Calvin College, donde el único instructor de filosofía era W. Harry Jellema, que se había formado y especializado en el idealismo.[16] Van Til y más tarde Dooyeweerd, al pretender ser más críticos, se posicionaban como el desarrollo más avanzado dentro de la tradición filosófica tal como la entendían los idealistas.

Para comprender la historia de la filosofía moderna y su recepción de Kant (que también afectó a la historia de la teología moderna), la tradición hegeliana es importante porque controla cómo había que interpretar a Kant. Para que el desarrollo del pensamiento llegara a Hegel, tenía que haber un dualismo en Kant que Hegel tuviera que superar. Hegel vio esto como naturaleza y libertad (y los encontramos de nuevo en la identificación de Dooyeweerd del motivo fundamental libertad/naturaleza). Así, la interpretación dualista de Kant, que se ha expresado a lo largo de nuestra discusión, se canonizó en la tradición filosófica. Pero esta interpretación ha sido cuestionada.

> La filosofía de Kant no es un verdadero dualismo ontológico. Hay una especie de dualismo epistemológico entre el modo en que conocemos los fenómenos y el modo más directo en que tenemos conciencia de algunas realidades noumenales. En algunos seguidores de Kant, sin embargo, la distinción epistemológica que había hecho se transformó en un dualismo ontológico. En otras palabras, mientras que Kant había dicho que somos conscientes de una realidad de más de una manera, algunos kantianos llegaron a concebir una realidad fenoménica como distinta de una realidad nouménica, o espiritual. Esta perversión de Kant se convirtió en la base dominante de la teología protestante.[17]

[15] Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pág. x.

[16] Timothy L. McConnell, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (septiembre de 2005), pág. 557.

[17] Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay*

Van Til, como hemos visto, interpretó el punto de vista de Kant a través de la lente idealista de una única experiencia de la realidad, lo que significaba para el idealismo una única realidad. Los noumena, las cosas en sí mismas, resultan ser entonces las construcciones del razonamiento trascendental a partir de esta experiencia única, efectivamente creadas a partir de la experiencia única. Esta, además de ser una idea hegeliana, idealista, fue también la razón que Van Til dio para explicar por qué el razonamiento trascendental kantiano era inherentemente anticristiano.

Van Til, en su tesis de maestría, también habla de este escenario como uno en el que la mente es "exclusivamente creativa y productiva". Siguió con la idea en su tesis doctoral, alegando que "Kant ha hecho más daño al teísmo como por su concepción de la naturaleza del pensamiento. Si se considera que el pensamiento no es en absoluto receptivo, sino únicamente activo, se produce inevitablemente el apriorismo del que hemos hablado antes…."[18] Henry E. Allison, en su *Kant's Transcendental Idealism* categoriza este punto de vista de la intuición como "constructivismo", en contraste con un "formalismo" en el que la intuición trasmite aspectos estructurales del objeto intuido.

> Expresado en términos más kantianos, esto significa que la receptividad se toma en serio y se le otorga una función cognitiva esencial en la estructuración de la forma de nuestra experiencia. No sólo proporciona los datos sin los cuales el pensamiento no tendría contenido; también presenta los datos de una determinada manera fija, que es independiente de la actividad conceptual del entendimiento. Así, desde este punto de vista, el entendimiento (o la imaginación) no produce un orden espacio-temporal a través de su actividad, sino que simplemente descubre o trae a la conciencia uno que se da independientemente de él, aunque no, como veremos, independientemente de la naturaleza de la sensibilidad humana.[19]

Según esta interpretación de la filosofía de Kant, la receptividad de la mente, que Van Til pensaba que sólo podía introducir intrudu-

---

in the Interpretation of Western History (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984) pág. 100. La historia de la tradición protestante es trazada por Karl Barth en su *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002) Nueva edición, publicada originalmente en alemán en 1946.

[18] Van Til, *God and the Absolute*, sin numeración de páginas.

[19] Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press, 2004) Edición revisada y ampliada, pág. 114.

ciendo la revelación como segunda fuente de experiencia, ya formaba parte de la visión de Kant de la intuición que construía el mundo sensorial. Esta interpretación también invalida la crítica central de Van Til a Kant, que él convirtió en piedra angular de su interpretación de la filosofía, incluyendo salidas contra Kant en muchos de sus libros.

Lo que podemos aceptar sobre la conexión con Dooyeweerd es que la pretensión de incorporar las ideas de Kant y, sin embargo, ir más allá, habría atraído a Van Til. Además, en cierto modo Dooyeweerd estaba haciendo algo parecido. En vista de las dos interpretaciones de Kant, el hecho de que Dooyeweerd estuviera influido por el punto de vista dualista o no dualista, marca una diferencia en el grado de originalidad de la propia filosofía de Dooyeweerd.

Fue en el análisis de la experiencia fenoménica donde Dooyeweerd coincidió con Kant, llegando a sostener que lo temporal no tenía existencia independiente del hombre. Dooyeweerd no extrae la funesta consecuencia que extrae Van Til, ya que para Dooyeweerd sólo Dios tiene Ser, y el hombre se encuentra de algún modo aguas abajo de la autoexpresión de Dios. Además, Dooyeweerd restringió el área de aplicación de la razón lejos del centro de la naturaleza del hombre, y aún más lejos de Dios. Los peligros de las ideas de Kant parecían bien contenidos. Pero el punto crítico es que la solución de Dooyeweerd a lo que Van Til describió como que Kant nos encerraba en la subjetividad, fue también abrir un segundo canal de conocimiento para el hombre.

Dooyeweerd, sin embargo, hizo este canal también dentro de la experiencia humana. Dooyeweerd dividió lo nouménico entre lo eterno y lo supratemporal, y dividió al hombre entre lo supratemporal y lo temporal (fenoménico, cósmico). Así, el ser del hombre, incluida su vida consciente, se superponía a lo nouménico en la zona supratemporal. Allí el hombre tenía un conocimiento de otro tipo, un conocimiento intuitivo y unificado, aunque no un conocimiento racional y discursivo. Nótese el énfasis en la unidad del conocimiento tanto en Dooyeweerd como en la sección citada anteriormente de la tesis de Van Til. Dooyeweerd se esforzó por dar un tinte religioso a todo esto. A lo supratemporal también lo llamó "religioso", y a la experiencia supratemporal también la llamó revelación. (Lo supratemporal era también el ámbito de la autoexpresión de Dios, de tal manera que dio lugar a acusaciones de panteísmo contra Dooyeweerd, que éste negó.)

La forma en que Dooyeweerd incluyó las "percepciones" de Kant, pero las neutralizó, es que aceptó las categorías por las que la

mente construía la experiencia en la filosofía de Kant como las modalidades de la experiencia temporal en la suya. Se decía que las modalidades eran el resultado de estructuras-ley dadas en su momento nuclear dentro de lo supratemporal, y en cierto sentido determinadas por Dios. Las antinomias de Kant, entonces, se convirtieron en el resultado de no respetar los límites de las modalidades que fueron creadas por las estructuras-ley. De ahí que una de las denominaciones de esta filosofía fuera "La idea cosmonómica".[20]

Schultz va demasiado lejos cuando afirma que "todo el sistema de Dooyeweerd se construyó a partir de los sistemas establecidos en la *Crítica de la razón pura* de Kant".[21] La idea de la experiencia supratemporal, así como muchos otros elementos, le llegaron a Dooyeweerd de la teosofía.[22]

Al adaptar a Dooyeweerd, sin embargo, Van Til perdió las defensas especulativas de Dooyeweerd contra el análisis del conocimiento de Kant, porque Van Til eliminó lo supratemporal. Van Til tuvo que construir algo diferente, poniendo su confianza no en lo que el hombre conoce sino en lo que Dios conoce. Todo lo que el hombre realizaba en lo supratemporal tenía que ser atribuido a Dios de alguna manera. La excepción es la idea del conocimiento intuitivo de Dios, que Van Til tomó de Calvino.

Antes de dejar la adaptación de Van Til a Kant, hay que señalar una peculiar omisión. El primer Van Til en la tesis dice: "Ha hecho una gran contribución a la epistemología a través de su énfasis en el hecho de que nuestro sujeto debe ser el punto de partida de toda experiencia". Este es el análisis de Kant del conocimiento humano en términos de la producción subjetiva de la experiencia fenoménica. Van Til no ataca esto. Nathan Greeley, sin embargo, en su ensayo en *Sin Excusa* indica que en conexión con Thomas Reid, Van Til sí ataca las intuicio-

[20] Todos estos aspectos del pensamiento de Dooyeweerd se explican, de forma muy comprensiva, en J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021). Aparecen en múltiples lugares del libro, ya que se explican en relación con diversos aspectos del pensamiento de Dooyeweerd. Friesen también suele señalar los puntos en los que Vollenhoven disentía.

[21] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 166.

[22] Para una exposición detallada de esta influencia teosófica en la filosofía de Dooyeweerd, véase J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinismo y Teosofía Cristiana*.

nes que producen la experiencia. Cita a Van Til sobre la tradición reidiana:

> No podemos decir que la razón fue pervertida por el pecado, mientras que la intuición no. La razón, sin duda, debido a su mayor extensión, se equivoca más a menudo y más violentamente que la intuición. Sin embargo, intrínsecamente, la razón no ha sido afectada por el pecado peor que la intuición. No hay un solo punto en la personalidad del hombre que no haya sido viciado por el pecado.[23]

No menos peculiar es la referencia a la mayor extensión de la razón en comparación con la intuición. Ya he argumentado en otro lugar que la inmensa mayoría de lo que consideramos conocimiento se produce por intuición.[24] Pero quizá Van Til quiera decir que la razón se utiliza para formular creencias sobre cosas más alejadas de la experiencia inmediata, como las doctrinas teológicas. Quizá esté pensando incluso en la teología filosófica y en cosas como las pruebas teístas. También en este caso la razón está limitada, ya que tiene que trabajar con premisas que se basan en intuiciones sobre la causalidad, la contingencia, etc.

No tengo conocimiento de que Van Til haya presentado contra Kant una queja similar a su objeción contra Reid. Ambos describieron la experiencia presente en nuestra conciencia como el resultado de operaciones intuitivas que no están abiertas a nuestra inspección y comprensión. ¿Es éste un caso de antipatía especial hacia Reid como fuente de una tradición apologética pre-vantiliana, antaño predominante en Princeton? ¿Por qué Van Til omite esa tradición en favor de Butler y su *Analogía* cuando en los programas de sus cursos presenta la tradición de Princeton? ¿Es éste, como Gordon Clark, un rival que hay que borrar a toda costa? Mientras vivimos de nuestras intuiciones, ¿dónde está la explicación de Van Til de por qué podemos confiar en ellas, y dónde está el límite, y por qué o dónde deberíamos dejar de confiar en ellas?

Schultz también defiende la influencia de Hume. El argumento principal es que Hume influyó en Kant y Van Til aceptó la crítica de Kant a los argumentos teístas. "Al hacerlo, esto requería que Van Til

[23] Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology; Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God* 2nd , ed, ed., William Edger (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2007) pág. 162.. Citado en Greeley, *Sin Excusa*, pág. 81.

[24] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, págs. 178.184.

debía, en algún nivel, haber aceptado la crítica de Hume al conocimiento causal en el grado en que Kant aceptó la crítica de Hume al conocimiento causal".[25] El argumento secundario era el rechazo de Van Til de los argumentos probabilísticos para la existencia de Dios. Esa probabilidad se considera un problema, según Schultz, porque Hume veía la probabilidad relacionada con un hábito mental más que con la causalidad.

Le sigue Wittgenstein, al que Schultz atribuye ideas paralelas, y "parece probable que haya alguna relación causal en cuanto a la generación de la idea".[26] Tiene en mente los "mundos del lenguaje" de Wittgenstein, en los que personas con diferencias hablan entre sí. Como resultado, la gente tenía que considerar otros puntos de vista como una unidad. Schultz encuentra esto muy similar a Van Til.

Un filósofo que ha explorado las ideas tanto de Wittgenstein como de Van Til es D. Z. Phillips. Está a favor de Wittgenstein y en contra de Van Til y no se siente inclinado a vincularlos. Le sorprende que los pensadores reformados hayan ignorado a los no fundacionalistas de larga tradición, incluidos J. L. Austin y Wittgenstein. Según Phillips, el de Wittgenstein no es un enfoque presuposicional. Hay cuadros del mundo, pero en lugar de ser el resultado de algún fundamento presuposicional, hay creencias que se manifiestan a sí mismas como incrustadas en una imagen del mundo, que se dan por sentadas en lugar de dar lugar a deducciones.[27] La tendencia de Phillips es atribuir a Van Til opiniones que son inexactas porque Phillips cree que Van Til debe haber querido decir algo más razonable de lo que parecía decir. Phillips no parece ver un sentido a las complicaciones en las ideas de Van Til, como atribuir al hombre un conocimiento innato de la verdad sobre Dios. En resumen, Phillips piensa que la posición de Van Til podría mejorarse mucho simplificándola a una no fundacionalista como la de Wittgenstein.

Cuando Schultz llega a los pragmatistas, William James, Charles Pierce (parece referirse a C. S. Peirce) y John Dewey, curiosamente no empieza con la tesis doctoral de Van Til, donde se propone refutar a los dos rivales destacados del cristianismo, a saber, el pragmatismo y el idealismo. Schultz dice que para James, "algo es verdad porque

[25] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 168.

[26] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 169.

[27] D. Z. Phillips, *Faith After Foundationalism: Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger — Critiques and Alternatives* (Boulder, Col.: Westview Press, 1988) pág. 38.

funciona y es coherente con una determinada visión del mundo, que es una forma modificada de la prueba de coherencia y de la teoría de la verdad".[28] Las pruebas que Van Til explora en la tesis son el poder explicativo de una cosmovisión (puede dar cuenta de la experiencia) y la coherencia. Hay otras fuentes probables para la adopción por Van Til de la teoría de la coherencia, como señala Nathan Greeley en su ensayo en *Sin Excusa*.[29]

La dependencia de Van Til respecto a Kierkegaard es considerada por Schultz como la más débil de las que intenta rastrear. Como señala, hay diferentes maneras de leer a Kierkegaard. Las ideas que Schultz cita como similares son "que el yo, al ser él mismo y al querer ser él mismo, está fundado transparentemente en Dios".[30] Pero esta idea de que el yo está transparentemente fundado en Dios es lo que dijo Baader, y Van Til podría haberla tomado de Baader a través de sus influencias neocalvinistas. Lo mismo ocurre con la otra idea de que se parte de un conocimiento de Dios, en lugar de proceder de una prueba.

A continuación, Schultz recurre a John Frame para rastrear influencias similares. Explica que las otras figuras del presuposicionalismo, "Greg Bahnsen, Scott Oliphint, Gordon Clark, Ronald Nash y Carl Henry, comparten conexiones similares, por lo que sería repetitivo examinarlas aquí".[31] Frame era más propenso a reconocer las fuentes, probablemente en gran parte debido a la carga que recaía sobre él de explicar a Van Til, y esta explicación podía hacerse mediante la comparación con otros escritores. Como hizo con Van Til, Schultz tiene primero una sección en la que explica a Frame, y una vez más da en el blanco más que los otros ensayistas del libro.

Pero, tomemos a Bahnsen como ejemplo. Bahnsen estudió con Van Til en Westminster, pero luego obtuvo un doctorado en filosofía en la Universidad del Sur de California, donde, con el profesor Dallas Willard, conoció obras analíticas básicas sobre epistemología. Los efectos pueden verse en la obra de Bahnsen *Presuppositional Apologetics Stated and Defended* (Exposición y defensa de la apologética pre-

[28] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 171.

[29] Nathan Greeley, *Sin Excusa*, pág. 70, n12.

[30] Schultz, *Sin Excusa* pág. 172, citado de Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling/Sickness unto Death*, trans. Walter Lowrie (Nueva York: Double Day and Co. Inc., 1954).

[31] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 158.

suposicional).[32] En su mayor parte abandona el irracionalismo de Van Til (aunque sin anunciarlo) y construye un caso a partir del concepto de conocimiento como creencia justificada, discrepando del análisis del conocimiento del filósofo católico romano Roderick Chisholm. El presuposicionalismo, tal como lo expresa Bahnsen, comparte con Chisholm un enfoque sobre una cuestión conocida como el Problema del Criterio, que trata de las preguntas ¿Qué sabemos? y ¿Cómo decidimos si lo sabemos?[33] Bahnsen también exploró los diferentes tipos de conocimiento, es decir, innato o perteneciente a un sistema de creencias, y sus distinciones más allá de lo que hizo Van Til.

Gordon Clark era especialista en filosofía neoplatónica, y su visión del conocimiento estaba influida por Agustín. Ronald Nash también era agustino (véase su obra *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (La luz de la mente: la teoría del conocimiento de San Agustín).[34] Carl Henry estudió Personalismo para su doctorado, pero estaba influido por Gordon Clark y lo admiraba mucho.[35] Pero en cuanto al alcance de sus influencias, véase su obra en varios volúmenes *God, Revelation, and Authority* (Dios, revelación y autoridad) para conocer todas las variedades de pensamiento que estudió y con las que interactuó.

También en esta segunda parte de su ensayo, Schultz retoma el argumento trascendental y su origen. Frame señala que procede de Kant, pero con adaptaciones para que exprese la visión cristiana de la razón.[36] La objeción hecho por Van Til en su disertación es que Kant se deshizo del Dios que hizo al hombre a su propia imagen e introdujo, mediante el argumento trascendental, un dios hecho a imagen del hombre. "Era lo único que Kant podía hacer lógicamente desde su

[32] Greg Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, ed. Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2010).

[33] Una discusión sobre esta cuestión y la contribución de Roderick Chisholm a la misma se encuentra en línea en "The Problem of the Criterion", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, https://iep.utm.edu/problem-of-the-criterion/. Véase especialmente la sección ii. Coherentismo.

[34] Ronald Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969).

[35] Según Henry, estudió Personalismo porque entonces era la filosofía más destacada en las universidades estadounidenses, y quería dominar al mayor rival con el que tenía que lidiar el cristianismo. Apenas terminado su tesis, el Personalismo pasó de moda. Esto y su opinión sobre Gordon Clark se basan en los comentarios que Henry hizo en clase en su curso de Introducción a la Teología en la Trinity Evangelical Divinity School, hacia 1975.

[36] Schultz, *Sin Excusa*, pág. 179.

punto de vista de que toda experiencia posible tenía que ser de un solo tipo".[37] Van Til considera que esto excluye la posibilidad de la revelación, pues para él la revelación es un segundo tipo de experiencia. Así pues, para Van Til, el argumento trascendental en combinación con la teoría del conocimiento de Kant es inaceptable porque en realidad destruiría el cristianismo.

Como el siguiente ensayo de *Sin Excusa* trata del argumento trascendental, la discusión detallada puede dejarse para la reseña de ese ensayo.

INFLUENCIAS IDEALISTAS DE VAN TIL

Hay otro aspecto del pensamiento de Van Til que no debe dejarse pasar sin comentario. Se trata de su idea de que lo que él considera el pensamiento autónomo que está implícito en la apologética tradicional, así como en los sistemas de creencias no cristianos, implica o requiere que el hombre haya adquirido una "racionalidad comprensiva" de todo. Esta racionalidad comprensiva es algo que Van Til piensa que depende de un punto de referencia.

La teoría del sentido de Van Til

La exigencia de una racionalidad integral procede de la teoría del significado de Van Til. El significado de algo es su conjunto de relaciones con otras cosas. En consecuencia, para Van Til una prueba deductiva de, por ejemplo, la existencia de Dios, requeriría una definición de los términos, para luego extraer el significado a través de las implicaciones lógicas deductivas. Pero esta definición, para ser asegurada como base de la deducción, requiere que se averigüe el significado de algo, y esto es lo mismo que conocer la totalidad de las relaciones de las que la cosa forma parte. De esto Van Til piensa que es evidente que al utilizar la razón autónoma el hombre se hace pasar efectivamente por divino.

Un corolario de esto es que, dado que el significado de un término es la totalidad de las relaciones dentro de un sistema, y dado que el sistema finito de conocimiento de los hombres, individual o colectivamente, está muy por debajo de todas las relaciones de las cosas en la realidad, el significado en el lenguaje humano, es decir, de los términos, siempre está muy por debajo de la naturaleza de la realidad, y

[37] Cornelius Van Til, *God and the Absolute*.

así, incluso si se compara con la realidad común, y no con Dios, el lenguaje del hombre es incompleto e impreciso en su significado.

Detrás de esto hay una idea idealista del significado y su dependencia de un sistema total. Que yo sepa, Van Til no comenta esto en ninguna parte. Hubo, sin embargo, al principio de su carrera, varios artículos y reseñas de Van Til sobre materiales idealistas. Un relato de esto se encuentra en Timothy L. McConnell, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til" (La influencia del idealismo en la apologética de Cornelius Van Til). Nos dice más sobre quién, que sobre qué. Tenemos los nombres de los idealistas, pero no el desarrollo particular de los temas por Van Til.

Van Til parece no cuestionar nunca que su teoría del significado sea el punto de vista establecido. Pero, de hecho, el presuposicionalismo de Van Til parece depender de una teoría idealista del significado, por lo que es intrínseco a su apologética. Aunque su idealismo no es algo que él sienta la necesidad de reconocer, mientras el idealismo permanezca oculto las razones de Van Til para su epistemología permanecerán opacas. Sin embargo, una vez expuesta esta teoría del significado, muchas de las afirmaciones epistémicas de Van Til sobre el razonamiento del hombre se abren al examen junto con ella.

Posibles implicaciones de la teoría del sentido de Van Til para su apologética

Lo que sigue es un examenespeculativo de las implicaciones de la teoría del significado de Van Til para su apologética y, lo que es más importante, si es esencial para su apologética, o para lo que Van Til intentaba conseguir por medio de la apologética. Como tal, esta sección puede ser fácilmente omitida por el lector cuyos intereses difieran.

No parece que una teoría del significado del tipo idealista coherentista sea necesaria para el presuposicionalismo (pero más adelante hablaremos de ello). Van Til la hizo parte integral de su presuposicionalismo, aparentemente como la única opción que aprendió como estudiante. Los sucesores de Van Til tampoco parecen dispuestos a trabajar libres de sus ideas en este punto. Primero examinaré las posibles implicaciones de esta teoría del significado para su sistema presuposicional. A continuación, se puede considerar la relación de otras teorías del significado con los sistemas de cosmovisión.

Estamos considerando una teoría del significado en la que el significado surge del interior del sistema porque el significado de un elemento, o un objeto, dentro del sistema es la totalidad de sus rela-

ciones en el sistema, es decir, con los demás elementos. Un objeto dentro del sistema es un elemento de la experiencia tal y como se conoce dentro del sistema. No hay más acceso al objeto que su aparición en la experiencia, ni más conocimiento que las relaciones con los demás objetos que componen el sistema.

Podemos obtener una perspectiva útil de la situación a partir de algunas teorías del antirrealismo que estuvieron de moda en los años ochenta.[38] La idea era que todo significado surgía dentro de alguna experiencia y del lenguaje utilizado en referencia a esa experiencia. Por tanto, no había posibilidad de formar ningún significado para algo que no formara parte del sistema. No podía existir tal concepto. La duda cartesiana quedó expuesta como incoherente, un error al tomar como significativo algo que no podía serlo. Descartes había propuesto poner a prueba el conocimiento mediante la duda, y sugirió la hipótesis de que un poderoso demonio generaba todas nuestras percepciones sensoriales y que todas ellas eran falsas, en el sentido de que no existían realmente los objetos externos que parecían representar. Para los antirrealistas, esto no tenía sentido, porque cualquier concepto posible, como "un gato negro", se refería a algo dentro de nuestra experiencia. Ningún concepto nuestro podía referirse a algo que estuviera fuera de la experiencia y la causara, como ese poderoso demonio. Así que la referencia más allá de la experiencia era una ilusión.

El ejemplo utilizado por los antirrealistas no era el demonio, que parecería tonto a los modernos, sino el de un cerebro suspendido en una cuba de productos químicos y conectado a algún dispositivo que suministrara diversos estímulos, en lugar de un sistema nervioso. Según la hipótesis, esto haría que el cerebro tuviera toda una serie de experiencias parecidas a la vida. Entonces, ¿cómo saber que uno no es en realidad un cerebro en una cuba con estímulos suministrados, por ejemplo, por un ordenador? Para el antirrealista esta sugerencia carecía de sentido, porque suponía la posibilidad de referencia a algo fuera de la experiencia. Para distinguir claramente, no es que no puedas pensar que otra persona sea un cerebro en una cuba, con la cuba existiendo en tu mundo, pero con la experiencia de esa persona siendo totalmente artificial. Es que no puedes concebirte así a ti mismo.

En los años siguientes, hubo varias películas que explotaron estas ideas. La más famosa es *La Matrix*, en la que se informa al prota-

[38] Estas teorías antirrealistas se asocian especialmente con Hilary Putnam y Richard Rorty, sobre todo con el muy leído y atractivo *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1981).

gonista de que a nadie se le puede decir qué es la matrix. Es necesario salir de ella al mundo exterior, y sólo cuando se experimenta eso se puede concebir. Otras películas que explotaron estas ideas fueron *Existenz*, a través de un videojuego completamente inmersivo, y *Abre los ojos* rehecha como *Vanilla Sky*, una realidad virtual para personas mutiladas en accidentes.

La teoría del significado de Van Til parece situar al individuo precisamente en esa situación. El hombre, como dice Van Til, tiene su propio sistema de conocimiento, y Van Til también sostiene que el significado son las relaciones entre los elementos del sistema. ¿Cómo concebir entonces a Dios? En lugar de hacer a Dios necesario, parece hacer a Dios imposible, como un pseudoconcepto incoherente.

Pero Van Til también insistió en que la experiencia no era cerrada. Este es uno de los argumentos de su tesis de maestría y también de su tesis doctoral, que el idealismo insistía innecesariamente en la experiencia cerrada. El hombre también estaba abierto a la aportación trascendente en forma de revelación. Pero aquí el problema es que esta revelación está en la forma del lenguaje del hombre a partir de su mundo de experiencia, que sólo tiene significado como producto de ese sistema. Van Til insistió mucho en que este significado no era el significado que tiene Dios y no el mismo que ese significado, sino de alguna manera análogo en su sentido especial. En resumen, una vez que la revelación entra en el mundo del hombre, asume las limitaciones del lenguaje del hombre. Esto deja al hombre tan aislado de cualquier idea de lo trascendente como antes.

Pero para Van Til todavía existe otra posibilidad, y es un conocimiento innato que tiene el hombre. No se nos dice lo suficiente sobre este conocimiento innato como para saber si puede de alguna manera marcar la diferencia en esta situación. Sin embargo, hemos visto que Van Til ataca la intuición como poco fiable, aunque a causa del pecado, no a causa de limitaciones metafísicas. Así que las implicaciones de su teoría del significado dependerían de cómo entiende él los conceptos y la referencia en el conocimiento innato. ¿Pueden los conceptos y la referencia ser a la vez innatos y seguir teniendo referencia trascendente (fuera del significado disponible del hombre) y en la revelación pueden los conceptos y la referencia venir con la revelación, o debe la revelación utilizar los conceptos y la referencia dentro del lenguaje que el hombre ya tiene? ¿El conocimiento innato suministra de alguna manera los conceptos y la referencia cuyo significado necesario no puede ser suministrado por el sistema de conocimiento del hombre?

La solución de Bahnsen parece consistir en *dos* sistemas de conocimiento, uno construido y otro innato. En el caso de Bahnsen, cuanto más se examina esto, más problemático resulta.[39]

Supongamos que descartamos esta teoría idealista del significado y trabajamos con una teoría de referencia del significado, en lugar de una teoría de coherencia del significado. Aquí todavía es necesario tener cuidado. Los antirrealistas antes mencionados estaban construyendo su caso con una teoría de referencia del significado. En su teoría, el significado de los términos procedía de alguna conexión causal con el elemento de la experiencia al que se refería. No tenemos que preocuparnos por el tipo concreto de causa, sólo por el hecho de que era un vínculo entre un término lingüístico y la experiencia lo que daba significado al término. En este escenario, el lenguaje y el significado siguen limitados a la experiencia y no pueden referirse fuera de ella (y puesto que el significado se adquiere a través de la referencia) no pueden significar nada fuera de la experiencia.

Una forma de salir de esta situación es con una teoría del significado que permita un origen trascendente del significado, al menos uno que trascienda la experiencia. Un ejemplo sería una especie de Augustianismo en el que el conocimiento implica cierta participación en la mente de Dios. Aquí tenemos que recordar el otro problema, que el conocimiento del hombre es analógico y por lo tanto es en todas partes diferente del conocimiento de Dios. Así que parece que Van Til tendría que renunciar también a su teoría de la analogía.

Pero en ese caso, es decir, renunciando a su teoría de la coherencia del significado y a su teoría de la analogía, ¿sigue siendo posible construir cosmovisiones cerradas que anulen la apologética tradicional del modo en que lo hace el sistema de Van Til? Es decir, Van Til depende del sistema cerrado para hacer que las cosmovisiones rivales dependan de sus propias presuposiciones incrédulas. De ese modo, todo en la cosmovisión está contaminado. De este modo, también puede hacer que un cambio de presuposición sea el punto de apoyo de la apologética. Así que la pregunta es, si un vantiliano adoptara una teoría del significado que le salvara de una limitación de mundo cerrado de la capacidad de referirse más allá de ese mundo, ¿destruiría esto también la forma clave en que la cosmovisión depende de una presuposición, según la teoría vantiliana? Parece que el obstáculo

[39] Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, El Doble Conocimiento, págs. 197-208.

para responder a estas preguntas es la vaguedad con la que Van Til presenta sus ideas en primer lugar.

Sin embargo, parece probable que Van Til nunca quisiera aclarar las cosas. El mundo de la oscuridad y la contradicción parece ser el que él prefería y estaba construido a propósito. En cierto modo, facilita las cosas. Si las explicaciones se quedan cortas, o si persisten las contradicciones, así es como deben ser las cosas. La ira de Van Til se dirigía contra aquellos, como Gordon Clark, que intentaban despejar estos problemas.

VAN TIL Y SUS INFLUENCIAS

Parece que Schultz tiene razón al dar una importancia crítica a las influencias filosóficas sobre Van Til. Fueron las fuentes filosóficas las que dieron a Van Til los problemas que, al principio, pensó que la apologética tenía que resolver. También le dieron las categorías con las que trabajó. Esto funcionó de dos maneras. Una fue que le presentó lo que él veía como opuesto al cristianismo y que tenía que ser refutado. La otra es que le proporcionó teorías filosóficas, como la teoría del significado, que dio por sentadas en su trabajo.

Schultz también tiene razón al decir que esto tiene implicaciones para los seguidores de Van Til. Ellos, o al menos algunos de ellos, no reconocen el papel de estos elementos filosóficos en la construcción de la apologética de Van Til. Por lo tanto, no reconocen cuánto de su estructura y argumentación tiene que ver con filosofías ya desaparecidas e irrelevantes. La consecuencia es que todos aquellos que tratan a Van Til como una especie de gurú no se enfrentarán a la necesidad de revisar toda la apologética aunque deseen seguir con el esquema básico de presuposiciones.

Pero Schultz no ha captado las influencias y el modo en que moldearon el pensamiento de Van Til. Hay que culpar principalmente a la tradición neocalvinista, que tiene su propia mitología sobre sí misma, sus intenciones y sus orígenes.

CAPÍTULO SEIS — CRÍTICA A JOHN R. GILHOOLY

El argumento trascendental

PROGRAMA PARA ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

Comencemos con la primera declaración de Van Til sobre la naturaleza y el propósito de su argumento, en la sección introductoria de su tesis doctoral en 1927.

> Empezando por los datos más simples, el teísmo cristiano sostiene que implican la existencia de un Dios Absoluto. El origen, la conservación y el destino del mundo fenoménico sólo tienen su explicación en Dios. Sin la concepción de un Dios autosuficiente, nuestra experiencia humana carecería de sentido. Conviene señalar enseguida la naturaleza del argumento: es trascendental y no formalmente lógico. Un argumento a favor de la existencia de Dios basado en la lógica formal implicaría la capacidad de definir a Dios y llegar a una racionalidad exhaustiva de toda nuestra experiencia. Un argumento trascendental, por el contrario, es negativo en la medida en que razona a partir de la imposibilidad de lo contrario. Si se dice que la imposibilidad de lo contrario es, después de todo, un canon de la lógica formal, la respuesta es que todo el mundo debe utilizar argumentos formales, pero que lo importante es definir su capacidad de carga. En cuanto a eso parece razonable sostener que una posición en la que podemos ver contradicción es insostenible. Además, una posición que reduce nuestra experiencia al caos no puede pretender la adhesión de las criaturas racionales. Es decir, nuestra base para rechazar ciertos puntos de vista es siempre que los concebimos como irracionales. Por otra parte, aceptamos una determinada posición en el mundo filosófico no porque podamos racionalizar completamente toda la experiencia sobre esa base. Nuestra metafísica no puede ser *more geometrici demonstrata*: no puedes demostrar tu posición a nadie a menos que tengas un conocimiento completo o al menos estés ciertamente en camino de tenerlo. En consecuencia, no pretendemos demostrar el teísmo cristiano, sino que sólo tratamos de mostrar que no podemos encontrar sentido a nuestra experiencia humana a menos que exista un Dios autosuficiente que le dé sentido.[1]

[1] Cornelius Van Til, *God and the Absolute* (tesis doctoral de la Universidad de Princeton, 1927).

Será útil desglosar varias afirmaciones para examinarlas.

1. Los "datos" implican la existencia de un Dios Absoluto, según el teísmo cristiano. Cómo llegar de los datos a una implicación tendrá que ser la carga de este argumento. Además, como se trata de un Dios Absoluto implícito, hay algún aspecto metafísico en lo que hay que demostrar.
2. Los datos son el origen, la conservación y el destino del mundo fenoménico, es decir, el mundo de la experiencia. Éstos requieren una explicación, y sólo hay una.
3. La naturaleza de la explicación es algo que impide que la experiencia humana carezca de sentido.
4. El argumento es trascendental y no formalmente lógico.
5. Un argumento formalmente lógico para la existencia de Dios no es posible porque requeriría a) la capacidad de definir a Dios,[2] y b) alcanzar una racionalidad comprensiva de toda nuestra experiencia. Lo que Van Til entiende por racionalidad comprensiva parece ser lo que entiende por Absoluto. Su punto parece ser que un Absoluto al nivel de la comprensión humana de la experiencia sería necesario para probar deductivamente un Dios Absoluto a partir de la experiencia. Más adelante en la tesis, dice: "El teísmo también es escéptico respecto a la posibilidad de conocer el Absoluto, porque el hombre, para conocer el Absoluto, tendría que ser él mismo absoluto". Además, la referencia a la definición en relación con la racionalidad comprensiva sugiere la idea idealista de que el significado de algo es la totalidad de sus relaciones.
6. Un argumento trascendental no se enfrenta a este reto (del tipo de la definición requerida para una prueba formalmente lógica) porque es negativo. Es negativo porque sólo trata de demostrar la imposibilidad de lo contrario. La naturaleza de este opuesto queda sin explicar, pero en el siguiente punto se sugiere algo al respecto.
7. Una posición en la que podemos ver una contradicción es insostenible. El argumento negativo implica ver una

[2] La objeción de Van Til al argumento ontológico de Anselmo, según el cual Dios es el ser más grande que puede concebirse, y esa grandeza incluye la existencia, por lo que Dios debe existir, es que no es posible concebir a Dios. Hay una discusión en J. V. Fesko, *Reforming Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019) pág.91.

contradicción en una posición. Lo contrario entonces debe ser o implicar una posición. Esa posición debe estar lo suficientemente articulada como para que podamos ver una contradicción en ella. Pero, ¿cuál es el opuesto de este opuesto? ¿Es el Dios Absoluto? ¿Es el teísmo cristiano que contiene la idea de un Dios Absoluto?

8. Tampoco es defendible una posición que reduzca nuestra experiencia al caos absoluto. Dicho más modestamente, una posición del tipo que nos ocupa debe tener el poder explicativo necesario para explicar la experiencia. ¿Esta explicación es del tipo de la afirmación 2, relativa al origen y al destino, o basta con una explicación metafísica del orden funcional?
9. La aceptación de una postura como racional no depende ni puede depender de una demostración completa o de tipo matemático, porque sólo se puede partir de un conocimiento limitado.
10. La única posición que da la explicación necesaria es la cristiana de un Dios autosuficiente.
11. Dios está implícito en los datos, véase (1), pero no está demostrado.

Una observación general es que Van Til comienza diciendo que los datos de la experiencia implican un Dios Absoluto. Esto sugiere una idea constructiva de un argumento trascendental, muy parecida a la que se encuentra en Kant, según la cual es la naturaleza de la experiencia la que señala lo que hay que construir como explicación trascendental. En Kant, la idea de trascendental parece ser la metafísica de la explicación, no el modo de argumentación hacia ella. Veremos que la forma de argumentación se aleja de esto. Bahnsen, mucho más receloso de ser acusado de construir un argumento inductivo o deductivo inválido, lo presentará de otro modo, como un campo ya existente de explicaciones en competencia al que se somete el reto de explicar los datos. Además, Bahnsen recurre a un internalismo, según el cual los datos existen como teniendo su propia interpretación en cada sistema explicativo.

A continuación, Van Til se propone demostrar que dos posturas, el idealismo y el pragmatismo, no dan la explicación necesaria de la experiencia. A continuación, indica que el teísmo cristiano no comparte las características particulares que causan estos fracasos, sino que, por el contrario, ofrece otro tipo de explicación.

Llegados a este punto, es probable que la persona contemporá-

nea diga: ¿y qué? ¿Quién cree en el idealismo o el pragmatismo hoy en día? A partir de aquí podemos ver el verdadero desafío para el argumento trascendental. Si es realmente una demostración de la existencia del Dios Absoluto cristiano, y si procede negativamente mostrando las contradicciones en otras explicaciones o su insuficiencia explicativa, debe mostrar esto sobre todas las otras explicaciones además de la cristiana. Para ello, debe determinar qué otras explicaciones son posibles y, a continuación, refutar cada una de ellas. ¿Cómo puede hacerse esto aparte del conocimiento completamente exhaustivo que Van Til dice que no es posible?

Bahnsen sobre los argumentos trascendentales

El tratamiento que hace Greg Bahnsen del argumento trascendental plantea algunas cuestiones diferentes. Bahnsen comienza con una exposición de las posiciones explicativas que mencionó Van Til. Bahnsen habló de sistemas interpretativos, o cosmovisiones, que incorporaban presuposiciones.

> No hay hechos o usos de la razón que estén disponibles fuera del sistema interpretativo de compromisos o supuestos básicos que apela a ellos.
>
> El argumento entre creyente e incrédulo debe ser entonces indirecto, debido a la imposibilidad de acceder a razonamientos y hechos fuera de un sistema interpretativo.
>
> El argumento debe oponer el sistema de pensamiento del incrédulo como unidad al sistema de pensamiento del creyente como unidad.[3]

Bahnsen también sostiene que cada sistema interpretativo tiene su propia versión de la lógica. Éstas vienen impuestas por la decisión humana. Bahnsen cita también algunas lógicas formales diferentes (aristotélica, intuicionista, cuántica).[4]

En esto hay una diferencia significativa con el Van Til temprano, que pensaba que había acceso a los datos para juzgar la adecuación de las diversas posturas. Bahnsen piensa que no hay acceso a los datos fuera de un sistema interpretativo, y lo mismo ocurre con la lógica.

[3] Greg L. Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, ed. Joel McDurman (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2010), pág.16.

[4] Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, págs.18, 92, 106, 107.

Así pues, para Bahnsen existen unos sistemas interpretativos, *a*, *b*, *c*, *d*, ….. Estos deben ser examinados *internamente* para su adecuación. Pero resulta que *b*, *c*, *d*, …. no pasan la prueba. Eso deja *a*, el punto de vista cristiano, todavía en pie. Pero ¿en qué espacio lógico se plantean y comparan *a*, *b*, *c*, *d*, …. como posibilidades? La lógica es siempre interna a un sistema interpretativo. Habría entonces un sistema metainterpretativo para comparar *a*, *b*, *c*, *d*, …., y ¿qué justificaría ese sistema y su lógica?

Por ejemplo, según la lógica intuicionista, el principio del medio excluido de Aristóteles no es válido en general. Mientras que "P implica no-no-P" es válido, "no-no-P implica P" no lo es. Así que si *a* es P, y *b*, *c*, *d*, …. son no-P., después de que *b*, *c*, *d*, …. han sido todos internamente criticados y eliminados, es decir, no-no-P ha sido establecido, ¿debemos aceptar P, que en este ejemplo es *a*? Esto no se sigue bajo la lógica intuicionista. Pero Bahnsen no tiene manera de establecer la lógica aristotélica como la necesaria, y lo admite.

Será útil expresar el argumento de manera más detallada y semiformal.

A. a ∨ b ∨ c ∨ ....

O *a* o *b* o *c* o alguna otra visión del mundo es verdadera. Es decir, al menos una de ellas es cierta.

La proposición (A) parece evidente para Bahnsen. Parece que Gilhooly la niega, ya que piensa que en ausencia de pruebas deductivas, toda la lógica desaparece, por lo que tampoco habría cosmovisión explicativa. Pero Gilhooly también tiene otra objeción. Esta es que una visión del mundo, como *a* o *b* o *c*, etc. no proporciona como tal una explicación de todo, sino que sólo ciertos aspectos de la visión del mundo lo harían. Así, para la totalidad de la experiencia (E), sólo una parte de una visión del mundo proporciona la explicación. Por lo tanto, si es posible probar una explicación a partir de su capacidad para explicar E, esto sólo probaría aquellos elementos de *a* o *b* o *c*, etc. que realmente proporcionan la explicación.

Aquí, por supuesto, hay que introducir la noción de cosmovisión. En general, se considera que una cosmovisión es un conjunto de creencias que explican conjuntamente la experiencia del mundo. Pero a Gilhooly le interesa el ejemplo del cristianismo. Debe sostener que alguna doctrina cristiana no explica nada o que, si lo hace, su explicación es redundante con la explicación proporcionada por alguna otra doctrina cristiana. Así, sostiene que el cristianismo como cosmovi-

sión no puede demostrarse por su poder explicativo. Esta noción de Gilhooly parece relacionada con el dogma aristotélico-tomista de que una explicación total puede reducirse a un conjunto limitado de primeros principios de partida.

Bahnsen, en cambio, piensa que una cosmovisión funciona como una totalidad para explicar la experiencia. En Van Til esta idea es más clara, ya que está relacionada con el Absoluto idealista, que lo integra y lo explica todo. En Bahnsen, con su formación en filosofía analítica, esto tiene que ser argumentado, no dado por sentado pero tiende a retroceder a una suposición tácita. Una forma de entender esto es que hemos descubierto algo de las presuposiciones tanto del tomismo como del presuposicionalismo.

B. ¬ (b ∨ c ∨ ....)

En (B) suponemos que todas las cosmovisiones distintas de *a* son falsas. Pero en el argumento trascendental, la suposición es que pueden ser mostradas como falsas, ya sea por una contradicción interna o en comparación con la totalidad de la experiencia, E. Entonces.

C. ((b →¬b) ∨ (E → ¬b)) & ((c → ¬c) ∨ (E → ¬c)) & ....

Para cada posible visión del mundo distinta que no sea *a*, su falsedad está implicada o bien por E o bien por sí misma. (C), entonces es la explicación de por qué creemos (B). Además, estamos asumiendo algo acerca de lo que es para una cosmovisión "explicar" la experiencia. Esto es que no se contradice con la experiencia, así que, para cualquier visión del mundo *x*, ¬(E → ¬x) [no es el caso que la experiencia (E) implica que la cosmovisión *x* es falsa] significa que *x* explica E. Pero según esta definición, una visión del mundo podría explicar E simplemente no refiriéndose a nada de ella. Así que el argumento utiliza un requisito muy mínimo para la explicación. Una interpretación más fuerte de explicar es (x → E) & ¬(E → ¬x), donde *x* debe ser cierto siempre que se obtenga E. Pero, como tanto *x* como E son colecciones de proposiciones o hechos, seguimos sin tener un criterio según el cual cada uno de los elementos de *x* y E son relevantes para la prueba. Si una cosmovisión es autocontradictoria (b → ¬b) esto no significa que la contradicción sea fácil de encontrar, o incluso humanamente posible de encontrar.

Tomando (A) con (B) tenemos (D).

D. *a*

En D *a* es la cosmovisión que queda en pie, y en la interpretación pretendida, es la cosmovisión cristiana.

Pero, por supuesto, cuando vamos más allá de la lógica formal estamos suponiendo algo sobre las cosmovisiones. Suponemos que son distintas hasta el punto de que *a* puede ser verdadera incluso cuando *b, c, d, ...* son todas falsas, sin dejar de ser lo suficientemente completa como para explicar la totalidad de la experiencia. Por supuesto, es bastante evidente que esto no es lo que Van Til piensa que es realmente posible en una prueba. Mientras que *a* existe para Dios, un argumento humano no puede ensamblar ni un relato completo de E ni un relato completo de *a*, así que el argumento trascendental práctico es que la aproximación humanamente posible de *a* vence a las aproximaciones humanamente posibles, de *b, c, d, ...*

Lo que hemos descubierto es que detrás de la simplicidad de la formulación del argumento trascendental, hay muchos supuestos sobre la naturaleza de una cosmovisión y su función como explicación. No debemos descuidar, sin embargo, la afirmación de John Frame de que en la prueba deductiva "clásica" de Dios, tal como la utilizan los tomistas, también se esconde un complejo similar de supuestos.

En el caso de Van Til, también hay oscuras afirmaciones sobre la naturaleza de la lógica. En Bahnsen, éstas se hacen más explícitas, pero al mismo tiempo resultan contraproducentes para su esfuerzo por construir pruebas, especialmente cuando éstas abarcan diferentes cosmovisiones, como ocurre con el argumento trascendental.

De hecho, cuando asume una crítica a la filosofía de Gordon Clark, Bahnsen rechaza sistematizar la Escritura o tratar de encontrar en ella significados no metafóricos. Al mismo tiempo, rechaza la idea de Van Til del significado "analógico".[5] No está muy claro qué tipo de lógica habría aceptado Bahnsen. Uno puede, por supuesto, ir más allá de su posición oficial y tratar de descubrir qué consecuencias lógicas acepta en sus propios argumentos.

GILHOOLY SOBRE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

Con esto en su lugar, podemos examinar lo que Gilhooly dice sobre el argumento trascendental. Pasaremos por alto lo que tiene que decir sobre varios argumentos de Aristóteles y Kant e iremos a su descripción del argumento de Van Til. Gilhooly señala que Van Til pretende

[5] Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended,* pág.192.

que el argumento establezca la verdad del cristianismo en su conjunto, no algún contenido filosófico específico.[6] El punto de Gilhooly parece ser que Van Til no trató de demostrar que algunas propiedades particulares de Dios eran necesarias para explicar algún aspecto de la experiencia, sino que Van Til trató de hacer la demostración lo más amplia posible. Van Til llamó a esta condición necesaria para explicar la experiencia la presuposición y con el tiempo fue jugando con ella. Al principio dijo que la presuposición era la Trinidad ontológica, a veces se refería a las verdades de la Escritura como la o parte de la presuposición. Más tarde dijo que la presuposición era el Cristo auto-atestiguado de la Escritura. Evidentemente, Van Til quería que fuera lo suficientemente amplia como para incluir la doctrina cristiana en general. En el otro extremo, la experiencia que requería explicación tampoco estaba limitada. Van Til parecía pensar que esta experiencia no podía caracterizarse plenamente, debido a las limitaciones humanas.

El punto de Gilhooly parece ser que si el éxito del procedimiento trascendental de Van Til depende de atributos particulares de Dios, incluso si éstos estuvieran incluidos dentro de la presuposición declarada de Van Til, él no puede pretender haber probado toda la presuposición a partir de una demostración cuyo éxito depende sólo de estos aspectos particulares de la presuposición.

Gilhooly pasa luego a "Interpretaciones del argumento de Van Til", señalando que la escritura de Van Til es opaca y que otros se han quejado de que Van Til no dejó claro cuál era su argumento. Es principalmente por esta razón que comencé con el relato de Van Til en su tesis, ya que en ese caso tuvo que satisfacer al comité examinador con un esbozo aproximadamente completo al menos.

Después de exponer algunas de las afirmaciones de Van Til sobre lo que propone explicar únicamente con su presuposición, Gilhooly sugiere que este método sostiene que la posición no cristiana depende de verdades de la posición cristiana, lo que la hace contraproducente y "susceptible de argumento trascendental". Por susceptible, entiendo, quiere decir que tal posición puede ser eliminada como explicación. Bahnsen hace aquí una distinción. Dice que las posiciones no cristianas son incoherentes y, por tanto, falsables, pero además

[6] John R. Gilhooly, "XI: Van Til's Transcendental Argument and Its Antecedents", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020, pág.265).

el no cristiano introduce ideas cristianas de las que depende, que no pertenecen al sistema, y éstas pueden ser señaladas. Este sería un argumento adicional de tipo *ad hominem*.

Este argumento, según el cual el no cristiano confía en las creencias cristianas, ocupa un lugar bastante más destacado en las presentaciones presuposicionales de lo que parecería justificar su papel formal. Pero tiene otro problema, señalado por D. Z. Phillips. "Lo que los filósofos reformados ni siquiera han empezado a mostrar es cómo los puntos de vista que niegan todo conocimiento de Dios son, del *mismo modo*, lógicamente parasitarios de una norma, en este caso, el conocimiento de Dios, que tales puntos de vista se supone que invocan."[7] En otras palabras, se puede afirmar que los no cristianos dependen de ideas cristianas robadas que no pertenecen a sus cosmovisiones, pero nadie ha conseguido demostrar cómo tiene lugar eso.

Gilhooly intenta ser trascendental con una deducción

A continuación, Gilhooly trata de considerar el argumento trascendental como una "estrategia genérica" para una prueba y ofrece un ejemplo de cómo sería una prueba deductiva de este tipo. Toma las premisas atea y teísta y las combina en una única deducción, demostrando el teísmo. Como una u otra premisa contradice lo que cree el ateo o el teísta, es difícil ver por qué éste sería un argumento deductivo plausible. Luego señala que la premisa teísta clave, que Gilhooly ha designado como su premisa trascendental, no sirve de nada porque el ateo no va a creerla. El ateo no va a creerla porque Gilhooly no argumenta a favor de ella, sino que simplemente la deja caer en una deducción como premisa.[8]

Luego Gilhooly ofrece consejos sobre cómo el presuposicionalista podría hacer una mejor prueba deductiva de Dios. Se queja de cómo Van Til no proporciona una premisa persuasiva para un argumento deductivo y, a continuación, añade: "De hecho, en el análisis anterior, es cuestionable si se trata de un *argumento* trascendental en absoluto".[9] Recordemos que Gilhooly está hablando de su propio argumento deductivo, no de un argumento que los presuposicionalistas considerarían trascendental. Gilhooly intenta convertir todos los ar-

[7] D. Z. Phillips, *Faith After Fondationalism: Plantinga–Rorty–Lindbek–Berger — Critiques and Alternatives* (Boulder, Col.: Westview Press, 1988) pág.104.

[8] Gilhooly, *Sin Excusa*, pág.269.

[9] Gilhooly, *Sin Excusa*, pág.271.

gumentos en pruebas deductivas, y luego para hacerlos "trascendentales" ha incluido una "premisa trascendental" que se supone que suministra el contenido necesario para una deducción trascendental. Sin embargo, como Van Til declaró, su argumento no es deductivo sino negativo, dirigido hacia la imposibilidad de puntos de vista no cristianos. No está claro que tenga sentido lo que Gilhooly está haciendo aquí.

A continuación, dice que Van Til cree que "Si *el ateísmo*, entonces no *lo inteligible*" es verdad porque el cristianismo es verdad. "Y, según sus luces, piensa que el cristianismo es verdadero no porque naturalmente encuentre que tiene más sentido que el ateísmo, tiene mayor poder explicativo, etc., sino por la soberana misericordia de Dios. En otras palabras, es consecuente a la conversión que, para Van Til, la racionalidad del cristianismo se vuelve clara." En realidad, Gilhooly está diciendo dos cosas. Primero dice que "según sus luces" no es el argumento que Van Til hace en realidad, sino que son sus convicciones calvinistas sobre el papel del Espíritu Santo en la conversión, y luego Gilhooly añade el argumento hipercalvinista, de manera *ad hominem*, de que la apologética y la evangelización no tienen sentido ya que no pueden cambiar las creencias de una persona porque eso lo hace el Espíritu Santo en la conversión.

Gilhooly disputa formularios de argumentación

A continuación, Gilhooly considera los argumentos abductivos, es decir, los argumentos a favor de la mejor explicación. Los ejemplos que Gilhooly ofrece no son deductivamente válidos, sino que muestran que alguna x es la mejor o la única explicación de y, *para* luego concluir (inválidamente) que y es verdadera. Del examen de estos ejemplos concluye que un argumento abductivo no es un argumento trascendental. Pero el presuposicionalista repudiaría los argumentos abductivos, y Gilhooly tampoco muestra que los argumentos del presuposicionalista resulten ser abductivos al examinarlos, por lo que una vez más la discusión de Gilhooly parece carecer de sentido.

Gilhooly cita el rechazo de Bahnsen a los argumentos deductivos. Luego cita declaraciones de Bahnsen sobre argumentos deductivos y trascendentales. Primero los deductivos:

> Una demostración deductiva toma premisas particulares y extrae de ellas una conclusión necesaria; pero si, en este argumento racional, se negara una de las premisas relevantes, la conclusión ya no se seguiría o establecería.

A continuación, Bahnsen explica la inducción. Por último, Gilhooly cita una extraña afirmación de Bahnsen:

> Un argumento trascendental comienza con *cualquier* experiencia o creencia y procede, mediante un análisis crítico, a preguntar qué condiciones (o qué otras creencias) tendrían que ser ciertas para que esa experiencia o creencia original tuviera sentido, fuera significativa o inteligible para nosotros. Ahora bien, si volviéramos atrás y negáramos la afirmación de esa creencia original (o consideráramos una experiencia contraria), el análisis trascendental (si fuera originalmente convincente o sólido) llegaría, no obstante, a la misma conclusión.[10]

¿Qué dice Bahnsen? Condiciones de inteligibilidad se aplican a cualquier estado de cosas. Son universales, de modo que si mostramos que son necesarias para un determinado estado de cosas propuesto, también se aplicarían al estado de cosas que es su negación. Las condiciones universales de inteligibilidad se aplican a "El gato está en la alfombra", y a "El gato no está en la alfombra". Gilhooly concluye de las afirmaciones de Bahnsen que el argumento trascendental no difiere en estructura de uno deductivo o abductivo.

Gilhooly considera entonces un estado particular de cosas y menciona cosas que tendrían que ser verdaderas, sólo para que ese estado particular de cosas fuera verdadero, y Gilhooly equipara aquí verdadero a significativo. Por supuesto, estas no son las condiciones universales de inteligibilidad a las que Bahnsen se refería. Entonces Gilhooly dice que lo que Bahnsen y Van Til realmente quieren mostrar es que si la afirmación es significativa el teísmo cristiano es verdadero. Su ejemplo es "Estoy escribiendo a máquina" es significativo. Dice que esto es muy extraño. Pero, por supuesto, Van Til no dejó el asunto ahí y dio cuenta de cómo el cristianismo (es decir, la Trinidad como integradora de universales, etc.) explica la experiencia hasta ese punto. Gilhooly decide organizar esto como un argumento deductivo. A) A menos que haya teísmo cristiano, nada tiene sentido, B) Las cosas tienen sentido, C) Entonces, teísmo cristiano.

Pero A, para Bahnsen y Van Til, no es la premisa de una deducción, sino la conclusión de un argumento trascendental. Pero entonces Gilhooly dice que el propósito de A "es poner en juego algo más grande, a saber, que no hay terreno compartido entre el ateo y el cris-

[10] Gilhooly, *Sin Excusa*, pág.273. Citado de Greg L. Bahnsen, *Van Til's Apologetic*, pág.501, 502.

tiano".[11] ¿Pero por qué? Ese punto está muy en el fondo, donde se describieron y mostraron las diversas cosmovisiones como incoherentes, en el camino para establecer A.

Gilhooly dice entonces: "Me parece, entonces, que Van Til no ofrece un argumento trascendental (donde 'trascendental' significa que no contiene elementos deductivos o abductivos) ya que cualquier argumento tendría que ser interpretado como deductivo o abductivo."[12] Gilhooly ciertamente ha insistido en interpretar los argumentos como deductivos o abductivos, ignorando la forma de un argumento trascendental, lo que muestra claramente cómo le parecen las cosas. Pero eso no prueba su argumento.

Gilhooly sobre Kant vs Van Til

Gilhooly dice que la "metodología de Van Til es una desviación significativa de la de Kant −porque el objetivo de Kant es mostrar que las experiencias compartidas y cotidianas tienen una estructura que *juntos* podemos ver que requiere la verdad de ciertos otros hechos". Gilhooly piensa que esto determina lo que puede ser un argumento trascendental. Pero Van Til no está copiando la forma de argumentación de Kant. Como se señaló anteriormente, al principio el caracterizó su argumento de una manera que sugiere el aspecto constructivo de los argumentos trascendentales de Kant. Es decir, primero se fija en lo que hay que explicar para comprender las líneas a lo largo de las cuales hay que construir la explicación. Si este paso se incluyera formalmente en la especificación del argumento trascendental, seguramente se objetaría que se trata de algún tipo de inducción y, por tanto, no de una prueba válida, sino, en el mejor de los casos, de un argumento probabilista. Pero Van Til y Bahnsen no intentan reconstruir el cristianismo para encontrar una explicación a nuestra experiencia de la realidad. El cristianismo con sus enseñanzas ya estaba en escena cuando aparecieron los presuposicionalistas.

Así la ejecución de Van Til del argumento no se adhirió al patrón. Para Van Til hay un cierto número de "posiciones" posibles que explican la experiencia. Refutamos todas menos una. Indicamos cómo esa explica la experiencia. De esto no hemos deducido que la posición restante sea verdadera y, por tanto, deba ser aceptada. Tampoco hemos demostrado que sea más probable y, por tanto, deba

[11] Gilhooly, *Sin Excusa*, pág.275.
[12] Gilhooly, *Sin Excusa*, pág.275.

aceptarse. ¿Existe algún otro sentido del deber en el que la única explicación que se mantiene en pie, una no establecida por deducción o por probabilidad, deba ser aceptada? Si es así, ése es el sentido en el que un argumento trascendental es diferente de la deducción o la probabilidad.

Hay otro paso que podría añadirse. Muchos han argumentado, en defensa de la lógica, que negar la lógica es negar la verdad, y que esto es contraproducente porque es una afirmación y cualquier afirmación es una declaración de que algo es verdad. Este enfoque para defender la no contradicción en lógica se remonta a Aristóteles.

Se puede argumentar que en la conclusión del argumento trascendental o bien *a*, la explicación cristiana de las cosas, es cierta o bien no hay explicación. A partir de ahí, ¿se puede argumentar que si no hay una explicación verdadera de las cosas, entonces no hay verdad y, por tanto, la negación de *a* es contraproducente?

Por supuesto, aquí estamos discutiendo la *forma* de un argumento trascendental. Si el presuposicionalista puede realmente aducir y refutar todas las posibles posiciones alternativas al cristianismo es una cuestión que objeté en la revisión de otros ensayos, junto con cuestiones sobre la lógica de esta comparación que surgen de las propias restricciones de los presuposicionalistas sobre la lógica.

¿Debemos ver *juntos* que la explicación cristiana es la que explica? Ése es el objetivo del argumento trascendental, pero no se puede hacer que la gente esté de acuerdo si ve que las implicaciones son las con que están totalmente opuestos. De todos modos, esto es una expectativa para un argumento, que no es una caracterización de la forma del argumento, o de su validez.

Al final, si el ensayo de Gilhooly consigue algo es desacreditar un aspecto del de Thomas Schultz, cuyo punto principal era establecer lo kantiano que es el propio presuposicionalismo.

Antes de abandonar el tema debo reconocer que existe actualmente mucha literatura sobre la forma que debe adoptar un argumento trascendental. Existe un interés especial por las formulaciones de Bahnsen. Hay sugerencias para mejorarla. También existe la afirmación de que lo que hay que demostrar no es la existencia de Dios, sino que Dios existe necesariamente, y por tanto un argumento trascendental exitoso debe construirse utilizando la lógica modal, o al menos valores modales en los pasos. Un examen de estas cuestiones nos llevaría mucho más allá del material de Gilhooly, o de Van Til, y requeriría un libro en sí mismo.

Mi objeción al argumento trascendental no es a la forma del argumento. Es que la presuposición de Van Til hace afirmaciones sobre la naturaleza del pensamiento, la interpretación y la lógica en general que se aplican tanto a su argumento trascendental como a cualquier otra cosa. En sus propios términos, no pueden justificar ni las premisas (que todas las visiones del mundo están incluidas en el argumento) ni la inferencia, ya que depende de una preferencia por la lógica clásica sobre la intuicionista, que los presuposicionalistas mismos consideran ser arbitraria.

La Trinidad de Van Til

"Por razones de las que no estamos muy seguros", dice Travis James Campbell, "Cornelius Van Til creía que era necesario apartarse de la comprensión de la Trinidad expresada tradicionalmente en la tradición reformada". A medida que avanza su ensayo, sin embargo, Campbell vincula esto a la visión de Van Til sobre la razón, y éste es el aspecto de su ensayo que me propongo examinar. Los aspectos del pensamiento de Van Til que Campbell asocia con desviaciones sobre la Trinidad también aparecen en otros asuntos, lo que ayudará a indicar cuál es el pensamiento general de Van Til sobre tales temas teológicos. Los detalles del análisis de Campbell sobre la interpretación de Van Til de la Trinidad, por convincentes que sean, los pasaré por alto.

Merece la pena fijarse en la descripción que hace Campbell de cómo Van Til plantea el problema, es decir, como una elección entre los que "sostienen que la Trinidad puede mostrarse al hombre no cristiano como una doctrina racional sobre sus propios supuestos", o los que "sostienen que la Trinidad es un misterio en el sentido de que es irracional".[1] Campbell señala que se trata de una falsa dicotomía, y a continuación explica la opinión reformada de que la Trinidad no puede conocerse de forma natural. También protesta porque la segunda opción de Van Til es contraria a la tradición reformada que

> siguiendo a pensadores como Agustín y Aquino, también insiste en que Dios, que es la verdad misma, nunca mentirá ni se contradecirá (Tito 1:2, 2 Tim 2:13). Por tanto, ningún misterio verdadero puede ser irracional; y así, ningún misterio de la fe puede quebrantar formalmente las leyes de la lógica.

Campbell suministra la explicación de Van Til de este contexto, que muchos pensadores comienzan su razonamiento "en el extremo equivocado" suponiendo que "pueden razonar sobre el Dios trino sin

[1] Travis James Campbell, "XIII: Van Til's Trinitarianism: A Reformed Critique", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020), pág. 297. Citando a Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, vol. 5 de *In Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1978), pág. 229.

haberlo presupuesto primero", y que están razonando "unívocamente en lugar de analógicamente".

LÓGICA Y SIGNIFICADO

Esto conduce a una discusión de Campbell sobre la doctrina de la analogía de Van Til. Pero Van Til había sostenido una doctrina de la analogía en relación con la lógica al menos desde su *Common Grace* (La Gracia común) de 1947. Van Til había tratado la cuestión del "misterio" en teología en términos de un concepto limitador. Había un concepto limitador cristiano y otro no cristiano. El no cristiano era "el aspirante a hombre autónomo que pretende legislar sobre toda la realidad, pero se inclina ante lo irracional, ya que es lo que aún no ha racionalizado".[2] Esto hay que convertirlo de la jerga de Van Til. El hombre autónomo que busca legislar es el razonador que no asume primero la verdad del cristianismo y que limita su razonamiento en consecuencia, y que buscar legislar es un vantilianismo por asumir que la razón, en particular la lógica, determina lo que es posible. "La noción cristiana del concepto limitador es el producto de la criatura que busca exponer en forma sistemática algo de la revelación del Creador".

> Van Til se refirió a la formulación de los primeros credos de la Iglesia como un ejemplo del uso de la noción cristiana de un concepto limitador. La Iglesia no pretendía haber agotado la plenitud de la revelación de Dios en los credos, sino haber dado la mejor aproximación posible a la plenitud de la verdad de Dios. De este modo, Van Til vinculó su noción de concepto limitador a su visión de la incomprensibilidad de Dios.[3]

Una vez más, se puede protestar por el contraste que establece Van Til. Dice que la Iglesia da su mejor aproximación, en contraste con la plenitud de la verdad de Dios. Pero por "aproximación" parece estar permitiendo la inexactitud más que una limitación de la extensión de lo que podría conocerse sobre Dios. Esta forma ambigua de plantear las cosas es típica de Van Til.

También en *Common Grace* Van Til dijo:

> Las reglas de la lógica formal deben seguirse en todos nuestros intentos de exposición sistemática de la revelación de Dios, ya sea general

[2] Timothy I. McConnell, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48/3 (septiembre de 2005, pág. 580. Cita de Cornelius Van Til, *Common Grace*, pág. 54.

[3] McConnel, "Influencia", pág. 581.

> o especial. Pero el proceso silogístico debe seguirse en franca subordinación a la noción de un Dios autosuficiente. Aquí debemos enfrentarnos verdaderamente al Absoluto. Debemos pensar Sus pensamientos después de Él. Debemos pensar analógicamente, en lugar de unívocamente.[4]

Esto plantea el problema de dónde está el factor limitante en la aplicación de la lógica. ¿Hay algo de las reglas de validez lógica que no concuerde con la naturaleza de la lógica de Dios? Aunque Van Til pensaba que Dios tenía su propia lógica, la verdadera, y que la nuestra era algo inferior, lo que parece más probable que sea el centro de preocupación es el significado de los términos que se incluyen en el razonamiento. ¿Cómo podríamos saber que nuestras analogías emplean un significado verdadero y constante a lo largo de la deducción?[5]

Campbell contrasta los puntos de vista reformados con esto y cita a Aquino, Agustín, Turretin y Hodge para afirmar que la verdad de la fe no puede oponerse a la razón. Por ejemplo, Hodge dijo: "Así como es imposible que Dios se contradiga a sí mismo, también es imposible que Él, por una revelación externa, declare que es verdad lo que por las leyes de nuestra naturaleza ha hecho imposible que creamos".[6] y "No podemos creer ni saber nada a menos que confiemos en esas leyes de creencia que Dios ha implantado en nuestra naturaleza.

[4] McConnel, "Influence", pág. 581. Citando a Van Til, *Common Grace*, pág. 28.

[5] Normalmente, las objeciones de Van Til a la lógica pueden explicarse, no en términos de objeción a las formas silogísticas, sino a la inestabilidad de los términos utilizados en el argumento. En esos casos, la objeción de Van Til a la "lógica" no es realmente a la lógica como tal, sino a la suficiencia del lenguaje tal como se usa en lógica. Pero véase la cita más adelante en este capítulo que indica que Van Til ve la lógica como algo en el nivel creado que sólo se aproxima a cierta coherencia en la naturaleza de Dios.

[6] Una característica fundamental de la apologética de Van Til es que piensa que el no cristiano tiene creencias contradictorias. Pero esto tiene que ir acompañado de alguna teoría sobre la manera en que es posible que el no cristiano lo haga. En consecuencia, Greg Bahnsen, para explicar esta posibilidad, tuvo que desarrollar su teoría del doble conocimiento según la cual una persona tiene dos sistemas de creencias, que se mantienen separados. Para una discusión de esto ver Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024), la sección sobre El Doble Conocimiento, págs. 197-208. No se ofrece ninguna teoría semejante para las contradicciones teológicas flagrantes de Van Til.

Si se nos puede exigir que creamos lo que contradice estas leyes, entonces se rompen los cimientos. Desaparecería toda distinción entre verdad y falsedad, entre lo correcto y lo incorrecto".[7]

Pero Campbell piensa que las ideas de Van Til son muy contrarias a esto. "Desgraciadamente, cuando Van Til sugiere que Dios está por encima de la razón, no parece querer decir lo que la tradición agustino-reformada ha dicho que esto significa. De hecho, parecería que, para Van Til, las contradicciones formales pueden ser verdaderas para Dios".[8] Sigue una larga discusión sobre lo que Van Til dijo acerca de la Trinidad en su *Introducción a la Teología Sistemática*, sobre una interpretación amistosa de un vantiliano tratando de exculparlo citando a Hodge, una comparación de esto con lo que Hodge realmente dijo, y finalmente el desarrollo de las ideas por parte de K. Scott Oliphint, donde de plano dice: "La lógica, como todo lo demás excepto Dios mismo, es *creada*." Así, según Oliphint, la lógica no puede legislar la realidad (ahí está otra vez esa palabra legislar), y finalmente cita de nuevo a Van Til. "La ley de contradicción, por tanto, tal como la conocemos, no es sino la expresión en un nivel creado de la coherencia interna de la naturaleza de Dios. Por lo tanto, los cristianos nunca deberían apelar a la ley de contradicción como algo que, como tal, determina lo que puede y no puede ser verdad."[9] Esto parece significar que Van Til considera que la lógica, así como el significado del lenguaje, son analógicos.

Para una declaración descarnada e intransigente de los principios de Van Til en esta línea, no hay nada como el caso de Gordon Clark. En 1944 Van Til, uno de una docena de manifestantes entre los que también se encontraban R. B. Kuiper y N. B. Stonehouse, intentó anular la ordenación de Gordon Clark en la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa (OPC) proponiendo una lista de principios que eran contrarios a las opiniones de Clark y demostraban su falta de idoneidad.[10] Hay que tomarlos en serio como compromisos teológicos de Van Til, ya que no sólo se redactaron y firmaron formalmente, sino que se presentaron en un proceso eclesiástico, ocupando de hecho el lugar de

[7] Campbell, *Sin Excusa*, pág. 301, citando a Charles Hodge, *Systematic Theology* (3 Vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1872), 1:52.

[8] Campbell, *Sin Excusa*, pág. 304.

[9] Campbell, *Sin Excusa*, pág. 310, citando a Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, pág. 11.

[10] Me parece que se trataba nada menos que de un intento de golpe neocalvinista contra las instituciones presbiterianas estadounidenses.

las Confesiones como norma de lo que debía ser la teología admisible de un ministro presbiteriano. Algunos de estos puntos, resumidos por Herman Hoeksema son:

> Todo el conocimiento que el hombre puede alcanzar difiere del conocimiento de Dios "en un sentido cualitativo y no meramente en grado".
>
> El conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre no "coinciden en un mismo punto".
>
> Una proposición no "tiene el mismo significado para el hombre que para Dios".
>
> El conocimiento del hombre es "análogo al conocimiento que Dios posee, pero nunca puede identificarse con el conocimiento" que Dios "posee de la misma proposición."
>
> "El conocimiento divino en cuanto divino trasciende el conocimiento humano en cuanto humano, incluso cuando ese conocimiento humano es un conocimiento comunicado por Dios".[11]

Es evidente por este razonamiento que Charles Hodge y muchos teólogos como él no serían ministros aptos en la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa según los estándares de estos profesores del Seminario de Westminster. Hay muchos en la OPC que todavía defienden la posición de Van Til en esto.

CAMPBELL SE REFUTA A SÍ MISMO

En medio de esto, hay una extraña sección del ensayo de Campbell que consiste en un único párrafo de una página.[12] Refiriéndose a la cita de Hodge de "las leyes de la creencia que Dios ha implantado en nuestra naturaleza", dice: "Insistimos en que Dios ni 'descubre' estas leyes por sí mismo (ya que entonces estaría supeditado a ellas), ni nos las impone (ya que entonces serían arbitrarias);" ¿Por qué sería ese el caso? Si, en una especie de escenario platónico, las leyes de la lógica existieran por sí mismas, como principio del ser, eso sería la naturaleza fundamental de la forma de ser de las cosas y degradaría a Dios a ser un miembro más del cosmos, pero no haría que las leyes fueran arbitrarias, sino fundamentales. Continúa: "tampoco crea las leyes de la lógica de la nada (porque, de nuevo, entonces serían arbitrarias)". El razonamiento implícito aquí es que lo que Dios crea lo hace por un

[11] Herman Hoeksema, *The Standard Bearer*, 1 de marzo de 1945, pág. 265.

[12] Campbell, *Sin Excusa*, pág. 303.

ejercicio libre de su voluntad y no está determinado por su naturaleza (la posición nominalista). Si Dios creó las leyes de la lógica, entonces éstas, como el resto de la creación, serían una expresión de su voluntad. La palabra latina para esto es *arbitrarius*, según la voluntad. El significado secundario de esta palabra es "incierto". ¿Por qué? Porque la voluntad humana, de la que se trata en este uso secundario, es incierta porque, a su vez, la naturaleza humana es incierta. Pero, ¿es incierta la voluntad de Dios? ¿Por qué es malo que algo dependa de la voluntad de Dios? Campbell debería explicarlo.

Campbell continúa argumentando que "la ley de no contradicción" no puede ser creada porque entonces no habría una distinción entre el "'tiempo' cuando la ley se obtuvo y un 'tiempo' cuando la ley no se obtuvo". Pone "tiempo" entre comillas por alguna razón, quizás en reconocimiento de lo extraño de esta situación hipotética. Probablemente cualquiera que piense que la lógica fue creada también pensaría que el tiempo fue creado con ella, y por lo tanto no podría haber ningún tiempo antes de que la ley se obtuviera sobre el que hubiera una distinción. En cualquier caso, concluye que, bajo esta hipótesis, la ley no existe eternamente. Su siguiente conclusión "Y, si no hay distinción entre estos momentos en el tiempo, entonces sería tan legítimo hablar de la ley como eterna como lo sería hablar de la ley como temporal."

Me parece que se equivoca en los contrastes. La distinción es entre lo creado y lo increado. Si el tiempo y la lógica forman parte de lo creado, entonces esa creación concreta (la que conocemos) es temporal, además de lógica. En ese caso, la lógica, el tiempo y sus distinciones se aplican a todo. No se aplican a lo increado, pero tampoco los argumentos de Campbell sobre el tiempo y las distinciones temporales se aplican a lo increado. Y lo increado y lo eterno son la misma cosa.[13]

Para Campbell, "lo que esta prueba ilustra, por supuesto, es que las leyes de la lógica son verdades necesarias y, por tanto, son tan eternas como lo es Dios". El problema es que su prueba no va. Pero también debemos observar que la idea de Van Til es que hay algo en Dios que no es nuestra lógica, pero que hace el mismo trabajo. Esta concepción puede ser errónea, pero hay que argumentarla de otra manera.

[13] "Eterno" e "increado" no significan lo mismo, pero Dios es ambas cosas. Algunos dirían que ciertos objetos abstractos necesarios son eternos, pero también son creados, o preferirían decir "fundamentados" en Dios.

A partir de aquí, Campbell vuelve sobre sus ideas iniciales y dice: "estas leyes universales o bien son independientes de Dios, como una forma platónica, o bien están eternamente en la naturaleza de Dios. Si es lo primero, entonces Dios no es un ser trascendente". Esta afirmación, que me parece clara y básica, permite sin embargo introducir lo que para Van Til es un punto muy básico. Van Til piensa que si estas leyes son las leyes de la lógica del hombre, esto pone al hombre a la altura de las formas platónicas, trascendente sobre Dios. Parece haber una intuición tácita obrando aquí, que si hay un ámbito común en el que opera la razón que incluye tanto a Dios como al hombre, le da al hombre poder sobre Dios. Por eso Van Til y sus seguidores aplican la palabra "legislar" a este uso de la razón. Dar este lugar a la lógica es asociado por Van Til con dar el mismo alcance a la posibilidad. "La posibilidad se coloca por encima de Dios y del hombre por igual. Las leyes de la lógica se asumen como de alguna manera operativas en el universo sobre el hombre o al menos como legislativas para lo que el hombre puede aceptar o no aceptar como posible o probable. Si existe un dios, al menos debe estar sujeto a condiciones similares, si no iguales, a las que está sujeta la propia humanidad".[14] A los vantilianos les gusta hablar de este principio suyo de forma que suene muy piadoso, o su negación impía. Más sobre esto a continuación, cuando consideremos los comentarios de Campbell sobre Kant.

Continuando con el argumento de Campbell, ha llegado a la conclusión de que las leyes universales de la lógica deben ser inherentes a la naturaleza de Dios. Ahora se pregunta si estas leyes "están dentro de la naturaleza de Dios de forma distintiva o indistinta", es decir, si son "distinciones reales en Dios". La doctrina de la simplicidad de Dios indica que deben ser indistintas, y así "la naturaleza simple de Dios es intrínsecamente lógica". El argumento concluye con: "Porque Dios mismo es pura lógica, y cuando pensamos lógicamente, estamos, de una manera limitada y analógica, reflejando cómo es Dios". ¡Esta es una conclusión con la que Van Til podría estar de acuerdo! ¿Cómo se ha llegado a esta conclusión?

Campbell empezó con "esas leyes de creencia que Dios ha implantado en nuestra naturaleza" y luego, a través de los argumentos

[14] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Theological Seminary, syllabus, 1954), pág. 2. Nótese, especialmente, la identificación de la posibilidad en sí con la posibilidad lógica en el pensamiento de Van Til. De este modo, si Dios está limitado por la lógica, entonces el hombre es ilimitado excepto por la posibilidad lógica, poniéndolo al mismo nivel que Dios, pero bajo algún principio cósmico más allá de ambos.

de este párrafo, concluyó que esas leyes de nuestra naturaleza deben ser parte de la simplicidad divina. Luego vuelve a las leyes de nuestra naturaleza, sólo que ahora diciendo que no son lo que hay en Dios, después de todo, sino que, como pensaba Van Til, sólo tenemos algo limitado y análogo a la lógica en Dios. Pero según el argumento, la lógica en Dios es la lógica en nuestra naturaleza, ¡así que resulta que la lógica en nuestra naturaleza es sólo una versión limitada y analógica de la lógica en nuestra naturaleza! Por el camino, Campbell pasó por alto algunas distinciones necesarias.

CAMPBELL SOBRE KANT

Después de analizar los puntos de vista de Van Til sobre la Trinidad, Campbell los relaciona con los puntos de vista de Van Til sobre la revelación y la lógica. Señala que Van Til apela a la idea de antítesis para justificar sus puntos de vista trinitarios. La cuestión, para Van Til, es el pensador que sostiene estos puntos de vista. Por un lado está el pensador autónomo. "Decir que Dios es una persona y al mismo tiempo decir que existe como tres personas, dirá, no es meramente contradecirse verbalmente, sino que es decir que toda predicación es analítica".[15] Campbell glosa esto como "el no cristiano usará su lógica para analizar la doctrina de la Trinidad… y mostrar que es contradictoria". Decir que una predicación es analítica, normalmente significa que el significado del predicado ya está en el sujeto, por lo que es verdadera por su propio significado. No se puede considerar que el incrédulo esté diciendo que la predicación es evidentemente verdadera, sino más bien evidentemente falsa, por lo que por analítico Van Til debe entender que el valor de verdad de la proposición (su falsedad) es evidente por sí mismo. Pero también observamos que Van Til se ha apartado de la doctrina aceptada para construir su afirmación de manera contradictoria. Él quiere que sea formalmente falsa para hacer un punto acerca de cómo la doctrina debe ser creída. Como dice Campbell, "El creyente abraza esta verdad contradictoria, sabiendo que proviene del mismo Ser que creó su lógica falible en primer lugar".[16] Al acomodar el razonamiento humano estamos acomodando lo que Van Til considera otra irracionalidad, pero en este caso una irracionalidad anti-Dios. Pero, ¿por qué?

Lo que Van Til piensa es que la revelación y el razonamiento

[15] Campbell, *Sin Excusa*, pág. 309, citando a Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, pág. 230.

[16] Campbell, *Sin Excusa*, pág. 310.

humano son antitéticos de alguna manera, de modo que, acomodarse al razonamiento humano significa abandonar en principio la autoridad Escritural. Pero Van Til no puede, de manera realista, hacer de esto un programa general, es decir, aplicarlo a todo en la Escritura y convertirlo todo en contradicciones, por lo que reserva esto para casos especiales, sin proporcionar un criterio de cuándo hacerlo.[17]

A partir de esto, Campbell concluye que para "Van Til, la cosmovisión del cristiano y la cosmovisión del no cristiano son inconmensurables, completamente antitéticas entre sí". Que Van Til pensara o no que las cosmovisiones son inconmensurables, no se deduce realmente de esto, ya que sólo se aplica a ciertos hechos revelados. Dudo que Van Til llegara a la conclusión de que las cosmovisiones son inconmensurables en el sentido de que son ininteligibles entre sí,[18] pero sí sostenía normas incompatibles para determinar la verdad. Greg Bahnsen, sin embargo, sí hizo la inferencia de la inconmensurabilidad.

Campbell resume la situación:

> El problema con el planteamiento de Van Til y Oliphint, por supuesto, es que es absurdo, además de incoherente con el cristianismo en general y con la tradición reformada en particular. Las leyes de la lógica simplemente no pueden ser creadas…. De hecho, cuando Van Til interpreta la cuestión en términos de antítesis … en realidad está postulando dos órdenes diferentes de lógica –es decir, la lógica de Dios frente a la lógica del hombre (o del mundo natural)…. Cuando dice que Dios creó la lógica y que, por lo tanto, lo que es formalmente ilógico puede ser verdadero, o al menos desde un cierto punto de vista (es decir, desde la perspectiva de Dios), está creando una antítesis entre el reino de lo divino (al que nadie puede llegar a través de la lógica creada) y el reino de la naturaleza. No se trata del cristianismo tradi-

[17] John Frame, "The Problem of Theological Paradox", *Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective*, ed., Gary North (Vallecito, Cal. Gary North (Vallecito, Cal.: Ross House Books, 1976).

[18] De hecho, lo negó. Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Seminary syllabus, 1954) pág. 7. "Pero como en el caso de la predicación, así en el caso del razonamiento apologético, el Espíritu Santo puede usar un acercamiento mediato a las mentes y corazones de los hombres. El hombre natural es bastante capaz de seguir el argumento que el cristiano ofrece en favor de la verdad de su posición. Por tanto, puede ver que la sabiduría de este mundo ha sido hecha necedad por Dios".

> cional, sino del agnosticismo kantiano, en el que el reino nouménico está separado del mundo fenoménico por un abismo insalvable.[19]

A esto hay que oponer dos objeciones. En primer lugar, Campbell está repitiendo su falacia sobre la creación y el tiempo. En segundo lugar, culpa a Kant de la antítesis entre lo divino y la naturaleza. La culpa de esto la tiene Tomás de Aquino, que puso la verdad (en la forma de las formas trasplantadas de Aristóteles) en Dios, y la analogía en el hombre. Al principio, la gran confianza que los medievales depositaban en los antiguos, sobre todo en el Filósofo, les hizo suponer que todo iba bien. Pero a medida que el pensamiento crítico de los siglos posteriores fue presionando, los hombres perdieron la confianza en este modelo, y las implicaciones escépticas se hicieron ineludibles. Kant intentó entonces enmendar las cosas en la medida de lo posible explorando lo que aún podía conocerse con recursos humanos. Los tomistas son los que se apoyan en la autoridad y siguen confiando en su fundador y preceptor, y continúan blanqueando al cementerio epistemológico.

Campbell observa que el "kantianismo implícito del pensamiento vantiliano es irónico, sin duda, puesto que Van Til y sus alumnos siempre han rechazado explícitamente el pensamiento de Immanuel Kant". Esto, en efecto, tiene que ser explicado. Las objeciones de Van Til a Kant atraviesan toda su carrera y se expresan en muchos contextos. Pero detrás de ellas, parece haber una explicación bastante simple de lo que él pensaba que estaba mal en Kant.

Excurso sobre Kant y Dooyeweerd

La sección siguiente repite material de otros capítulos.

Van Til se había formado en la escuela de posgrado en idealismo (y como estudiante universitario), según el cual hay un mundo de experiencia, un cierto flujo de experiencia, y luego la filosofía da cuenta de ello. El modelo con el que empezó Van Til es que una visión del mundo, que entonces llamaba "posición", para ser viable tenía que dar cuenta de esta experiencia sin dejar de ser coherente.

Kant había dicho que el mundo que conocemos de este modo, este flujo de experiencia, se crea según las categorías de la mente humana. Es el mundo fenoménico. Lo conocemos porque la experiencia es producto de nuestro propio modo de conocer. Van Til veía esto como una doctrina de un único tipo de experiencia posible, que debía

[19] Campbell, *Sin Excusa*,, págs. 310, 311. Pero véase arriba página 107.

ser totalmente conforme a la mente humana. Pero la revelación de Dios sería otro tipo de experiencia, y por definición, tal como la veía Van Til, no estaba en conformidad con la mente humana porque no se generaba de acuerdo con las categorías kantianas de pensamiento. Así pues, para Van Til, el kantianismo y el cristianismo, con su concepto de revelación, eran intrínsecamente contradictorios entre sí.[20] Mientras que Kant permitía cierta demostración acerca de lo nouménico mediante un argumento trascendental, el conocimiento de ello seguía teniendo que ajustarse a la limitación de un único tipo de experiencia humana posible.

Al mismo tiempo, Van Til aceptó algo del cuadro kantiano. Van Til adoptó algunas ideas de Dooyeweerd. Dooyeweerd también había aceptado las limitaciones del conocimiento de la experiencia enseñadas por Kant, pero Dooyeweerd encontró una forma de evitarlo mediante un nuevo modelo del sujeto conocedor, adoptado de la teosofía. Dooyeweerd dividió la realidad en tres partes, frente a las dos de

[20] Van Til ya se ocupaba de estas cuestiones en Kant en 1925 en su tesis de maestría en el Seminario Teológico de Princeton. Citado en McConnel, "Influence", pág. 575, de Cornelius Van Til, "Reformed Epistemology", págs. 34-35.

> Aquí podemos llamar la atención sobre *el error fundamental de toda epistemología idealista no-reveladora*, que nos encierra innecesariamente en la subjetividad. Ha hecho una gran aportación a la epistemología al insistir en que nuestro sujeto debe ser el punto de partida de toda experiencia, pero no ha analizado lo que eso debe significar. La *Crítica* de Kant era aquí demasiado ingenua. ¡Ojalá el pensamiento no-revelacional fuera más crítico! Aquí asume que toda la realidad debe ser esencialmente de una naturaleza si queremos tener conocimiento de ella. Todo verdadero idealismo debe suponer una unidad entre toda la realidad, pero no es necesario que la realidad sea de un solo tipo para que se efectúe tal unidad. Que nuestro punto de partida deba ser el sujeto humano no implica que deba ser exclusivamente creativo y productivo. Todo lo que necesita significar, *y todo lo que puede significar* para un verdadero idealismo, es que la experiencia debe entrar en contacto con él para ser real para nosotros. Pero esto deja un amplio margen a la receptividad. Deja abierta la *posibilidad de* que la realidad no tenga por qué ser esencialmente una y toda la experiencia una producción mental, sino que puede haber una realidad totalmente más allá de las formas de la experiencia humana, de la que todavía es posible un conocimiento genuino a través de la iniciativa, no de lo humano, sino de esa forma o realidad superior.

Kant. Estaba lo eterno, o el Ser, que era Dios, lo supratemporal, donde tiene su origen la experiencia humana, y lo temporal, que correspondía aproximadamente a lo fenoménico de Kant. La clave de esta concepción es que Dooyeweerd hizo que el conocedor humano abarcara lo supratemporal y lo temporal. En lo supratemporal tenía un conocimiento intuitivo directo, y es también la ubicación de las estructuras de la ley que determinan las categorías temporales.[21] A medida que la experiencia emerge de lo supratemporal a lo temporal se refracta en estas categorías, una de las cuales es la lógica, donde el análisis racional tiene su lugar. Así pues, para Dooyeweerd el hombre tiene dos tipos de conocimiento del mundo, ya que hay dos tipos de experiencia, cada uno con el tipo de conocimiento que le corresponde.

A partir de este modelo, Dooyeweerd construyó su crítica a las filosofías históricas, y a las culturas que las sustentaban, acusándolas de violar los límites de los tipos de conocimiento que había descrito. Estas violaciones se debían a falsos puntos de partida. A éstos los denominó motivos fundamentales apóstatas. Fundamentalmente, Van Til adoptó este análisis de los motivos fundamentales de la historia del pensamiento en su apologética. Pero al mismo tiempo, Van Til rechazó el modelo de Dooyeweerd al rechazar lo supratemporal, y con ello la solución de dos tipos de conocimiento de Dooyeweerd al problema kantiano. El modelo de Dooyeweerd también tenía implicaciones para la revelación, ya que ésta tenía lugar en lo supratemporal y sólo podía entenderse con un conocimiento intuitivo. Sacar conclusiones deductivas de la Escritura era utilizar la categoría lógica de lo temporal fuera de su lugar, y Dooyeweerd llamó a esto racionalismo, pensamiento autónomo y escolasticismo, algo con que reprochó a Abraham Kuyper y a Van Til.

Van Til, entonces, tuvo que dar una explicación diferente del conocimiento, pero su método apologético implicaba la idea del motivo fundamental con su rechazo, al estilo de Kant, de partir del conocimiento humano teórico fuera de lo fenoménico. Van Til no podía salir de esto sin empezar completamente de nuevo en su apologética. Esto dio a Van Til dos principios contendientes. Uno, el de una fuente de conocimiento distinta de la revelación, que no tenía las limitaciones impuestas por la naturaleza de la conciencia humana de la experiencia. El otro eran los límites inherentes al pensamiento racional huma-

[21] Según algunas interpretaciones de Kant, éste también permitía un conocimiento intuitivo de lo trascendente, lo que invalidaría toda la objeción de Van Til a la filosofía de Kant.Véase la página 107.

no en los que la revelación tenía que acomodarse para poder ser pensada. Estos dos principios no podían conciliarse dentro del modelo metafísico que Van Til había adoptado. En consecuencia, se expresa de forma contradictoria sobre el conocimiento revelado.

(Fin del excursus)

Campbell cita de Van Til y Bahnsen sus afirmaciones que sugieren que ellos pensaban que habían resuelto el problema. Luego cita una declaración increíble de John Frame. "Así que la doctrina del antropomorfismo de Van Til no resuelve la cuestión de si el lenguaje humano puede hablar literalmente de Dios. Una vez le pregunté sobre eso, y su respuesta fue que nunca había pensado mucho en ello y que no había formulado una posición al respecto."[22] Dado que Van Til abordó el tema de las distinciones entre el conocimiento humano y el divino con tanta frecuencia y rotundidad, ¿cómo podía afirmar que no había pensado mucho en ello? ¿No fue ésta la base de su esfuerzo por expulsar a Gordon Clark de la Iglesia Presbiteriana? El conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre no "coinciden en un solo punto". Una proposición no "tiene el mismo significado para el hombre que para Dios", etc.?[23]

Merece la pena citar la conclusión de Campbell.

> Los vantilianos creen que sólo Dios puede cruzar el abismo y proporcionarnos una revelación por la que los humanos puedan llegar a conocer el misterio Trino. Desgraciadamente, este esquema kantiano parece matar en última instancia cualquier supuesta revelación de Dios; porque las palabras de la Biblia fueron producidas por humanos usando lógica humana a este lado del abismo en el mundo fenoménico.… Y los vantillianos insisten en que no podemos usar tales categorías para llegar a Dios, nunca podremos saber que las proposiciones de las sagradas escrituras son descripciones genuinas del Gran Ser. En el mejor de los casos, son la forma en que Dios querría que pensáramos de él, pero no verdades reales que describan su persona y su naturaleza. Si la teología de Van Till es verdadera, entonces es falsa, por-

[22] Campbell, *Sin Excusa*, págs. 311, 312, citando a John Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1995), pág. 94.

[23] Para un análisis de las opiniones de Van Til sobre la lógica, véase Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, las secciones sobre Van Til y la Lógica, págs. 58-59; el caso Clark, págs. 59-68; y La Idea Vatiliana de Systema and Analogía, págs. 72-76.

que según sus propios supuestos nunca puede haber un *logos* verificable en relación con el *theos*.

Los vantilianos tendrán una respuesta a esto, pero se basa en el hecho de que, dentro del pensamiento de Van Til, hay narrativas que compiten sobre el conocimiento humano. En un lugar u otro se encuentran afirmaciones sobre diferentes niveles de verdad. Hay al menos cuatro. Existe la verdad absoluta en Dios, el sistema de verdad revelado en las Escrituras, el sistema de verdad que el hombre está llamado a construir en sumisión a las Escrituras, y el conocimiento innato de Dios por parte del hombre. El ágil vantiliano intentará evadir los dilemas saltando de una narración a otra.

CAPÍTULO OCHO

¿Qué debe ser la apologética?

DOS POLOS DE UNA MISMA APOLOGÉTICA

A pesar de la pretendida singularidad de la apologética de Van Til, tiene más en común con el tomismo que lo contrario. Ambos crean una descripción del conocimiento basada en un modelo metafísico. Para el tomismo, se trata de Dios como actualización de las formas o arquetipos, a los que el hombre sólo puede acceder de forma parcial y derivada a través de analogías. Para Van Til el modelo es Dios como conocimiento Absoluto, pero en este modelo hay también el conocimiento de los particulares, que se integran en los universales en Dios. El hombre tiene posteriormente analogías con éstos. Estos modelo son, por supuesto, inventados y, por tanto, especulativos. Pero se inventan a partir de materiales que eran los conceptos en los que la gente confiaba en el momento de la creación de los modelos. Para el tomismo original, éstos eran los residuos de la metafísica griega tal como se había transmitido a través de muchos siglos de pensadores cristianos, judíos e islámicos. (Es importante que la tradición platonista-agustiniana, que se había transmitido independientemente, tuviera una influencia limitadora en el resultado final.) Para Van Til, las categorías del pensamiento abstracto que habían sobrevivido a la Ilustración, particularmente en el idealismo, constituían los componentes. (También están las versiones alternativas del presuposicionalismo, como la de Gordon Clark y diversos pensadores de la cosmovisión, que una vez más representan una herencia más agustiniana, y es concebible una etapa ulterior del presuposicionalismo que las integre para escapar finalmente al modelo de formas/analogías.)

Para ambos sistemas, el resultado es una división del conocimiento. Está el conocimiento real que existe en un mundo aparte del hombre, y luego está el conocimiento que el hombre tiene del mundo en su experiencia, donde el conocimiento es necesariamente sólo aproximado e incompleto. Para ambos sistemas, existe un conocimiento más real en un mundo más real aparte del hombre, y hay que contar alguna historia sobre cómo el hombre tiene algún tipo de acceso a ese mundo trascendente. Aquí las historias divergen. El tomismo es la tradición dogmática que insiste en que el conocimiento que el

hombre tiene de lo trascendente, aunque limitado y de naturaleza distinta a las cosas absolutas en sí mismas, es sin embargo sólido hasta donde llega. Pero también existe la tradición crítica que cuestiona este dogmatismo. El resultado final de esa tradición crítica fue la decisión de Kant de enfrentarse a la imposibilidad de que alguien en el mundo empírico, al que está ligada la razón del hombre, pueda acceder a lo trascendente, salvo como condición presupuesta para la posibilidad de las cosas, incluidos los valores, en el mundo empírico. Van Til representa una etapa en esa tradición crítica. Lo que Van Til sugirió fue que las condiciones propuestas para la posibilidad de las cosas pueden incluir, y de hecho incluyen, la revelación. Esta revelación, sin embargo, se expresa en el pensamiento y el lenguaje humanos y, por tanto, está sujeta inmediatamente a las limitaciones del conocimiento humano implícitas en el modelo metafísico. Sin embargo, el tomismo y el vantilianismo representan polos opuestos de un mismo punto de vista. Uno es el modelo dogmático, su continua presencia el resultado de la inmovilización, y el otro es el punto final de la aplicación del análisis crítico y la aceptación de los resultados, o de algunos de ellos.

Ambos sistemas intentan establecerse mediante la aplicación de procedimientos de prueba. El tomismo sigue confiando lo suficiente en el carácter común de las formas como para sostener que el conocimiento del mundo trascendente puede razonarse. Sus métodos dependen del modelo metafísico. Como el modelo tomista es el de una jerarquía del ser, con menos ser en la creación que en Dios, sus pruebas teístas cosmológicas buscan las deficiencias del ser inferior que requieren la existencia de un nivel superior de ser para producirlas y sostenerlas. El presuposicionalismo de Van Til, fiel a su herencia crítica tardía, busca condiciones trascendentes categóricas que deben existir para explicar las propiedades de la experiencia empírica. De cualquier modo, es necesario poner una demostración racional bajo el modelo de conocimiento que ofrecen los respectivos sistemas. Esto se debe a que ambos son en realidad modelos metafísicos especulativos.

Van Til, basándose en sus predecesores neocalvinistas, lleva a cabo un análisis del tomismo y de los precursores filosóficos del tomismo, para mostrar que, según sus categorías, el tomismo está compuesto de ideas paganas ensambladas sobre la base de falsos motivos fundamentales acerca de la realidad. Por su parte, los tomistas, como se advierte en la reseña de los ensayos de *Sin Excusa*, se esfuerzan por señalar la herencia ilustrada de las críticas de Van Til al conocimiento.

Aquí hay un pequeño giro, ya que esta herencia de la Ilustración

llegó a Van Til en parte directamente, a través de su formación idealista en Princeton, y en parte directamente, a través de la filosofía reformacional neocalvinista de Dooyeweerd, a su vez en parte mediada por Vollenhoven. Esta filosofía reformacional contiene uno de los modelos metafísicos especulativos más exagerados y atroces de la historia, que a su vez depende de la tradición teosófica.[1] Pero esta mediación de las ideas de la Ilustración a través de la filosofía reformacional sirve para ocultar su verdadero carácter a Van Til y sus seguidores. Cómo funciona esto, y el impacto en el sistema de Van Til trato de mostrarlo en *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*.[2] A Van Til también le ayudó la dosis de idealismo que pudo insertar a través de su apropiación de una teoría coherentista del significado, y por el énfasis del idealismo en unificar todas las cosas-en-sí-mismas en el Absoluto.

Luego está la ironía, que el sistema filosófico del extremo crítico de la tradición occidental se convierte en el más dogmático cuando se encarna en Van Til y sus alumnos. En consecuencia, la debilidad más obvia del sistema de Van Til, su ilógica e insistencia en que el conocimiento del hombre era completamente distinto al de Dios, no pudo ser corregida por los presuposicionalistas más agustinianos. Así, la Cuarta Forma de Unidad de la eclesiología holandesa, "Si no eres holandés, no eres mucho", se volvió contraproducente. Sin duda, la personalidad de Van Til y la valoración de sí mismo también influyeron.

AUTODESCRIPCIÓN DE LA APOLOGÉTICA

En sus propias descripciones oficiales, sin embargo, los enfoques tomista y vantiliano de la apologética parecen contrastar. John Frame ha afirmado que Van Til identificó las dos disciplinas de teología y apologética, o casi así, siendo la teología la declaración de la fe cristiana y la apologética una defensa de esa declaración. Si esto pretendía indicar una diferencia radical con los métodos anteriores, parece más una cuestión de extensión que de sustancia. La apologética, "clásica" apoyaba las doctrinas cristianas en las áreas en las que se pensaba que se solapaban con la filosofía, es decir, la existencia de una causa trascendente del cosmos, como indicaban las características cósmicas de con-

[1] En J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021).

[2] Tim Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologetica* Segunda edición (Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024).

tingencia, cambio, propósito evidente, etcétera. La apologética histórica fue más allá, ya que trató de encontrar apoyo para determinadas afirmaciones históricas de la doctrina cristiana, como la resurrección, la exactitud de los relatos históricos de la Biblia y otras cuestiones de hecho. Todas ellas son defensas de afirmaciones que forman parte de la fe cristiana.

Frame debe tener en mente algo más, algo sobre la forma en que la teología y la apologética apoyan la fe cristiana. Se puede señalar una diferencia global, en el sentido de que para Van Til los puntos salientes de todo el sistema de la verdad cristiana están implicados en la apologética. Pero esto tampoco es todo lo que señala Frame. "La soberanía de Dios se convierte en un principio epistemológico, además de religioso y metafísico".[3] ¿Pero es que Frame no ha oído hablar de Ockham? La soberanía de Dios, expresada como su libertad, era un principio fundamental. La diferencia es que para Van Til el foco está en la soberanía de Dios frente al hombre, mientras que para Ockham el foco está en la soberanía de Dios frente al cosmos aristotélico-tomista. Frame añade: "La Trinidad se convierte en la respuesta al problema filosófico de lo uno y lo múltiple. La gracia común se convierte en la clave de una filosofía cristiana de la historia".

El problema aquí es que éstas no funcionan de la forma en que Frame piensa que lo hacen. El uso de la Trinidad para resolver problemas filosóficos o para motivar una teología trinitaria de tal o cual doctrina, se convierte en un enfoque averroísta de la teología en el que la naturaleza de Dios determina su acción. Esto parece inspirarse en la vertiente idealista de Van Til.[4] Este es el tipo de perspectiva a la que se oponía la obra de Ockham. Ockham había abordado la cuestión del uno y los muchos en términos de la soberanía de Dios, pura y simple, no en términos de la naturaleza de Dios, y esto puede explicar lo que parece ser una antipatía particular hacia Ockham entre vantilianos.

En cuanto a la gracia común, ésta tiene un doble papel para Van Til. En parte es un principio dialéctico que separa la gracia real de la naturaleza, y en parte es sólo providencia bajo el disfraz de un nuevo nombre. Aquí aparece la gracia común en su forma dialéctica.

> He aquí la imagen de una filosofía de la historia bien integrada y unificada, en la que la revelación de la naturaleza y la revelación de la

[3] John Frame, *Van Til the Theologian* (Phillipsburg, NJ: Pilgrim Publishing Co., 1976)

[4] Una breve discusión se encuentra en Wilder, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, págs. 89-98.

> Escritura carecen de sentido la una sin la otra y son mutuamente fructíferas cuando se toman en conjunto.[5]

Pero entonces Van Til dice que la historia sólo muestra, "tendencias". "La tendencia misma carece de sentido sin la certeza del clímax".[6] El sentido de la historia, entonces, viene de más allá de la historia, del eschaton. Sólo hay, pues, teología. Hasta aquí la filosofía cristiana de la historia.

Frame parece estar muy equivocado en su visión de lo que la apologética de Van Til tiene que aportar, más allá de su propia versión de una prueba teísta, a saber, el argumento trascendental. Más allá de eso, la apologética de Van Til es en gran medida negativa sobre las perspectivas de otros tipos de apologética, y para el conocimiento humano.

Otra autodescripción de la apologética de Van Til es como una síntesis de los puntos de vista de Abraham Kuyper y B. B. Warfield. No parece haber nada que sintetizar, fuera de los temas teológicos en los que de todos modos estaban de acuerdo. Esta representación parece ser la forma que tiene Van Til de situarse dentro de la tradición institucional y eclesiástica en la que operaba, pero no arroja luz sobre su pensamiento. Bahnsen describió la comprensión del presuposicionalismo en términos de saber cómo Van Til estaba de acuerdo y en desacuerdo con Kuyper y Warfield, y el desacuerdo parece ser el verdadero punto a tratar.

La propia evaluación de la apologética tradicional es que es preliminar o preparatoria para la creencia cristiana. Esto se incorporó desde el principio en la distinción que hizo Aquino entre las verdades que podían conocerse por la razón y las que sólo se conocían por revelación. En su opinión, ciertos hechos muy importantes sobre Dios y el cosmos podían ser demostrados por la ciencia. A medida que la idea del alcance de la ciencia se ha ampliado en los tiempos modernos, también lo han hecho las perspectivas de la apologética en opinión de algunos de sus practicantes.

Se supone que esto abre una amplia área de verdad común sobre asuntos básicos para la persona que está considerando el cristianismo. Evidentemente, esto no es nada útil. La objeción de Van Til a esto

[5] Cornelius Van Til, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1978) Tercera edición. pág. 269.

[6] Van Til, "Nature", pág. 276.

se basa en su lado teosófico, que retrata esta apelación a una visión común de la verdad, o de conocer la verdad, como un modo de pensamiento inherentemente malformado porque tiene un origen equivocado. Pero los argumentos en este sentido se pierden en la oscuridad, además de depender de los propios dogmas de Van Til.[7]

UNA ALTERNATIVA A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE VAN TIL

Stephen N. Williams, en su *Revelation and Reconciliation* (Revelación y reconciliación), dice que el propósito del libro es ofrecer un relato alternativo de la formación de la modernidad y sus actitudes hacia la razón y el conocimiento.

> Su polémica se dirigía contra quienes destacaban las cuestiones epistemológicas en la quiebra intelectual del cristianismo occidental. … Sostuve que subyacente al contraste y colisión superficiales entre razón y revelación estaba el contraste y colisión entre lo que podría llamarse vagamente autosuficiencia moral y la afirmación cristiana de que Dios ha actuado en la historia para nuestra reconciliación.[8]

En esto, encuentra un terreno común con Nietzsche, quien escribió que, "las intenciones morales (o inmorales) de cada filosofía han constituido siempre el verdadero germen de la vida a partir del cual ha crecido toda la planta…. Por consiguiente, no creo que un 'impulso al conocimiento' sea el padre de la filosofía".[9] Su discusión sobre Nietzsche ocupa una gran, de hecho excesiva, parte de su libro.

Williams cita la influencia en su pensamiento de los escritores H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (La autoridad de la Biblia y el surgimiento del mundo moderno), y Charles Norris Cochrane's *Christianity and Classical Culture: a study of thought and action from Augustus to Augustine* (Cristianismo y cultura clásica: estudio del pensamiento y la acción de Augusto a Agustín).[10] "Aunque Cochrane ciertamente hizo mucho de la

[7] En *La Teosofía, Van Til y Bahnsen*, sostengo que el problema es una transferencia a la epistemología presuposicional de conceptos de la teosofía, donde tienen un papel diferente. La diferencia en los dos contextos no se concilia, de ahí la oscuridad y la confusión.

[8] *Stephen N. Williams, Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity* (Cambridge: James Clarke & Co., 2021), pág. vii.

[9] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, citado en Williams, pág. vii.

[10] Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of*

reconstrucción agustiniana de la epistemología, también dejó claro que Agustín situaba el error de la cultura clásica moralmente en el ámbito de la voluntad propia incluso más fundamentalmente que en el ámbito intelectual del método epistemológico."[11] Williams dice que, "Lutero, Calvino y Pascal siguieron esta línea general", y cita como ejemplo tardío a Kierkegaard, que escribió:, "La gente intenta persuadirnos de que las objeciones contra el cristianismo surgen de la duda. Las objeciones contra el cristianismo surgen de la insubordinación, de la aversión a la obediencia, de la rebelión contra toda autoridad".[12]

Williams está diciendo que la actitud moral es más fundamental que la epistemología en la formación de la filosofía de la modernidad y su alejamiento del cristianismo. En su argumentación tiende a distinguirlas y a restar importancia a la epistemología. En su análisis de las principales figuras pioneras de la Ilustración, sacará a relucir una diferencia entre la epistemología como tal y la forma en que se pone en práctica, de tal modo que la culpa no siempre puede achacarse a la visión de la razón del pensador, sino que se encuentra en la cuestión separada de sus doctrinas de autosuficiencia moral dirigidas contra el cristianismo.

Van Til, Schaeffer y sus seguidores, por el contrario, mezclaron, algunos podrían decir confundieron, las dos cuestiones de la revuelta moral y la epistemología, siendo la epistemología una forma disfrazada de autosuficiencia moral, que Van Til en particular se propuso deconstruir en categorías morales. Es en este punto donde muchos encuentran que la explicación de Van Til de los filósofos actuales es artificiosa y poco convincente. La falta de voluntad de los presuposicionalistas para hacer la distinción, especialmente en el caso de Van Til, los metió en un enigma. El libro de Williams, por tanto, emerge como un arma de doble filo, dirigida contra la visión de la modernidad de sí misma como la inevitable autoemancipación del hombre del dogma, pero al mismo tiempo socavando a aquellos críticos teológicos de la modernidad que lanzaron su programa desde una plataforma que

---

the Modern World (SCM Press, 1985); Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: a study of thought and action from Augustus to Augustine* (Liberty Fund, *1940, 2003)*. El extenso, denso y desafiante libro de Cochrane es también un texto básico para comprender la tradición occidental.

[11] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. xvi, xvii.

[12] Soren Kierkegaard, *Obras de amor*, citado en Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. xvii.

ahora se revela como un fracaso a la hora de precisar la fuente real del problema.

A Van Til debió parecerle un tremendo avance combinar el problema del conocimiento con el de la rebelión moral en una especie de recreación epistemológica de la Caída, en la que resultaron ser un acto idéntico. Esto significaba que se podía oponer algo igual de singular. El resultado es su embalaje tanto en la idea de la verdadera presuposición. Pero como desde el principio se trataba de una confusión de cosas diferentes, el producto sólo podían ser más confusiones.

Pero Williams no niega el componente de autosuficiencia moral y anticristianismo que los seguidores de Van Til detectan en la filosofía moderna. Su libro está escrito para señalarlo. Williams, entonces, nos da un camino para reconocer esta percepción del carácter moral de la filosofía y aún así evitar la confusión epistemológica que la apologética de Van Til ha creado.

Creencia en la Iluminación

Cuando Francis Schaeffer irrumpió por primera vez en la escena apologética popular fue con un librito titulado *Escape from Reason* (Huyendo de la razón). Su argumento era que el pensamiento moderno se había vuelto irracional, porque había perdido la esperanza de construir una visión racional del mundo sobre la base de fundamentos racionalistas (en sentido amplio). Schaeffer trazó un esbozo de la historia de la filosofía europea que intentó explicar el mundo sin Dios, basándose únicamente en la razón humana, con un cierto punto de, "línea de desesperación", que fue cuando se abandonó el intento de hacer una explicación racional completa, y se adoptó el irracionalismo. La alternativa que ofrecía el cristianismo, según Schaeffer, era una cosmovisión que conservaba la racionalidad pero renunciaba al punto de partida racionalista. Cualesquiera que sean las críticas a su retrato histórico, como en su explicación de Hegel, está claro que Schaeffer estaba diciendo que había una opción cristiana, *la* opción cristiana, que tenía una visión de la razón muy diferente de la que hemos visto, en nuestros capítulos anteriores, que sostenía Van Til. Lo que Schaeffer decía que la opción cristiana preservaba era algo que Van Til estaba feliz de perder.

Van Til se proclamó a sí mismo como el gran opositor del pensamiento de la Ilustración, especialmente tal como lo representaba Kant. En el otro lado del presente debate, varios autores de ensayos en *Sin Excusa* retratan a Van Til como efectivamente una especie de kan-

tiano, y un representante del abandono de la razón con el que se cerró la Ilustración.

¿Cuál era el punto de vista de la Ilustración sobre el conocimiento y la creencia, y cómo se compara con las afirmaciones de estos puntos de vista apologéticos contrarios a la Ilustración? Plantear esta pregunta ahora es muy diferente de plantearla en tiempos de Van Til. En el medio ha ocurrido un ataque monumental a la Ilustración. No sólo están los oponentes del fundacionismo clásico (del que a menudo se dice que es la epistemología de la Ilustración) y los antifundacionalistas directos, y sus versiones apologéticas, una de las cuales se basa en la epistemología reformada, sino que también ha surgido el enorme movimiento posmodernista. Esto ha llevado a un intenso escrutinio sobre las cuestiones de cuáles fueron las posiciones esenciales de la Ilustración, y cuáles fueron las características que provocaron los efectos indeseables. El nombre, "Ilustración" ha adquirido un tono irónico.

En medio de esto, el pensamiento ilustrado ha acumulado sus propias caricaturas. De lo que algunos hoy se han liberado alegremente, incluidos algunos apologistas, puede ser su propia invención en primer lugar. Williams comienza su relato alternativo del pensamiento moderno señalando a los teólogos que se habían vuelto críticos con los supuestos de la Ilustración en teología basándose en la crítica de Michael Polanyi al conocimiento, y atacando el contraste de la Ilustración de éste con otras formas de creencia.

Polanyi sobre el problema

Williams comienza con John Locke, ya que fue Locke quien proporcionó la declaración del contraste entre fe y conocimiento tan objetable para Michael Polanyi, y los teólogos que le siguieron. Locke utilizó la palabra, "fe", mientras que Polanyi dice, "creencia". Locke: "Esto es lo más alto que la naturaleza de la cosa nos permite llegar en cuestiones de religión revelada, que por lo tanto se llaman cuestiones de fe"; Polanyi:, "La creencia ya no es aquí un poder superior que nos revela un conocimiento que está más allá del alcance de la observación y la razón, sino una mera aceptación personal que no llega a ser demostrable empírica y racionalmente.… Aquí radica la ruptura por la que la mente crítica repudió una de sus dos facultades cognitivas e intentó confiar completamente en el resto". Puesto que Locke hablaba del producto de la revelación, y Polanyi de una facultad cognitiva, hay una diferencia de materia que parece habérsele escapado a Polanyi, y que

los teólogos no parecen apreciar adecuadamente, aunque Williams al menos la señala. Williams resume el resultado atribuido a la teoría del conocimiento de Locke.

> Dice así: Locke desacreditó de tal modo la creencia que tendía a la subjetividad o la alcanzaba. Aunque Polanyi observó que Locke permitía excepciones en el caso de la religión, juzgó que esta concesión era epistemológicamente estéril porque los fundamentos de la epistemología general de Locke son demasiado débiles para dar origen y sostener una epistemología que garantice la creencia religiosa.… Los diversos participantes en este debate no hacen ninguna distinción relevante entre fe y creencia; sólo tienen en cuenta la dimensión cognitiva de la fe.[13]

Para Williams, Polanyi está describiendo algo de, "trascendental importancia histórica. Esto nos orienta para el argumento que sigue en este volumen.… Por lo que respecta a Polanyi, es casi imposible exagerar lo que estaba en juego en su lectura del lugar y el papel de la epistemología en la historia". Williams cita a Mark Mitchell:, "Para Polanyi, los horrores del totalitarismo del siglo XX resultaron directamente de un marco crítico que excluye de entrada cualquier posibilidad de hacer afirmaciones morales significativas."[14]

Descartes

Si esa es la cuestión, ese no es todavía el verdadero origen del problema, ya que, "la *éminence grise* que acecha detrás de todo lo que se dice sobre la duda, la epistemología y la modernidad es, por supuesto, René Descartes…."[15] Pero Descartes respondía al escepticismo de Michel de Montaigne. "Si situar a Locke en perspectiva significa retroceder hasta Descartes, situar a Descartes en perspectiva significa retroceder hasta Montaigne".[16] Aquí Williams parece seguir a Stephen Toulmin, quien en su *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Cosmópolis: La agenda oculta de la modernidad), había puesto a Montaigne en primer plano. "Montaigne era el modelo de *honnêteté* en ese mundo de *honnêtes hommes* demasiado refinados para adscribirse a −y demasiado refinados para vivir según− la fe cristiana".[17] Para Williams, fue Montaigne quien creó ese, "público de *honnêtes*

[13] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 3.
[14] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 4.
[15] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 6.
[16] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 8.
[17] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 10.

hommes". Mientras Descartes respondía al escepticismo de Montaigne, Pascal respondía a la indiferencia de Montainge ante la relación del hombre con Dios.

La idea de que Montainge apareció y creó su propio público de sofisticados indiferentes a la religión no es creíble. El público debe haber surgido de algo a lo largo de mucho tiempo. Para una explicación debemos acudir a H. A. Enno Van Gelder, *The Two Reformations In The 16th Century* (Las dos reformas del siglo XVI).[18]

> En la época del Renacimiento, es decir, entre 1450 y 1560, tuvo lugar, como quiero mostrar, junto con las muchas novedades que el Renacimiento aportó en otros campos de la vida espiritual, una reforma religiosa que fue considerablemente más allá de lo que suele denominarse la Reforma. En el siglo XVI (y en los siglos siguientes) hay que distinguir, junto al catolicismo y el protestantismo, un tercer movimiento religioso, paralelo a ambos pero no entre ellos, y que tiene un aspecto más moderno. Se trata de una opinión religiosa bien definida, aunque no esté recogida en ninguna confesión de fe.[19]

Van Gelder llama a esto la mas grande reforma porque se alejó más del cristianismo medieval que la Reforma. Este movimiento, "vio la salvación bajo una nueva luz y rechazó aún más radicalmente los medios tradicionales para conseguirla. Era un camino por el que el elemento religioso estaba destinado, al final, a perder su importancia, y el elemento filosófico-ético a alcanzar la preeminencia exclusiva". Citando a Rudolf Stadelmann, "Este nuevo modo de pensamiento hace del individuo un creador que conoce la Verdad porque está dentro de él, y desea, o debería desear, el Bien como idea (pero no como Dios). El intelecto se ha convertido en un principio, y ha transmutado la realidad del Gobernador del mundo y del Redentor del alma en una sustancia abstracta, que por su naturaleza es del mismo tipo que la que constituye al hombre."[20] Van Gelder se propone mostrar, "cómo en la civilización occidental desde el siglo XVI la religión evolucionó de la idea de salvación a la de moralidad, y cómo la salvación cristiana perdió así en general su carácter místico y su valor, al menos para muchas personas. Sin embargo, la mayoría de estas personas estaban convencidas de que con ello no repudiaban el cristianismo, sino que

[18] H. A. Enno Van Gelder, *The Two Reformations In The 16th Century: a study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism* (Dordrecht: Springer, 1961).

[19] Van Gelder, *The Two Reformations*, pág. 7.

[20] Van Gelder, *The Two Reformations*, pág. 9.

restauraban el verdadero cristianismo en su forma original y se desprendían de lo que consideraban añadidos posteriores".[21] Esta es exactamente la mentalidad de los deístas desde finales del siglo XVII hasta el XVIII, pero aquí tenemos un relato de su génesis desarrollándose durante los 150 años anteriores. Van Gelder sólo llega a Montaigne hacia el final de su libro (págs. 386-393), calificándolo como uno de los partidarios más radicales de la reforma mayor. Si tuviéramos que dar toda la historia de este movimiento, abarcaría desde los humanistas contemporáneos de los reformadores hasta el siglo XX, cuando se fusionó con el modernismo de las principales denominaciones protestantes.

El libro de Van Gelder tiene sus defectos, pues exagera el carácter secular del Renacimiento.[22] Sin embargo, con esta explicación se ha llenado una gran laguna en los relatos habituales sobre el auge de la incredulidad en Europa, con su aparente aparición abrupta en una sola generación durante el siglo XVII. Algo parecido a lo que relata Van Gelder debió de ser lo que realmente ocurrió. En cierta medida podía vivir en la clandestinidad, ya que los librepensadores podían vivir de cara al exterior como practicantes de cualquier religión establecida en su zona. No tenían iglesia institucional, ni oficio teológico que exigiera la profesión de sus doctrinas, ni confesión. Es decir, no había ninguna doctrina que debiera ser confesada, y además sinceramente, para alcanzar la salvación. Podían, en público, estar de acuerdo con la iglesia establecida, y guardar sus ideas escépticas para cuando entre amigos. Además, eran la élite, y no se les podía dar la patada tan fácilmente como al pueblo llano. Sin duda, las autoridades sabían que esta actitud era corriente, pero mientras no desafiara al officialismo, no lo verían como un problema significativo, al menos no hasta que se extendiera ampliamente.

Montaigne, pues, fue, a lo sumo, responsable de que el problema fuera demasiado grande para ignorarlo, o demasiado actual por la calidad de sus escritos. Teniendo esto en cuenta, podríamos preguntarnos si Descartes, Locke o cualquiera de las otras grandes figuras de la historia intelectual fueron tan decisivos como cuentan las historias. Siempre hubo mucho más, pequeños peces nadando en la corriente intelectual junto con los grandes.

[21] Van Gelder, *The Two Reformations*, pág. 10.

[22] La narrativa contrastante del Renacimiento está en Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984) págs. 47-78.

Llegamos por fin a Descartes, que para los intérpretes elegidos por Williams es el espíritu de la Ilustración, "el espíritu de la autonomía moral". "Rastreando las conexiones entre Descartes y la Ilustración francesa, [Peter Schouls] demuestra hasta qué punto los temas centrales de la Ilustración de la libertad, el dominio y el progreso son pura Descartes".[23] "La voluntad tiene un papel fundacional en la obra de Descartes de tal manera que" fue "el ejercicio implacable del libre albedrío lo que para él estableció la autonomía de la razón".[24] "La caída no ha afectado a la libertad de la voluntad humana". "La razón se libera por una combinación de método y libre albedrío", en la que la libertad es más básica.

Descartes sí afirmaba una especie de cristianismo, "Descartes observa que aunque 'lo que ha sido revelado por Dios es más cierto que cualquier conocimiento… la fe en estos asuntos, como en cualquier cosa oscura, es un acto de voluntad más que un acto de entendimiento'".[25] Williams establece un contraste entre Descartes y Pascal en su respuesta a Montaigne. Descartes abrazó el escepticismo de Montaigne. Hizo un método de la duda, y sobre esta duda erigió un nuevo edificio de conocimiento, encontrando los límites a la duda y construyendo este nuevo edificio sobre lo que no se podía dudar. Podemos compararlo con Kant en que Descartes también hace una especie de revolución copernicana en epistemología, empezando por la incredulidad y siguiendo sus implicaciones, tal y como Descartes las veía. Pascal, en lugar de aceptar la premisa de Montaigne e invertir sus efectos, pensaba que la "fuente de la incredulidad está en las pasiones más que en la razón. El corazón, más que la razón, es el órgano del discernimiento religioso". Como concluye Williams:, "Pascal creía que la crisis religiosa fundamental de su tiempo era, desde un punto de vista teológico, una cuestión antropológica y soteriológica, en la que se plegaba la cuestión epistemológica."[26]

Locke

Con Locke, entramos en el núcleo del argumento de Williams a favor de la separación de la base moral y epistemológica de la Ilustración,

[23] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 18.

[24] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 17, citando a Schouls.

[25] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 30. Esta actitud encuentra eco en la opinión de Thomas Hobbes de que es mejor dejar que el soberano determine asuntos dudosos como la religión.

[26] Williams, *Revelation and Reconciliation*, págs. 14, 15.

como él mismo nos dice. "Al cuestionar la lectura que Polanyi hace de Locke, mi objetivo último es presionar la posición que destaca los factores epistemológicos en los orígenes de la modernidad".[27] Donde Polanyi citó la *Tercera Carta sobre la Tolerancia* de Locke, Williams acude a un punto de partida mucho más sólido para recoger la visión de Locke sobre el conocimiento, a partir de su libro sobre ese tema, el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Williams comienza refutando la afirmación de Thomas Torrance de que para Locke la creencia es sólo, "persuasión sin fundamento". Es entusiasmo lo que Locke llamaba persuasión infundada. "Locke distinguió el entusiasmo de la fe, así como de la razón, de forma estudiosa, precisa, deliberada y programática. El 'entusiasmo' constituye un tercer motivo de asentimiento a una proposición dada junto a los motivos en la fe y en la razón y es un motivo que, a diferencia de esos dos motivos, se rechaza categóricamente."[28] Williams también distingue el uso que Locke hace del término 'fe' en el capítulo xv del que hace en el capítulo xix. En el primero, la fe, "es lo que es máximamente alcanzable cuando fracasamos en demostrar una proposición emitida por la razón. Lo que Locke está describiendo es el ejercicio de deducir la probabilidad racional de una proposición y la forma apropiada de asentimiento a ella". En este último, "hemos pasado a la epistemología religiosa…. En este último contexto, la 'fe' es el modo en que captamos una proposición no deducida ni emitida por la razón en absoluto, sino propuesta en nombre de la revelación".[29]

> La fe religiosa y la fe racional no son la misma cosa. Cuando Locke habla de epistemología general, la fe no se opone a la razón, sino al conocimiento, siendo la fe y el conocimiento productos alternativos de las operaciones de la razón. Por el contrario, cuando Locke habla de epistemología religiosa, la fe se contrapone a la razón, ya que proporciona un método alternativo al método racional general para alcanzar el conocimiento de una proposición.[30]

Así, cuando se tienen pruebas racionales de algo, se trata de conocimiento, pero cuando sólo se tienen razones persuasivas, entonces se pone fe en ello, pero sigue siendo algo menos que conocimiento. En ambos casos, la creencia es el producto final de las operaciones racionales de la mente. En la religión, en cambio, puede haber doctrinas

[27] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 34.
[28] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 37.
[29] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 38.
[30] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 38.

que son producto de pruebas racionales, pero otras doctrinas que se transmiten por revelación, que entonces se aceptan por fe, debido a la aceptación previa de la realidad de la revelación.

> Locke presenta una distinción anunciada y superficialmente rígida entre lo que conocemos, que admite la certeza, y lo que podemos juzgar como cierto, que no admite más que la probabilidad (IV.ii). La probabilidad es en principio capaz de alcanzar un grado tan alto que eleva nuestro asentimiento a una proposición dada prácticamente a conocimiento y nos encontramos en las proximidades de la certeza. Sin embargo, incluso a tal altura se supone que no desaparece la distinción entre conocimiento y juicio, entre certeza y probabilidad.… El asentimiento es una cuestión de fe. … La vida, dice Locke, se vive sobre todo, "en el crepúsculo de la probabilidad".[31]
>
> ¿Qué ocurre cuando Locke pasa a la epistemología religiosa? Ahora que ha contrastado la fe con el conocimiento, siendo ambos el producto potencial de operaciones racionales, se pregunta qué debemos hacer con un contraste que encontramos familiarmente, a saber, el contraste entre fe y razón.… Si queremos mantenerlo de un modo que sea válido y útil, debemos deshacernos de su habitual despliegue inválido y peligroso en gran parte del discurso contemporáneo. Podemos hablar válidamente de fe en contraste con hablar de razón. No podemos hablar válidamente de la fe como opuesta a la razón.
>
> En cuestiones religiosas, debemos tener razones para creer. Ahí es donde los "entusiastas" se extravían. Rechazan ese principio. Cuando la razón no puede servir a sus propósitos, el grito se eleva: "Es una cuestión de fe y por encima de la razón" (xviii.2). Por lo que a ellos respecta, el "por encima de la razón" de los entusiastas puede ser contrario a la razón de todos los demás.… Para Locke, no hay ningún sentido válido de la racionalidad que permita mantener una posición como la de los entusiastas.[32]

Hay proposiciones 'por encima de la razón' en el sentido de que no se deducen racionalmente, pero, "pueden procurar válidamente nuestro asentimiento a condición de que no se opongan a lo que se sabe racionalmente que es verdad".[33] Esto puede incluir incluso cosas que son contrarias a nuestra experiencia común, como los milagros, cuando están bien atestiguados. También hay otro caso. "El asentimiento en este caso está garantizado de manera intachable por el he-

[31] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 39.
[32] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 41.
[33] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 41.

cho de que se trata de una proposición de la que Dios da testimonio. … Es una proposición revelada". Pero, debemos estar, "intelectualmente satisfechos −una necesidad no sentida por el entusiasta− de que estamos en realidad tratando con una proposición revelada.… Además, necesitamos comprender dicha proposición antes de que obtenga nuestro asentimiento."

> Se trata de un punto en el que la razón que nos guía en la vida y en nuestra epistemología general se pone en relación con la revelación putativa. La razón hace tres cosas a este respecto. En primer lugar, puede determinar la inteligibilidad de la proposición en cuestión. En segundo lugar, puede rechazar cualquier pretensión de revelación que esté en contradicción con lo que se conoce. En tercer lugar, debe aportar pruebas de que la proposición en cuestión está realmente revelada. En todo esto, Locke tiene muy claro que, en los casos que nos ocupan, la razón no es la fuente de una proposición revelada.[34]

La razón, sin embargo, implica límites. "Nada que se crea sobre la base de la revelación puede suscitar un asentimiento de confianza más firme que algo conocido por la razón.… Locke insiste en que nada puede ser recibido correctamente como revelación si contradice el conocimiento racional…."[35]

Podemos ir más lejos con esto que Locke y Williams. ¿Cómo se conoce realmente la revelación? Es decir, ¿cómo es capaz la mente de adquirirla? Es por la exégesis de los textos. En primer lugar, está la capacidad de comprender el significado de las palabras, el vocabulario del texto. El significado de determinadas palabras lo aprendemos de nuestro entorno social. Luego está la capacidad de procesar las relaciones gramaticales de las palabras, el conocimiento de la sintaxis. Esto parece depender de algo innato en la mente humana. Pero cuando llegamos a un texto nos encontramos con que tenemos a nuestra disposición toda una gama de significados, y evaluamos la relación de todos los significados del texto en función de cuáles dan un sentido racionalmente coherente. En esto nos apoyamos en nuestro conocimiento del mundo para determinar la coherencia racional. No hay conocimiento de la revelación a través de textos lingüísticos sin una competencia racional previa y una representación mental del mundo.

Así pues, antes de recibir la revelación en el sentido de Locke de juzgar que no contradice el conocimiento racional, también utiliza-

[34] Williams, *Revelation and Reconciliation*, págs. 43, 44.
[35] Williams, *Revelation and Reconciliation*, pág. 44.

mos el conocimiento racional para reconocer el significado del texto que nos proponemos evaluar posteriormente. Para hacerlo de forma competente, los exégetas se esfuerzan por adquirir conocimientos de lenguas antiguas y conceptos culturales.

¿Estuvo el presbiterianismo dentro o fuera de la Ilustración?

Podemos ampliar nuestro alcance de hasta qué punto la Ilustración recoge una visión de la razón y la creencia. Ya parece que Locke formuló algo muy distinto de las ideas de Descartes. Algo de la diversidad, de las diferentes mentalidades, lo pone de manifiesto Gertrude Himmelfarb en su obra *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (Los caminos hacia la modernidad: La Ilustración británica, francesa y estadounidense).[36] El título omite lo que el libro incluye, el carácter distintivo de la Ilustración escocesa. Pero aun así no incluye la muy diferente Ilustración alemana, que puso en marcha desarrollos como el pietismo, y su hijastro el historicismo. En particular, el relato de la Ilustración escocesa no está completo hasta que incluimos a Thomas Reid.

En el prefacio de su libro sobre Reid, Nicholas Wolsterstorff nos dice que, "Reid casi ha desaparecido del canon utilizado para la enseñanza de la filosofía en las universidades de Occidente. Sin embargo, desde la última o las dos últimas décadas del siglo XVIII hasta la mayor parte del XIX, fue probablemente el más popular de todos los filósofos de Gran Bretaña y Norteamérica, y también gozó de considerable popularidad en el continente europeo. Yo mismo lo considero uno de los dos grandes filósofos de la última parte del siglo XVIII; el otro es, por supuesto, Immanuel Kant."[37]

En su ensayo en *Sin Escusa*, Nathan Greeley esboza el papel de la filosofía de Reid en el pensamiento de Charles Hodge, en el principio de que el hombre fue creado por Dios con ciertas disposiciones para creer.[38] Éstas incluyen la aceptación de objetos en su experiencia, la disposición a creer en testimonios,[39] y la formación de inferencias.

[36] Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (Vintage Books, 2005).

[37] Nicholas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pág. ix.

[38] Nathan Greeley, "IV: The Structure of Knowledge in Classical Reformed Theology: Turretin and Hodge", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020).

[39] Wolterstorff dedica un capítulo al análisis del testimonio por Reid.

Pero aquí la Ilustración escocesa fue más allá de Locke, que nos dejó sobre todo "en el crepúsculo de la probabilidad". Reid no negó a estas cosas la naturaleza del conocimiento. En una nota a pie de página, Greeley muestra cómo Van Til atacó también este tipo de conocimiento, por estar contaminado por el pecado.[40]

Parece entonces que, a diferencia de Schaeffer, Van Til quería quitarle al hombre no sólo su racionalidad, sino también su conocimiento. Van Til esperaba dejar al hombre con una especie de cuasi-conocimiento en forma de analogía, pero esta creencia analógica perdió rápidamente su fiabilidad a medida que se acercaba a conceptos filosóficos y teológicos. Como admite John Frame, Van Til no pudo poner límites a esta desaparición de la fiabilidad.[41] Como la falta de fiabilidad está en el propio mecanismo del conocimiento, en principio el problema está en todas partes. Como señala Greeley, esto también enfrenta a Van Til con la tradición presbiteriana, de la que se postuló como defensor. ¿Hasta dónde hay que llevar esta crítica? ¿Afecta a la ortodoxia del Seminario de Westminster y de las denominaciones que han absorbido sus enseñanzas?

¿QUÉ TIPO DE CREENCIAS ABORDA LA APOLOGÉTICA?

Se supone que la apologética se dirige a la creencia. Pero hay diferentes tipos de creencia.

Holismo y círculos de creencias

Winfried Corduan, en su ensayo en *Sin Excusa*, hace un gran uso de la diferencia. Para él, existen las creencias de la fe salvadora, pero también existen las creencias relacionadas, pero en cierto modo diferentes, que pueden cambiarse mediante la apologética en el camino hacia las creencias salvadoras. Quizá sean las mismas creencias que tienen los cristianos nominales. Es decir, personas que, si se les pregunta por alguna doctrina, estarían de acuerdo con ella siempre que la reconocieran como algo que se les ha enseñado, pero no tratarían de reordenar sus vidas en torno a ella. También hay personas que simplemente no están lo suficientemente interesadas en la doctrina como para molestarse en negarla, aunque tampoco crean en ella, pero pueden con-

[40] Greeley, "The Structure of Knowledge", pág. 81, n38.

[41] John Frame, "The Problem of Theological Paradox", *Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective*, ed., Gary North (Vallecito, Cal. Gary North (Vallecito, Cal.: Ross House Books, 1976).

siderar las ceremonias eclesiásticas una buena forma de formalizar acontecimientos importantes como el nacimiento, el matrimonio o la muerte.

Esto nos lleva a la pregunta de cuán alejada de las doctrinas cristianas más centrales debe estar una creencia para dejar de ser propiamente parte del tema de la apologética. Para responder a esta pregunta, parece necesario un criterio, pero si hay un criterio de qué creencia es de interés para la apologética, debe haber alguna explicación de la creencia que permita que cierta área de la creencia sea separada y tratada por separado del resto de la creencia, como significativa para la creencia cristiana.

Una teoría apologética, como la de Van Til, con un compromiso con el holismo en su epistemología, parecería enfrentarse a un problema particularmente difícil a la hora de abordar lo que hace distintiva a la apologética, especialmente por su idea de que el significado es la relación de todo con todo lo demás. Al mismo tiempo, su postura oficial parece ser que la apologética es la defensa del contenido de la teología. Este objetivo parece ser, en principio, incoherente con el holismo de su epistemología. Este problema, sin embargo, no parece haber llamado la atención de los practicantes.

Antropología y creencias

Para la apologética tradicional, que permite una separación de temas entre la apologética y las doctrinas centrales, la naturaleza del creer que la apologética apoya, distinguida de la naturaleza del creer que salva, parece ser una cuestión inexplicable. Especialmente, si el propósito es, como afirman, llevar a la gente a la creencia cristiana, la comprensión de cómo un tipo de creer lleva a, o es al menos esencial para el otro tipo de creer, es una cuestión básica en la definición de la apologética.

¿La respuesta a esta pregunta implica una antropología, una visión de la naturaleza humana? En concreto, ¿sigue siendo básica para la apologética la antigua antropología del Segundo Gran Despertar,[42] la de la primacía de la voluntad? Para ser eficaz, ¿necesita la apologética profundizar en el entendimiento, o necesita mover la voluntad? Como señaló Herman Hoeksema durante el caso Gordon Clark, para

[42] Se refiere al movimiento religioso en los EEUU desde los fines del siglo XVIII y de las primeras décadas del XIX que incluía la predicación emocional y también causó una migración a las nuevas denominaciones, como los metodistas.

Van Til y los demás teólogos del Seminario de Westminster, una antropología era una consideración básica.[43] Van Til en particular se oponía a un modelo de hombre, sostenido por la forma escolástica de la teología reformada, que enseñaba la primacía del intelecto.

La apologética, por tanto, no parece ser independiente de la teología. Cualquiera que sea la escuela apologética que se emplee, hay una idea de la naturaleza humana, una antropología teológica, que gobierna la naturaleza de lo que la apologética concibe que está haciendo, y por tanto gobierna sus métodos. ¿Es el renacimiento de cierto tipo de apologética, que se asocia a sí misma con el escolasticismo, lo suficientemente profundo en sus intenciones como para constituir un alejamiento de la tradición teológica desde los puritanos en adelante hasta la antropología escolástica original? ¿Se puede seguir creyendo en esa antropología?

TIPOS DE APOLOGÉTICA

Supongamos, sin embargo, que la apologética no se evalúa desde el punto de vista de su validez epistemológica, sino en términos de qué relación tiene con lo que explica la disposición de las personas a creer o rechazar el cristianismo.

Desde esta perspectiva, podemos obtener varias ventajas. Podemos considerar una gran cantidad de recursos apologéticos que caen en una zona gris (en un sentido que examinaremos) entre la apologética tradicional y la presuposicional. Por último, podemos considerar la naturaleza de la creencia y a qué tipo de creencia se dirige directamente la apologética.

Apologética de la cosmovisión

Hay un tipo de apologética que está acumulando una gran literatura y estos libros abarcan el espectro de lo muy sencillo a lo sofisticado. Se trata de la apologética de la cosmovisión, que describe y compara complejos de creencias compartidas sobre el mundo. Se dice que cada complejo representa una forma básica de pensar sobre el mundo que se aproxima a la idea de una religión. Como uno de los complejos de creencias comparados en estos libros es el cristianismo, la estructura de uno de ellos consiste en mostrar la ventaja del cristianismo frente a las demás cosmovisiones.

[43] Herman Hoeksema, *The Standard Bearer*, 1 de marzo de 1945, pág. 289.

La forma de seleccionar las cosmovisiones alternativas varía. Para algunos, se trata de comparar las principales cosmovisiones que tienen cierta organización y seguidores, como los componentes básicos de las religiones y filosofías mundiales. Otros intentan analizar y comparar las variantes básicas teóricamente posibles, basadas en conceptos fundamentales de la realidad. La comparación puede incluir el impacto práctico de una cosmovisión en un modo de vida, quizá históricamente o ilustrado por incidentes culturales. También puede hacerse con respecto a un tema concreto, como el problema del mal.

Un libro así puede escribirse desde el punto de vista de un sistema apologético concreto, o no. Por ejemplo, la comparación de cosmovisiones podría encajar en un marco presuposicional, en el que las cosmovisiones tienen presuposiciones que se extraen para su categorización y análisis y que se juzgan según la cosmovisión que generan, y luego se desacreditan las cosmovisiones erróneas. Una comparación de cosmovisiones incorporaría igualmente la apologética tradicional, en la que cada cosmovisión no sólo se describe, sino que se examina según lo que pueda saberse sobre su veracidad o probabilidad a partir de argumentos o pruebas racionales. Además, se puede dar cabida a ideas del conocimiento no fundacionalistas, como la promovida por D. Z. Phillips.

No es exactamente lo mismo, pero está relacionado, el intento de construir una visión del mundo, partiendo de las herramientas de la apologética tradicional. Hasta dónde llegan esos esfuerzos es otra cuestión. Desde otro ángulo, hay libros sobre la construcción de una cosmovisión bíblica, a partir de fundamentos bíblicos, a diferencia de la apologética. También hay libros de cosmovisión de segunda etapa, que abordan la historia de la teoría de la cosmovisión o la sociología de las cosmovisiones cambiantes.

A veces, estos estudios de cosmovisión pueden adoptar la forma de una investigación muy particular. Un ejemplo es *Worldview Apologetics: A Christian Worldview Apologetic Engagement with Advaita Vedanta Hinduism* (Una cosmovisión cristiana: Compromiso apologético con el hinduismo Advaita Vedanta), de Pradeep Tilak. Es tan probable que obras de este tipo hagan avanzar la comprensión de la teología como la apologética. Los estudios sobre cosmovisiones sólo se solapan con la apologética, ya que muchos estudios sobre cosmovisiones no se escriben con un interés cristiano, sino para presentar las formas en que se interpreta la vida en otras culturas, quizá incluso para ofrecerlas como alternativa a la admiración.

Esto tiene su lado negativo. Los libros de Schaeffer sobre cosmovisión y apologética cultural inspiraron imitadores y popularizaciones (que es lo que se suponía que eran los originales), incluso en círculos fundamentalistas. Aparecieron muchos libros malos, ya descatalogados, que equivalían nada menos que al bulverismo. Forma exagerada de la falacia genética, el bulverismo debe su nombre a un personaje imaginado por C. S. Lewis.

> Ezequiel Bulver, cuyo destino quedó determinado a la edad de cinco años, cuando oyó a su madre decir a su padre −que había estado sosteniendo que dos lados de un triángulo eran juntos mayores que un tercero−: "Oh, dices eso *porque eres un hombre*". "En ese momento", asegura E. Bulver, "pasó por mi mente la gran verdad de que la refutación no es una parte necesaria de la argumentación. Asume que tu oponente está equivocado, y explica su error, y el mundo estará a tus pies. Intenta demostrar que está equivocado o (peor aún) intenta averiguar si está equivocado o en lo cierto, y el dinamismo nacional de nuestra época te empujará al paredón". Así es como Bulver se convirtió en uno de los artífices del siglo XX.[44]

La actual ideología, "*woke*" es, por supuesto, el bulverismo. Podemos reconocer el ejemplo del triángulo en la afirmación de que la aritmética con respuestas correctas definidas es, "matemática blanca". Debido a la ubicuidad del bulverismo de vigilia, es importante ser consciente de la falacia genética y de sus peligros.

Lo que hicieron los divulgadores de los enfoques de cosmovisión fue buscar algún maligno al que pudieran vincular un punto de vista. Había trabajos que buscaban cualquier cosa que pudieran rastrear hasta la influencia de Hegel. Entonces señalaban a Karl Marx como seguidor de Hegel, y todo lo que decían que estaba contaminado por Hegel, se convertía en primo del comunismo. Lo mismo ocurría con la terminología. Por ejemplo, una cierta moda en el uso de la expresión, "cambio de paradigma" para el cambio cultural intelectual, sugería que cualquiera que utilizara esa explicación formaba parte de la misma clandestinidad siniestra. Abundaba el bulverismo. Ahora que el wokismo ha convertido el bulverismo casi en un estándar intelectual de las universidades de élite, podemos esperar verlo por todas partes, subiendo también a la cima de los pronunciamientos de los líderes evangélicos. De hecho, recientemente se ha descubierto que la

[44] C. S. Lewis, "Bulverism", en varias colecciones, la más accesible en *God in the Dock* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Cogracia comn 1970, 1994). También en línea.

propia teoría de la cosmovisión es pecaminosa. Hace de la identidad cristiana una blancura auto-normativa. Así nos informa Jacob Cook en *Worldview Theory, Whiteness, and the Future of Evangelical Faith* (Teoría de la cosmovisión, blancura y el futuro de la fe evangélica).[45] ¿Quiénes son los ruines responsables de esto? Abraham Kuyper, Harold Ockenga y Richard Mouw, según el autor.

En los libros de cosmovisión, sin embargo, también hay cierta ambigüedad de objetivos. La idea principal de lo que hacen puede ser que hay una serie de cosmovisiones vigentes en la cultura o en todo el mundo, y que hay que ayudar a la gente a entender cuáles son y cómo elegir la correcta. Al mismo tiempo, suele existir la idea de que las personas no poseen propiamente una visión del mundo. Su pensamiento, que debería conformar una cosmovisión, es incoherente o está ausente en muchos puntos y lo que se necesita en realidad es llevar a cabo una formación de la cosmovisión, en la que por primera vez mantengan sus creencias de forma consciente y coherente. Pero esta apologética de la selección de la visión del mundo o de la construcción de la visión del mundo generalmente tiene suposiciones sobre la naturaleza de la creencia en el sentido de cómo la gente adquiere y mantiene sus creencias.

La teoría de la cosmovisión suele ser implícitamente fundacionalista. Una cosmovisión se considera el fundamento de otras creencias, por lo que el proyecto de cosmovisión se concibe como la obtención de las creencias fundacionales correctas bajo las demás creencias, con la esperanza de que entonces toda la estructura de creencias se enderezará y estabilizará. En los capítulos anteriores hemos señalado que los no fundacionalistas no creen que los sistemas de creencias funcionen así. La visión del mundo no es un fundamento, sino algo que se manifiesta en las creencias de las personas y en su interacción con el entorno en su conjunto.

Más allá de esto, están los que podemos llamar no intelectualistas no fundacionalistas, que ven un complejo de actitudes y comportamientos que la gente recoge de sus iguales principalmente para encajar y ser bien considerada. Estas actitudes salen ocasionalmente a la superficie en forma de creencias, cuando la mente consciente tiene que tratar algún asunto. La gran mayoría de nuestras creencias se refieren a asuntos completamente ordinarios de la vida cotidiana. Cuando una ya ha pasado, uno se olvida de ella. En las culturas, "pri-

[45] Jacob Cook, *Worldview Theory, Whiteness, and the Future of Evangelical Faith* (Fortress Academic, 2021).

mitivas" tradicionales, los asuntos que consideramos creencias religiosas se tratan en rituales. Lo que sabemos sobre creencias, como cosmologías y relatos de la creación, en los primeros miles de años del mundo antiguo procede de transcripciones posteriores de recitaciones rituales que se hacían en acontecimientos anuales como recreación y revitalización del tiempo sagrado de los orígenes.

En las *Relaciones de los Jesuitas*, los documentos que los misioneros jesuitas enviaban al cuartel general, se relata cómo los jesuitas de Canadá contaban en una reunión de alguna tribu las doctrinas cristianas, el relato de la creación, etc. Entonces los indígenas comenzaban a contar sus historias. En ese momento, los jesuitas discutían con ellos y trataban de demostrar que estaban equivocados. Los indígenas se sentían muy ofendidos. "Creímos sus historias", decían, "¿Por qué no creen las nuestras?" Pero los jesuitas estaban haciendo algo bíblico. La Biblia contiene la confrontación de cosmovisiones. Los relatos de la creación y la formación cultural de los primeros capítulos del Génesis están escritos de una manera que desafía los relatos paganos de estos temas. Con los profetas, encontramos la predicación, incluida la predicación de la doctrina, porque el conflicto con formas erróneas de pensar se había elevado al nivel cognitivo organizado.

El enfoque cosmovisivo de la apologética es, por tanto, legítimo. Sin embargo, ha de hacerse teniendo en cuenta cómo las personas conducen realmente su pensamiento y su creencia, no presuponiendo una epistemología incorrecta.

Condiciones para creer

Otro tipo de estudio apologético se centra en por qué la gente cree lo que cree, en lugar de comparar modelos de lo que la gente cree. Más exactamente, explora por qué son capaces o no de creer. Charles Taylor en *A Secular Age* (Una era secular),[46] en más de 800 páginas de letra pequeña explora la cuestión de por qué en 1500 era casi imposible para un europeo no creer en Dios, mientras que hoy es difícil o imposible hacerlo. No me preocupa aquí si sus explicaciones históricas particulares son correctas, sino su empeño en explicar paso a paso cómo cambiaron las pautas de creencia, a veces junto con los cambios en el orden social o la vida comunitaria, cómo esto hizo que las nuevas creencias fueran más fáciles de adoptar, otras menos accesibles y, a su vez, cómo esto condujo a nuevos cambios.

[46] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

Para entender lo que esto significa, he aquí tres puntos de las primeras páginas del primer capítulo. Taylor dice que para la gente de 1500, "tantos rasgos de su mundo hablaban a favor de la creencia, hacían que la presencia de Dios pareciera innegable".

> (1) El mundo natural en el que vivían, que ocupaba su lugar en el cosmos que imaginaban, daba testimonio del propósito y la acción divinos; y no sólo de la forma obvia que todavía podemos entender y (al menos muchos de nosotros) apreciar hoy, que su orden y diseño hablan de la creación; sino también porque los grandes acontecimientos de este orden natural, tormentas, sequías, inundaciones, plagas, así como años de excepcional fertilidad y florecimiento, eran vistos como actos de Dios, como todavía atestigua la metáfora ya muerta de nuestro lenguaje jurídico.[47]

A mí me vino inmediatamente a la mente Voltaire. Aprovechó el terremoto de Lisboa de 1755 para publicar un poema satírico en el que se burlaba de la providencia y la benevolencia de Dios, pero sobre todo de los apologistas que intentaban dar explicaciones sobre las acciones de Dios. Las catástrofes que habían sido pruebas de la existencia de Dios, mostrando su poder y su juicio, se habían convertido para la década de 1750, al menos para las personas alfabetizadas, en pruebas de lo contrario. Una catástrofe seguía siendo una catástrofe, y el valor de prueba objetiva que tenía seguía siendo el mismo, pero la interpretación se había invertido.

Pero aún más evidente es que, en la época de Volaire, la apologética se había convertido en un lastre. La propia actividad de los apologistas era un indicio de la irracionalidad del cristianismo, que requería un alegato especial para tratar de justificarlo. Así es como se percibe la apologética en los libros de teología más antiguos. La inverosimilitud prima facie del cristianismo exige que se elaboren argumentos ingeniosos para tratar de superar dicha inverosimilitud. No es de extrañar que después de que esto fracasara, y toda la Europa culta se deslizara hacia el ateísmo, Abraham Kuyper abandonara finalmente la apologética.

> (2) Dios también estaba implicado en la existencia misma de la sociedad (pero no descrita como tal −éste es un término moderno− sino como polis, reino, iglesia o lo que fuera). Un reino sólo podía concebirse como fundado en algo superior a la mera acción humana en el tiempo secular. Y más allá de eso, la vida de las diversas asociaciones

[47] Taylor, *A Secular Age*, pág. 25.

> que componían la sociedad, parroquias, distritos, gremios, etc., estaba entretejida con el ritual y el culto, como mencioné en el capítulo anterior. Era imposible no encontrar a Dios en todas partes.

Esta es aproximadamente la visión del mundo de los nacionalistas cristianos, que en estos días están siendo denunciados ritualmente por líderes evangélicos de izquierda y derecha. Al menos algunos de los autores de *Sin Excusa*, quizá todos, se opondrían al punto de vista de (2). A pesar de su apologética tradicional, su mentalidad es secular. Esto sugiere fuertemente que la apologética no está en la raíz de la creencia.

El primer punto trataba de lo sobrenatural trascendente, (3) trata de lo sobrenatural inmanente.

> (3) La gente vivía en un mundo, "encantado". … El mundo encantado en este sentido es el mundo de espíritus, demonios y f*uerzas en el que vivían nuestros antepasados*.
>
> El ateísmo está cerca de ser inconcebible en un mundo con estas tres características.

Pero Taylor continúa argumentando que la transición a la Edad Moderna no es "sólo una historia de pérdida, de sustracción. La diferencia clave que estamos observando entre nuestras dos fechas marcadoras [1500 y 2000] es un cambio en la comprensión de lo que yo llamaba 'plenitud', entre una condición en la que nuestras más altas aspiraciones espirituales y morales nos remiten ineludiblemente a Dios, podría decirse que no tienen sentido sin Dios, a otra en la que pueden relacionarse con una multitud de fuentes diferentes, y con frecuencia se remiten a fuentes que niegan a Dios".[48]

Una de las explicaciones de Taylor es el auge del individualismo expresivo, que ha recibido una descripción detallada en *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution* (El origen y el triumfo del ego moderno), de Carl Trueman.[49] Me parece que familiarizarse con los cambiantes fundamentos de la creencia, tal como los exploran Taylor y Trueman, sería mucho más valioso para un estudiante de seminario que las compilaciones de pruebas y teoría epistémica que recibirá en un curso de apologética. También notable, aunque más histórico, es

[48] Taylor, *A Secular Age*, pág. 26.

[49] Carl Truman, *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution* (Wheaton: Crossway, 2020).

At the Origins of Modern Atheism (En los orígenes del ateísmo moderno), de Michael J. Buckley.[50]

Producción de creencias

Otra forma de estudiar la apologética es como método o métodos para producir creencias. Esto puede adoptar la forma de sociología y antropología de la creencia. El método suele implicar la integración de la explicación de la creencia en alguna teoría más amplia de las ciencias sociales, lo que generalmente lo hace tedioso y poco interesante. Dentro de la apologética, este método aparece con más frecuencia en los estudios sobre las misiones y su interacción con diversas culturas.

Un ejemplo algo más antiguo, pero aún esclarecedor, es la teoría de la técnica de Jacques Ellul. En *La Edad de la Técnica*[51] sostenía que la técnica se había apoderado de las sociedades modernas. Las cosas se hacen como se hacen porque se ha identificado la técnica más eficaz para la tarea. A partir de entonces, las cosas se harán así porque los gestores, sea cual sea el aspecto de la sociedad de que se trate, son básicamente técnicos, responsables de la eficacia de su gestión. Pero no sólo la forma de hacer las cosas, sino también lo que se decide hacer viene determinado cada vez más por la disponibilidad de técnicas. Así, la viabilidad ha superado a la finalidad a la hora de orientarlo todo.

Un ámbito concreto de aplicación de la técnica es la producción de creencias o, visto de otro modo, la producción de conformidad. Aquí se emplean las técnicas de la propaganda. El libro de Ellul, *Propagandas,* estudia esta cuestión en particular.[52] En su introducción a la edición inglesa de gran tirada, Konrad Kellen resume algunas de las características básicas que Ellul identifica en la técnica de la propaganda. En primer lugar, no consiste en la sarta de mentiras que la gente supone que debe delatar su presencia. "Opera, en cambio, con muchos tipos diferentes de verdad: media verdad, verdad limitada, verdad fuera de contexto."[53]

[50] Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

[51] Jacques Ellul, *La Edad de la Técnica* (España: Editorial Octaedro, 1964)

[52] Jacques Ellul, *Propagandas: La creación de las actitudes en las personas* (https://seryactuar.files.wordpress.com/2019/07/libro-propagandas-jacques-ellul.pdf.

[53] Konrad Kellen, "Introducción", en *Jacques Ellul, Propaganda: The Formation of Men's Attitudes* (Vintage Books, 1973) pág. v.

Hoy en día esto se está notando, debido a las revelaciones de que las agencias gubernamentales, particularmente en los Estados Unidos las agencias de inteligencia y el Departamento de Justicia, han sido documentadas por estar fuertemente comprometidas con los medios de radiodifusión e Internet "social" en lo que se llama control narrativo. Es decir, las explicaciones oficiales se difunden y se repiten constantemente, pero lo más importante es que se suprime ampliamente cualquier explicación alternativa, mediante la censura, el acoso e incluso la persecución penal. Esto tiene dos etapas. La primera etapa, de máximo control narrativo, ha sido advertida por gran parte del público. Pero esto sólo conduce a la segunda etapa, que es la aparente eliminación de la censura. Así tenemos Twitter, ahora llamado X, que fue notoriamente censurado. Pero luego una nueva dirección le dio, "libertad". Pero las primeras voces, las más censuradas, ¡siguen suprimidas! ¿Por qué? Porque sigue habiendo control narrativo, pero se supone que la gente cree que, por fin, está recibiendo la verdad y, por tanto, acepta lo que básicamente sigue siendo el mensaje propagandístico.

Una segunda característica de la propaganda que señala Kellen es que no sólo está ahí para cambiar opiniones. "Ese es uno de sus objetivos, pero uno limitado y subordinado. Mucho más importante, su objetivo es intensificar las tendencias existentes, agudizarlas y centrarlas y, sobre todo, llevar a los hombres a la acción… o cuando se dirige a oponentes inamovibles, a la no acción mediante el terror o el desaliento".[54] Es este segundo objetivo, el de la no acción de los oponentes, el que resulta especialmente destacado y eficaz en la propaganda actual. Obsérvese cómo al principio pocos apoyaban o daban crédito al movimiento woke y, sin embargo, cómo no había ninguna acción eficaz para detenerlo. Ahora está empezando a dominar los círculos de los que más se habría esperado que se opusieran a él, por ejemplo, los líderes de la iglesia evangélica. Kellen señala la distinción entre propaganda de agitación y propaganda de integración.

La propaganda depende de la educación y funciona con ella.

> La educación, o lo que suele llamarse así en el mundo moderno, es el requisito previo absoluto de la propaganda. De hecho, la educación es en gran medida idéntica a lo que Ellul denomina, "prepropaganda": el condicionamiento de las mentes con ingentes cantidades de información incoherente, ya dispensada con fines ulteriores y que se hace pasar por, "hechos" y por, "educación". Ellul sigue designando a los inte-

[54] Kellen, "Introducción", vi.

> lectuales como virtualmente los más vulnerables de todos a la propaganda moderna, por tres razones: (1) absorben la mayor cantidad de información de segunda mano, no verificable; (2) sienten una necesidad imperiosa de tener una opinión sobre cada cuestión importante de nuestro tiempo, y por lo tanto sucumben fácilmente a las opiniones que les ofrece la propaganda sobre todas esas piezas de información indigeribles; (3) se consideran capaces de, "juzgar por sí mismos". Necesitan literalmente la propaganda.

La siguiente observación de Kellen integra esto con los puntos del relato de Taylor sobre las condiciones cambiantes de la creencia. "Expulsado de los microgrupos en desintegración del pasado, como la familia, la iglesia o el pueblo, el individuo se ve inmerso en la sociedad de masas y arrojado de nuevo sobre sus propios recursos inadecuados, su aislamiento, su soledad, su ineficacia".

Esto nos lleva a lo que puede ser el problema más profundo de la apologética, que es que se suma a esta masa de información indigerible, y no aborda el problema fundamental de que el hombre no puede existir en un estado mental saludable, o podríamos decir estado espiritual saludable, como miembro de la sociedad de masas, porque su propia naturaleza depende de la integración con un grupo social cuya vida expresa la verdad.

Teniendo esto en cuenta, podemos empezar a comprender el papel que ha asumido la apologética dentro del cristianismo. A grandes rasgos, puede dividirse entre la apologética académica, de la que *Sin Excusa* es un ejemplo, en la que se debate la validez filosófica de una apología y su lugar en una tradición teológica, y la apologética de masas, que se dirige a determinados públicos. Esta última se combina con frecuencia con otras actividades evangélicas y adquiere los rasgos característicos de la acción evangélica. El evangelicalismo es tanto un producto de las prácticas que lo formaron como de su doctrina.

En primer lugar, el evangelicalismo es el producto histórico de la aplicación de la técnica. Como explicaba Ellul en su libro, la sociedad tecnológica funciona sobre la base de un determinado modelo de naturaleza humana, que variará según las ideas básicas, que serán diferentes en América, la sociedad soviética (y neosoviética), China, etc. El evangelicalismo había heredado a través de los puritanos el modelo de la supremacía de la facultad de la voluntad. El Segundo Gran Despertar fue un movimiento que evolucionó de los métodos para golpear la voluntad y producir así la convicción cristiana en el público.

El Segundo Gran Despertar produjo un tipo de cristianismo que

puede compararse con ponerse a dieta. Al principio es eficaz, pero luego la fuerza de voluntad de la mayoría de la gente se desvanece y vuelven a sus viejos hábitos. Esto era más evidente en el distrito neoyorquino de "Burnt-Over" (repetidamente quemado), donde la asistencia a congregaciones moribundas aumentaba durante un avivamiento, pero en pocos años volvía a disminuir. Con el tiempo, las técnicas de avivamiento dejaron de funcionar y muchas congregaciones desaparecieron. En todo el país, las diversas denominaciones tenían evangelistas de distrito, que recorrían sus regiones produciendo conversiones, que se contaban por decenas de miles a lo largo de sus carreras, pero que no hacían nada para evitar el deslizamiento de todas estas denominaciones hacia el liberalismo a finales del siglo XIX o principios del XX.

Las técnicas de manipulación originadas en el Segundo Gran Despertar no terminaron su desarrollo con el declive del cristianismo dominante, sino que continuaron su evolución en todo el siglo XX. Aquí o allá algún evangelista ofrecerá una indicación. El evangelista bautista John R. Rice, por ejemplo, observó que el piano, y no el órgano, era el instrumento adecuado para la evangelización, ya que era percusivo y, por tanto, tenía más probabilidades de poner a la gente en pie y hacerla avanzar.[55] Pero los grandes avances fueron obra de los predicadores radiofónicos y de la organización Billy Graham. Graham perfeccionó la reunión masiva, pero los sociólogos descubrieron que, cada vez más, sus conversos eran personas que habían crecido en iglesias donde sus doctrinas esenciales habían sido enseñadas y absorbidas a fondo por los futuros conversos. Las reuniones, por tanto, servían como propaganda integradora, proporcionando una experiencia mediante la cual la gente podía volver a sus creencias existentes o reafirmarlas.

Otro aspecto era la integración de técnicas: reuniones, publicidad, edición, incluida la distribución masiva de publicaciones ligeras en papel satinado, y gestión de contactos. Resulta que pude llevar a cabo mis propias observaciones sobre esta operación gracias a la circunstancia de que conseguí un trabajo como vigilante nocturno para una ampliación de la construcción de la sede de Billy Graham. Mi tra-

[55] El periódico de Rice, *La Espada del Señor*, sigue publicándose. Presenta integración y técnica. En su sitio web se anuncia: "Cada número ofrece una sólida defensa de la fe contra el modernismo y el compromiso. En cada número se dan consejos para ganar almas y conseguir que los conversos andan por el pasillo". https://www.swordofthelord.com/subscribe

bajo era a efectos del seguro y principalmente querían que hiciera labores de conserjería en el edificio. Pero como vigilante, estaba desplegado durante la noche y tenía el lugar todo para mí, excepto a menudo por el tipo en su centro de computación haciendo copias de seguridad de las cintas. Una de las cosas que me llamó la atención fue que las paredes de la oficina de uno de los gerentes estaban cubiertas de certificados de premios de la asociación de publicidad directa, por sus contribuciones al sector.

El mayor recorrido de este tipo de técnica de masas fue quizá el de la organización de Luis Palau. Una vez más, me tocó observar sus comienzos, en las que copiaba a Billy Graham y a los radioevangelistas, pero décadas más tarde me di cuenta de que se había adaptado a las condiciones cambiantes, convirtiendo las reuniones masivas en "festivales" y bajando de nivel económico, a medida que la clase media dejaba de responder a las reuniones masivas.

A partir de esto evolucionó el iglesicrecimiento, el movimiento amistosa al busquador, y ahora, los movimientos ético-adaptativos (como con Andy Stanley o la gente de la teología radical de los dos reinos) −tendencias que todavía están con nosotros y creciendo.

La industria apologética moderna se desarrolló dentro de las iglesias evangélicas que se habían formado mediante la aplicación de la técnica avivamentalista, y todavía intenta cumplir una función en esas iglesias. No se desarrolló independientemente de las técnicas de evangelización. Consideremos, por ejemplo, las incursiones de Josh McDowell en los campus universitarios, en conexión con la Crusada Estudiantil (ahora Cru), apasionada por las técnicas.

Oficialmente, la apologética pretende convencer y convertir al incrédulo. Sin embargo, su función principal queda más clara si la analizamos a la luz del estudio de la propaganda. La apologética es principalmente eficaz como propaganda integradora. Sus clientes son los cristianos que encuentran en ella apoyo para lo que quieren creer. Les dice que, a pesar de lo que les dicen los creadores de opinión en la educación y los medios de comunicación −que las ideas del cristianismo sobre la ciencia, la historia y, especialmente, los valores, no sólo son absurdas sino perniciosas−, es racional creer en esas cosas. No es que al lector típico de un libro de apologética se le haya enseñado a pensar lo suficientemente bien como para razonar sobre el material, sino que se siente reconfortado porque su propio líder de opinión le dice que está bien que crea. Una ojeada a Youtube mostrará que los

ateos, los de la Nueva Era y otros grupos tienen el mismo tipo de, "ministerios" para tranquilizarlos con propaganda integradora.

Como los líderes de opinión de los evangélicos son cada vez más izquierdistas y *woke*, están cambiando de opinión sobre lo que enseña el cristianismo (por ejemplo, la apologética nos informa ahora de que Adán era miembro de una especie diferente a la nuestra, a saber, *el Homo heidelbergensis*, y vivió hace más de 750.000 años) el consumidor de literatura apologética pronto cambiará también sus creencias.

El espectáculo que ofrecen los líderes evangélicos, especialmente los presidentes de seminarios y universidades y sus profesores, es el de una lucha por posicionarse dentro de la narrativa *woke*. Este posicionamiento requiere hacerse eco de las posturas morales de moda de la izquierda, lo que se denomina, "señalización de virtudes", al tiempo que se evitan cuidadosamente los pronunciamientos morales que irían en contra de la agenda de la izquierda. Esto incluye la propaganda de integración y los ataques a quienes luchan contra las tendencias culturales. Estos autodenominados parangones morales no criticarán el sionismo (aunque será instructivo ver lo rápido que cambian de postura si prospera el actual intento liberal de dar marcha atrás en ese tema) ni el democidio relacionado con el COVID-19, con las inyecciones venenosas y la supresión de los tratamientos reales. Los líderes evangélicos estaban dispuestos a ver morir a sus feligreses antes que romper con la parte de la izquierda que cuenta con el apoyo de los medios de comunicación.En manos de esta gente, la apologética no puede dejar de ser propaganda, y controlan cada vez más las instituciones, escuelas y ministerios que la producen.

Un baluarte de la facción *woke* es la teología radical de los dos reinos. Es el legado tanto de Van Til como del tomismo. De Van Til, y más tarde desarrollada por Meredith Kline, recibió el pacto de gracia común como una limitación al programa salvadora de Dios, dejando un reino secular fuera de la preocupación cristiana, y de la tradición inmanentista de Aquino tomó la ley natural, desplegada como una anti-ética.

¿POR QUÉ NO DECIR LA VERDAD?

A estas alturas, el lector se habrá preguntado: ¿por qué complicarlo tanto? ¿Acaso el evangelio no es la verdad? ¿No es el evangelismo la proclamación de la verdad? ¿Por qué la apologética no puede ser un concepto igual de sencillo?

El primer problema es el alcance. El evangelio es la verdad, pero

¿es la verdad sobre todo? Para Van Til, el Evangelio forma parte de un sistema de verdad que, en última instancia, lo abarca todo, pero fue el propio Van Til quien se propuso desarrollar la teología de los tres pactos de Abraham Kuyper para hacer una teología de la frontera entre la obra salvadora de Dios bajo el pacto de gracia y el dominio del pacto común. De ahí los debates actuales entre los defensores de un evangelio que abarca todo el mundo y los defensores pietistas de la religión personal. La respuesta de algunos a esto es, ¿por qué hay que discutir sobre esas cosas? ¿Por qué no predicar simplemente el Evangelio? La cuestión es, ¿qué está incluido en el evangelio, y por lo tanto debe ser predicado? Los seguidores de Van Til hoy están en ambos campos. La visión de la extensión del evangelio dirige la visión del alcance de la apologética.

Para los detractores del presuposcionalismo de Van Til, la cuestión no está intrínsecamente clara. Muchos se unieron al campo de la apologética tradicional porque se oponen a una visión amplia del cristianismo y del evangelio, que perciben como promovida sobre la base de una ideología de cosmovisión vantiliana. Pero, al hacerlo, abrazan el tomismo, que parece ser la alternativa prominente (aparte de un mero pietismo), y luego pretenden no darse cuenta de que el tomismo siempre ha tenido su componente social y político. Por supuesto, hay otras tradiciones, como la luterana y la metodista, que siempre estuvieron al margen de estos movimientos, y cuya teología social ha tenido históricamente una motivación pragmática.

La segunda cuestión es la del objetivo de la apologética. Si sólo se tratara de hacer evidente la verdad, eso simplificaría las cosas. Hay mucho que hacer para aclarar cuáles son las enseñanzas del cristianismo. Esto incluye señalar los errores y tergiversaciones del cristianismo tanto por parte de sus enemigos como de sus defensores Parece que son estos últimos los que difunden la mayoría de los errores.

Sin embargo, vivimos en una época de mentiras en un grado sin precedentes. A la gente se le enseña, cree y vive de acuerdo con mentiras en historia, medicina, ciencia, economía y otras áreas, así como en teología. Los evangélicos están tan involucrados en esto como cualquier otro. Si la apologética es el servicio de la verdad, ¿nos lleva a todas estas áreas? ¿Es esto intrínseco a la apologética, o se involucra cuando los líderes de la iglesia enseñan errores en estas áreas, o no se involucra en absoluto? Hay que señalar que parte del alcance de los líderes de la iglesia se involucran en la promoción de la falsedad en estas áreas generales, es que piensan que les ayuda en su apologética

cuando son capaces de alinear su enseñanza cristiana con la cultura tanto como sea posible.

Si el objetivo de la apologética es obtener resultados, y éste es el enfoque histórico evangélico, entonces la verdad queda relegada a un segundo plano; es importante cuando ayuda a obtener resultados. Por eso la apologética se presenta tan a menudo como una cuestión de técnica. Se admira a fulano de tal por el éxito de sus técnicas, ya sean debates, mítines universitarios, tácticas de evangelismo individual, etc.

La tercera cuestión es la ética. Los evangélicos no tienen ninguna. Tienen normas de espiritualidad personal. Incluso la denominación con la visión más amplia del alcance del cristianismo, los presbiterianos reformados (Covenanters), quedó marginada en campañas de presión de un solo tema, como el de las malas bebidas alcohólicas.[56] Así, los evangélicos pueden ser manipulados para adoptar cualquier postura si se puede demostrar de forma convincente que procede de su santurronería. Para un ejemplo histórico, probablemente ahora lo suficientemente remoto como para escapar a la mayoría de los prejuicios pasionales, consideremos la campaña para que los cristianos apoyaran la Primera Guerra Mundial, que incluía (en Gran Bretaña y Estados Unidos) mentir sobre quién empezó la guerra y por qué, y sobre sus propios objetivos bélicos.

Si se interpreta que la verdad incluye verdades morales, ¿cómo puede la apologética estar al servicio de éstas, si los apologistas no saben cuáles son? Cualquier campaña en la que la apologética sea simplemente el servicio de la verdad encontrará que la mayor parte de la oposición vendrá de los líderes de la iglesia, y de sus apologistas profesionales.

La cuarta cuestión es que la apologética está bajo el control de las instituciones, de sus líderes profesionales y, por tanto, de sus agendas. Por tanto, estará dirigida por intereses, no por principios, aunque los intereses siempre puedan disfrazarse de principios.

[56] Para una historia de la adopción de este tipo de pensamiento, véase, Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities,* segunda edición (Londres: Oxford University Press, 1984).

APÉNDICE UNO

El contexto teológico del derecho natural

La tradición superviviente del derecho natural, es decir, la que se patrocina hoy en los círculos eclesiásticos, desciende de la escuela de la *via antiqua* de los escolásticos. Francis Oakley, en estos dos libros aquí reseñados –*Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (Derecho natural, leyes de la naturaleza, derechos naturales: Continuidad y discontinuidad en la historia de las ideas) y *Omnipotence, Covenant, & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Omnipotencia, pacto y orden: Una excursión por la historia de las ideas de Abelardo a Leibniz)[1]– examina el contexto más amplio y prolongado del pensamiento sobre el orden que Dios ha ordenado en el que existe el derecho natural particular, físico y moral. En relación con esto, examina su desarrollo y su impacto en el pensamiento moderno supuestamente secular. Más adelante se aplicará a la tradición del derecho natural adoptada por Bernard James Mauser en su ensayo en *Sin Excusa*.

LAS DOS TRADICIONES DEL DERECHO NATURAL

El libro de Oakley sobre el derecho natural es una exploración de la historia intelectual occidental en busca de los orígenes de las ideas del siglo XVII sobre el derecho natural, las leyes de la naturaleza y los derechos naturales, que fueron tan centrales e impactantes en ese siglo y en el XVIII. Se centra en el "fundamento último más que en el contenido específico de las teorías del derecho natural".[2] Simultáneamente, pone a prueba las ideas avanzadas por los historiadores sobre las modificaciones que estas ideas habrían sufrido en su recorrido a través del tiempo. Hay capítulos que consisten en ensayos sobre cada una de estas ideas, pero también un primer capítulo fundacional e importante sobre "Esquemas metafísicos y tradiciones intelectuales" que explora el contexto de la aparición de estas ideas de derecho natural. Dado que se trata de la historia del voluntarismo, su origen y trayec-

[1] Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (Nueva York y Londres: Continuum, 2005) y *Omnipotence, Covenant, & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Cornell University Press, 1984).

[2] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 23.

toria, que ha empezado a desempeñar un papel importante desde la década de 1980 en la explicación de los grandes cambios culturales por parte de los historiadores, resulta valioso contar con el cuidadoso relato del medievalista Oakley sobre cómo surgió el voluntarismo.

Comienza explicando que quiere desafiar la arraigada presunción de los historiadores de la teoría política de que hubo una gran discontinuidad entre la teoría del derecho natural moderna y la medieval, una opinión especialmente representada por Leo Strauss, que se convierte en su adversario en momentos importantes del libro, y también enfrentarse a las escuelas interpretativas para las que "la ruptura, la cesura, la discontinuidad, la quiebra han llegado a acaparar un grado de atención que a veces roza lo obsesivo".[3] Esto le lleva a un prolongado debate programático sobre cómo estas tendencias se convirtieron en dominantes. Al hacerlo, señala la afirmación extrema de la escuela de la discontinuidad "de que los suscriptores medievales tardíos de una u otra forma de nominalismo epistemológico (así como los sucesores voluntaristas del siglo XVII como Hobbes y Locke) *no podrían* haber sido pensadores de la ley natural en absoluto".[4] El desafío de Oakley a estas ideas es significativo, no sólo para la historia intelectual estrechamente centrada en estas ideas de derecho natural en sí mismas, sino también para las historias culturales generales que hacen del surgimiento del pensamiento voluntarista un motivo central, y luego, al enfatizar el lado *potentia absoluta* del pensamiento de Ockham frente al lado *potencial ordinata* (ideas que Oakley explora en estos libros), intentan retratar el surgimiento de una cultura *secular* en Occidente como el resultado inevitable del surgimiento del nominalismo a finales de la época medieval. Se puede pensar, por ejemplo, en *The Theological Origins of Modernity* (Los orígenes teológicos de la modernidad) de Michael Allen Gillespie.

Existe una narrativa paralela a ésta, elaborada por los teólogos de la Ortodoxia Radical, que intenta echar la culpa genética de la modernidad a Juan Duns Escoto. En particular, presentan una objeción analogista a la idea escotista de la univocidad de sentido. Una refutación de esta tesis sobre el origen de la modernidad se encuentra en *Postmodernity and Univocity* de Daniel P. Horan.[5] Estos relatos sobre Ockham y Escoto son utilizados por los neotomistas para vincular el

[3] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 13.

[4] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 22.

[5] Daniel P. Horan, *Postmodernity and Univocity: A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus* (Minneapolis: Fortress Press, 2014).

auge de la modernidad (que consideran algo malo) con el abandono de la tradición dogmática de la *via antiqua*.

El resultado de un examen minucioso de la historia, como el que realizará Oakley, es que las etapas de esta narración se complicarán y desordenarán:

> En contra de la creencia generalizada, en la Edad Media florecieron diversas teorías sobre el derecho natural. E incluso si prescindimos ahora de gran parte de esa variedad, adoptamos una medida de concisión expositiva y nos permitimos… la simplificación…, aún debemos admitir (y, de nuevo, la creencia generalizada de lo contrario) que los pensadores escolásticos de la Baja Edad Media transmitieron a sus primeros sucesores modernos no una, sino dos tradiciones principales y conflictivas del pensamiento del derecho natural.[6]

Como cuestión interpretativa, rechaza "la periodización tradicional de la historia europea en antigua, medieval y moderna", considerando en cambio que los "cambios de época" se produjeron en los siglos XII y XVIII y que el periodo intermedio constituye una sola era. A excepción de las bases sentadas en el primer capítulo, el debate se centra en la evolución intelectual de esa única época. Propone "tres argumentos principales: el primero es que gran parte de la variedad del pensamiento sobre el derecho natural a lo largo de los últimos dos milenios y más… refleja la ambigüedad de la propia palabra naturaleza". El segundo es "que, al menos en lo que se refiere a los últimos mil años, la ruptura, cambio o discontinuidad más importante en la comprensión del derecho natural, aunque no, curiosamente, de los derechos naturales, fue la que se produjo en los siglos XIV y XV". En tercer lugar, "lo que precipitó este cambio o discontinuidad particular dentro de la órbita de la filosofía y la teología escolásticas fue la renovada presión sobre los modos de pensamiento, de origen neoplatónico o aristotélico, de compromisos extrafilosóficos de procedencia bíblica, entre los que no es el menor la insistencia ajena en la libertad sin trabas, la trascendencia y la omnipotencia de Dios."[7]

Este es el tema que se repite en las historias culturales de Europa escritas después de 1980, como la de Gillespie, la de Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture* (Orígenes bíblicos de la cultura secular moderna), y la de Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (La Invención del Indivi-

[6] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 23.
[7] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, págs. 25, 26.

duo: Los orígenes del liberalismo occidental). Como lo resume Oakley

> El logro de los Padres de la Iglesia y de sus sucesores escolásticos medievales de apropiarse para sus propios fines del legado filosófico de la antigüedad helénica y helenística y de armonizarlo con los compromisos religiosos de inspiración bíblica fue un logro verdaderamente notable e histórico por su trascendencia duradera. Pero no debemos pasar por alto el hecho de que también fue un logro, cargado de inestabilidad y tensión y basado a veces…. en intentos demasiado ambiciosos de hacer compatible lo contradictorio y armonioso lo disonante.[8]

El resultado de este intento de síntesis de las cosmovisiones griega y cristiana es lo que él compara con "una profunda falla geológica… justo a través y debajo del paisaje a menudo conflictivo de nuestra tradición intelectual occidental. A lo largo de esa falla subterránea y olvidada desde hace mucho tiempo, es inevitable esperar estallidos periódicos de actividad sísmica: el choque, la trituración, la subducción, si se quiere, de esas grandes placas tectónicas de origen griego y bíblico dispares que hace mucho tiempo chocaron para formar el inestable continente de nuestra *mentalité*".[9] La Baja Edad Media es uno de esos periodos de convulsión que dan lugar a "una reconceptualización del fundamento metafísico de la ley de la naturaleza tanto en el orden moral/jurídico como en el orden de la naturaleza física".[10]

A lo largo del libro Oakley tratará de contrastar una visión de las leyes de la naturaleza "concebida en términos orgánicos, cargada de propósito y finalidad y abierta a la investigación mediante modos de razonamiento analíticos o deductivos capaces de proporcionar un conocimiento cierto o absoluto" con "una noción de las leyes de la naturaleza como impuestas por una voluntad externa" y que "presupone o conlleva un sistema que alberga una noción de Dios como extramundano o trascendente que subraya por encima de todo su libertad y omnipotencia,…. y una filosofía natural… que subraya el carácter condicional de todo conocimiento basado en la observación de un mundo creado y radicalmente contingente que bien podría haber sido otro de lo que es."[11] Indica el estoicismo helenístico como ejemplo

[8] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 26.
[9] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 26.
[10] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 27.
[11] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 30.

ejemplar del tipo de doctrina inmanente. "Pues los estoicos concebían el mundo físico como una unidad orgánica impregnada de una razón que consideraban divina. La ley natural, por tanto, la concebían como universalmente válida e inherente a la estructura misma de las cosas…."[12] Los primeros intentos de incorporar la filosofía griega a la teología cristiana, como el de Orígenes, no tuvieron éxito. Fue la fusión de tales fuentes filosóficas durante el Imperio tardío lo que proporcionó un material más útil a los teólogos cristianos.

> En la historia de la filosofía puede haber pocos desarrollos más enmarañados y complejos que el movimiento de ideas en la antigüedad tardía que culminó en el siglo IV de la era cristiana en los patrones neoplatónicos de pensamiento que San Agustín encontró en lo que solía llamar "los libros de los platónicos". Entre otras cosas, este movimiento había implicado una tendencia persistente a entender el misterioso Demiurgo del Timeo de Platón no como un símbolo mítico, sino como una causa eficiente real y creativa del mundo, para confundirlo, sin embargo, con el Trascendente e indiferente Impulsor de la Metafísica de Aristóteles, el Bien Final y supremo que él mismo denomina "dios", y, en un movimiento de crucial influencia, tratar las formas, arquetipos o ideas eternamente subsistentes de Platón, no como entidades independientes y eternamente subsistentes, sino como pensamientos o ideas en la mente del Dios supremo resultantes de esa fusión cósmica. Así surgió la noción de un Dios trascendente, a la vez el bien supremo o causa final a la que todas las cosas aspiran amorosamente…, la primera causa eficiente a la que todas las cosas deben su existencia, la razón suprema (o causa formal) de la que todas las cosas derivan su orden e inteligibilidad, y cada vez más… el objeto de un vivo sentimiento devocional.[13]

Los paralelismos entre este neoplatonismo y la teología cristiana hicieron que pareciera el modelo ideal a adaptar para poner una base filosófica bajo el cristianismo. Agustín se apropió de esta síntesis neoplatonista para "una confluencia ulterior y bastante asombrosa".

> No era otra cosa, en efecto, que la fusión del Dios neoplatónico −el Dios de los filósofos, por así decirlo, en su forma final, más compleja y más desarrollada− con el Dios bíblico… el Dios personal del poder y la fuerza que no sólo trasciende el universo, sino que también lo creó, no a partir de la materia preexistente platónica o aristotélica, sino de la nada, el Dios providencial, además, de cuyo ámbito omnis-

[12] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 31.
[13] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, págs. 45, 46.

> ciente no escapa ni siquiera la caída de un gorrión…. Al mismo tiempo, al estar de acuerdo con Filón, los neoplatónicos y muchos de sus predecesores cristianos en que el acto creativo fue, en efecto, un acto inteligente guiado por formas, arquetipos o ideas del molde platónico, pero ideas situadas ahora en la propia mente divina como una especie de plano creativo, respondió a la preocupación griega de reivindicar filosóficamente el orden y la inteligibilidad del universo. En virtud de su autoridad, pues, aseguró a la doctrina de las ideas divinas un lugar perdurable en la filosofía cristiana posterior. Evidentemente, una extraordinaria acomodación.[14]

Esto no significa que la síntesis agustiniana fuera estable. Siempre existió "la pura dificultad de reconciliar al Dios bíblico personal y trascendente de poder y fuerza, de cuya voluntad dependía radicalmente la existencia misma del universo, con la característica intuición griega de lo divino como limitado e interior y del universo como necesario y eterno… con la persistente tendencia de los filósofos griegos a identificar lo divino con el orden inmanente y necesario de un cosmos eterno". "Si el universo fuera verdaderamente racional y en última instancia inteligible, ¿podría Dios ser volitivo? Y si Dios pudiera ser realmente voluntarioso, ¿podría el universo ser plenamente racional e inteligible?"[15] Añádase a esto un nuevo factor. Con la alta Edad Media llegaron las ideas aristotélicas, envueltas en interpretaciones mahometanas, y luego se dispuso de los propios textos aristotélicos. El "mundo de Aristóteles… no era un mundo *creado* que presupusiera la libre decisión de una voluntad divina, sino un mundo que fluía eterna y necesariamente del principio divino por analogía de un arroyo que fluye de su fuente o de una conclusión lógica que procede necesariamente de su premisa. Como tal, era un mundo determinado en el que todo tenía que ser lo que era y en el que no había lugar ni para la providencia de Dios ni para el libre albedrío del hombre".[16] Esto puso en marcha un intento de rehacer la síntesis entre la teología cristiana y la filosofía griega o de rechazar una síntesis. "Lo que siguió a finales de los siglos XIII, XIV y XV fue, como resultado, un conjunto de desarrollos filosóficos y teológicos de formidable complejidad".

Hubo el intento de síntesis de Tomás de Aquino:

> Asumiendo la primacía de la razón sobre la voluntad, no sólo en el hombre sino también en Dios, consideró lo que en lenguaje posterior

[14] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, págs. 46, 47.
[15] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 47.
[16] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 48.

> se llamarían las leyes físicas de la naturaleza, y también la ley natural moral y jurídica, de forma comparativamente "griega" como, ambas, la manifestación externa de una razón moradora e inmanente.… Esa "ley eterna", pues, ordena a sus fines apropiados todo ser creado, tanto irracional como racional, y se entiende como "nada más que la idea de la sabiduría divina en cuanto dirige todos los actos y movimientos" y gobierna "toda la comunidad del universo".
>
> La ventaja de esta manera de ver las cosas era que permitía considerar que todo el ser, tanto el reino de la naturaleza como el del hombre, estaban en cierto modo sujetos a las normas de la misma ley eterna. Sin embargo, el inconveniente correlativo era que esta sujeción a la ley podía extenderse igualmente al propio Dios, amenazando así, en el peor de los casos, con convertirlo en una figura meramente demiúrgica, limitada en su actividad creadora por las formas, arquetipos o ideas coeternas, o, en el mejor de los casos, proyectando una sombra peligrosamente calificativa sobre su libertad y omnipotencia. En efecto, la ley eterna no es más que un aspecto de la razón divina misma, y en Dios la razón es anterior a la voluntad.[17]

Lo que Oakley llama aquí una desventaja, es, para muchas variedades del cristianismo, exactamente lo que se desea: un Dios domesticado por su necesidad interior de ser el tipo de Dios que el hombre necesita. Esta es la tradición de la *via antiqua* que ha sido la corriente principal de la dogmática cristiana, incluyendo no sólo a Trento, sino también a los principales reformadores aparte de Lutero, hasta algunos escritores contemporáneos. Oakley no es optimista acerca de los resultados de la síntesis de la *via antiqua*, señalando que "la antigua discordia… lejos de resolverse en los ingeniosos acomodos patrocinados por la teología de las escuelas, simplemente se transpuso a otro tono, sonando ahora, por así decirlo, en los armónicos celestiales de la propia psicología divina y amenazando, al menos en opinión de los más cautos de los diagnosticadores teológicos contemporáneos, con la aparición incluso de una especie de esquizofrenia divina."[18] La respuesta inmediata fue la condena en París en 1277 de "una multitud de proposiciones filosóficas (incluidas algunas atribuibles a Aquino)". A lo largo del siglo siguiente, la oposición se materializó en "el grupo algo variado de pensadores que siguieron lo que llegó a conocerse como "la vía moderna", que llegaron a ser etiquetados como nominalistas, y que se consideraba que se habían inspirado, en uno u

[17] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 50.
[18] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 51.

otro punto, en los escritos filosóficos y teológicos del gran filósofo y teólogo inglés del siglo XIV Guillermo de Ockham".[19]

Para este grupo, "tomar la omnipotencia de Dios como su principio fundamental" iba acompañado de "una comprensión concomitante del orden del mundo creado (tanto el orden natural que rige el comportamiento de los seres no racionales como, como veremos, el orden moral que rige el comportamiento humano) no ya como una participación en una razón divina que es en cierta medida transparente al intelecto humano, sino más bien como la entrega de una voluntad divina libre e inescrutable. Y esta voluntad divina no está sujeta a ninguna norma externa y es totalmente resistente a las curiosas sondas de cualquier intelecto meramente humano.… También se cuestionó la concepción afiliada del universo como un organismo inteligible penetrable *a priori* por la razón, porque él mismo estaba ordenado y sostenido por una razón luminosa, residente e inmanente".[20]

La ciencia natural no adoptó inmediatamente un enfoque empírico y experimental, como podría parecer apropiado, pero sí una visión más contingente de la ciencia aristotélica. La solución fue "encapsular la visión aristotélica del mundo dentro de un marco religioso más amplio (y en última instancia incompatible) que despojaba a ese mundo de su eternidad y necesidad".[21] Esto se debía a que eran "conscientes de la posibilidad de que Dios hubiera creado un mundo muy diferente". La ciencia de Aristóteles aún podía suponerse cierta respecto al mundo real que Dios sí creó, aunque no pudiera saberse racionalmente que fuera cierta por ser la naturaleza de todos los mundos posibles. La distinción conceptual que invocaban los filósofos naturales era la "entre el poder de Dios tomado como absoluto o como ordenado (*potentia dei absoluta et ordinata*), utilizando el término 'poder absoluto' para denotar el poder de Dios tomado en sí mismo, es decir, su capacidad tomada *in abstracto* y sin referencia a los órdenes de la gracia, la moralidad y la naturaleza que, de su poder ordenado, ha querido establecer realmente."[22]

> Mientras que un Dios todopoderoso no puede estar obligado por los cánones de cualquier razón o justicia meramente humana, es ciertamente capaz, por su propia y libre decisión, de obligarse a sí mismo a seguir un cierto patrón en el trato con su creación, un patrón dictado

[19] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 51.
[20] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, págs. 52,53.
[21] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 54.
[22] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 55.

> por "la ley ordinaria", de la que, como recordarán, Suárez había hablado como si Dios se hubiera impuesto "a sí mismo". Así que el Dios bíblico que no conoce, por supuesto, ninguna necesidad absoluta, ha elegido libremente obligarse por lo que se llamó una necesidad condicional o hipotética, una "necesidad apropiada a Dios", como dijo Robert Holcot, "a causa de su promesa, es decir, su pacto o ley establecida"….[23]

Este último punto de Oakley sobre la autovinculación de Dios, que Oakley llama a veces la idea del pacto, es muy importante de notar, porque es ignorado o negado por todos los intérpretes e historiadores de mentalidad secular, llevando al final a una tergiversación de la lógica de la historia occidental. Su desestimación conduce a una interpretación de la historia occidental como necesariamente secularizadora, en lugar de que la dirección secular sea un camino libremente elegido debido al rechazo de ciertas alternativas. Además, el hecho de no ver esto (además de no comprender el uso que hace Ockham de la *potentia ordinata* en su teoría política) ha sido la raíz de tipos de conservadurismo sin salida de los que odian a Oakham, como Richard M. Weaver (*Las ideas tienen consecuencias*). (Pero para darle su merecido, Weaver probablemente no tenía una idea clara de los puntos de vista reales de Ockham, sólo caricaturas eruditas de principios del siglo XX.)

Oakley también señala una importante bifurcación en el significado de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*.

> En su origen, y ciertamente en el uso clásico favorecido por el Aquinate y muchos otros en la Edad Media, el poder absoluto no se entendía como un poder actualmente activo por medio del cual Dios interviene en el mundo para actuar aparte de (o dejar de lado) el orden que ha establecido por lo que se llamó su poder ordenado. Por el contrario, se refería a la capacidad *hipotética* de Dios de hacer muchas cosas que no elige hacer.… Mucho antes de finales del siglo XIII, sin embargo,… se había establecido una comprensión diferente del poder absoluto, una que, junto con el uso clásico, perduraría en los siglos posteriores. En ella se contemplaba la posibilidad de que el poder absoluto de Dios, en virtud del cual puede hacer cualquier cosa que no suponga una contradicción formal, sea un poder potencialmente activo u operativo por el que pueda contravenir… las leyes −naturales, salvíficas, morales− que, por su poder ordenado, ha querido establecer realmente. De

[23] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 56.

> acuerdo con este punto de vista, los milagros pueden entenderse como ejemplos del ejercicio real del poder absoluto de Dios.[24]

Aquí quiero introducir una objeción. Esta última visión de la distinción *potentia absoluta* y *potentia ordinata* ve a Dios interviniendo en el tiempo para hacer una excepción a lo que había establecido en un tiempo anterior. Pero si Dios está fuera del tiempo, si la eternidad es intemporal, entonces esta distinción posterior no puede existir, excepto como un artefacto de la perspectiva humana, y lo que realmente está teniendo lugar es una complicación en el patrón de la potentia ordinata. Dios determina, intemporalmente, que el mundo siempre gira, excepto en el largo día de Josué, cuando se detiene un poco. Sin embargo, Oakley está describiendo un punto de vista histórico, que pronto llegó a existir en la filosofía medieval y que persistió.

El libro anterior de Oakley, *Omnipotence, Covenant, & Order* (Omnipotencia, Pacto y Orden) se ocupa de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. El libro muestra la misma preocupación por la metodología que el libro *Natural Law*, ya que también eleva la historia de la erudición sobre el tema a una prominencia cercana a la de las propias ideas históricas. Oakley introduce una discusión en 1067 entre Desiderius y Damiani. El punto de vista defendido por Damiani es que:

> Dios, que no tiene necesidad de ninguna criatura ni se ve empujado por ninguna necesidad a crear, de esa nada a la existencia saca este mundo natural nuestro, estableciendo su orden, imponiéndole sus leyes acostumbradas. Incapaz en su omnipotencia y en su eterno presente de sufrir disminución o alteración alguna de su poder creador, ese orden natural bien podría sustituirlo, esas leyes en cualquier momento cambiarlas….. ¿Y cómo… podemos negar que Dios puede deshacer el pasado, es decir, actuar de tal manera que un acontecimiento histórico real no debería haber ocurrido?[25]

El contexto teórico para esto Oakley lo encuentra, citando a Lovejoy, en una fusión teológica, que había creado tres Dioses en uno. En primer lugar, estaba "Dios como la bondad misma, desbordándose en la creación como un lago de montaña que da a luz un arroyo, movido por la generosidad inherente y la necesidad misma de su naturaleza para traer a la existencia todo lo remotamente concebible", el "principio de plenitud". En segundo lugar, "Dios como el bien, de cuya

[24] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, págs. 56, 57.
[25] Oakley, *Omnipotence*, pág. 43.

esencia misma es ser la perfección autosuficiente, careciendo, por tanto, en su naturaleza, de cualquier razón o deseo 'de traer a la existencia un universo de seres imperfectos'". Pero, durante "la era cristiana primitiva, a esos dos Dioses anteriores se añadió en tercer lugar otro más: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios bíblico de la fuerza y el poder". Esa "fusión de tres Dioses en un solo ser fue en su opinión [de Lovejoy] 'quizá el triunfo más extraordinario de la autocontradicción, entre muchos triunfos semejantes en la historia del pensamiento humano'".[26]

Una sucesión de pensadores medievales se vio obligada a luchar con las cuestiones derivadas de la inestable fusión, entre ellos Abelardo, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino. "El asunto en disputa era si el atributo de omnipotencia de Dios requiere que creamos que tiene el poder de hacer otra cosa o mejor de lo que de hecho ha querido hacer".[27] "El resultado final de tales trabajos fue… la aparición de una distinción escolástica sobre el poder divino" que en "su forma tardomedieval y a principios de la modernidad… constituyó nada menos que el pivote sobre el que giró una visión de la naturaleza del universo que rivalizaba en su fuerza lógica y atractivo imaginativo con la visión asociada a la gran cadena del ser".[28] Esa distinción es entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. Para enunciar esta distinción cita al Aquinate. Para él y los de su escuela:

> El acento recae en el poder real u ordenado, que evoca las disposiciones estables y concretas que el buen Dios, que nunca actúa de forma desordenada o arbitraria, ha preordenado en su creación, que ha decidido llevar a cabo y en las que, por tanto, los seres humanos podemos confiar. Al mismo tiempo, el poder absoluto permanece, por así decirlo, en espera dialéctica, una cuestión de posibilidad abstracta evocada periódicamente para subrayar la contingencia de la creación… el hecho de que no tiene por qué ser lo que es o ni siquiera ser en absoluto.[29]

A partir de aquí, la distinción inició su larga carrera:

> Ciertamente, aunque hay vacilaciones en algunas de sus formulaciones, la distinción recibió una calurosa acogida por parte de Guillermo de Ockham, de quien ahora se piensa que la entendió en gran medida

[26] Oakley, *Omnipotence*, págs. 44, 45.
[27] Oakley, *Omnipotence*, pág. 47.
[28] Oakley, *Omnipotence*, pág. 48.
[29] Oakley, *Omnipotence*, págs. 50, 51.

> del mismo modo que Aquino. Estuvo de moda entre teólogos y filósofos a lo largo de los siglos XIV y XV, sobrevivió durante el XVI a las ambivalentes críticas de Lutero y a la turbulencia ideológica general de la época de la Reforma, y seguía siendo evocada a principios del siglo XVII por pensadores católicos como Francisco Suárez y por protestantes como el gran divino puritano William Ames. Este último dato es especialmente importante porque el libro de texto clásico de Ames, la *Medulla Theologica*, publicado por primera vez en 1623 en Ámsterdam, fue muy leído en Holanda, Inglaterra y Nueva Inglaterra, la edición latina tuvo doce ediciones, una traducción holandesa apareció en 1656, y tres ediciones de una traducción inglesa −*The Morrow of Sacred Divinity*− aparecieron entre 1638 y 1643, una de ellas "por orden de la Honorable Cámara de los Comunes".[30]

Las "vacilaciones" de Ockham eran sus introducciones ocasionales de relatividad donde se dice que los poderes ordenados son lo que Dios puede hacer según sus leyes, o de una dimensión histórica como la introducción de la nueva dispensación cristiana en lugar de la de la Ley. "Parece seguro especular que el único problema que Peter Damiani, dos siglos y medio antes, habría tenido con las incómodas formulaciones de Ockham habría sido encontrarlas insuficientemente francas y explícitas. El Dios de Damiani, después de todo, no conoce el ayer, el hoy o el mañana, sino sólo un perpetuo ahora. El poderoso poder que ejerció al crear el mundo permanece inalterado y sin cadenas".[31] En medio, sin embargo, había intervenido el desarrollo de la escolástica. "*El* gran acontecimiento intelectual de los años que separaron a Ockham de Damiani fue la recuperación de todo el corpus de los escritos de Aristóteles". Esto condujo tanto a la síntesis tomista como a su condena en París, dinamizando la búsqueda de una alternativa a esta síntesis, en condiciones en las que se habían llegado a comprender sus peligros.

Entre los que desarrollaron las alternativas estaba Duns Escoto, que "distinguió…. entre el poder ordenado por el que Dios actúa *de jure*, de acuerdo con la ley legítima que él mismo ha establecido, y el poder absoluto por el que *de facto* puede actuar al margen de la ley o en contra de ella,… pues la rectitud misma de la ley deriva de la voluntad de Dios, y está en su poder decretar otra ley de acuerdo con la cual su acción *de facto* se convertiría, de hecho, en *de jure*". Algunos filósofos y teólogos (Pierre d'Ailly, Suárez, Lutero) acogieron esto

[30] Oakley, *Omnipotence*, pág. 51.
[31] Oakley, *Omnipotence*, pág. 53.

como una mejora de la antigua comprensión de la *potentia ordinata*, que Suárez empezó a llamar *potentia ordinaria*. William Ames introdujo ambas distinciones en su teología. "El 'poder absoluto', dice, 'es aquel por el cual Dios es capaz de hacer todas las cosas posibles aunque nunca puedan ser hechas'. El 'poder ordenado', por otro lado, 'es aquel por el cual no sólo puede hacer lo que quiere, sino que realmente hace lo que quiere'." "Al mismo tiempo, sin embargo, Ames no olvida el significado más nuevo" y "lo interpreta refiriéndose a 'la ordinaria y habitual' o 'la extraordinaria e inusual' providencia de Dios".[32]

En este punto, Oakley se lanza a una discusión sobre el uso de Ockham de la distinción, y su posterior historia de uso. Una revisión de la interpretación de Ockham es mejor dejarla para el libro posterior sobre la *Ley Natural*. El siguiente capítulo de Oakley aborda la revolución científica del siglo XVII. Robert Boyle es la figura principal aquí, y trató de construir un relato de "la relación de Dios con el universo y la naturaleza de su actividad con él" que fuera amigable tanto para el cristianismo como para la ciencia. Oakley rebate la opinión generalizada de que los intentos de Boyle por armonizar ambos mundos no eran más que giros intelectuales desesperados que no podían realmente unirlos. El problema era su creencia en el mundo como un sistema mecánico y su compromiso simultáneo con los milagros. "La historia de la relación entre ciencia y religión en el siglo XVII era, en su aspecto más fundamental, la historia del exilio progresivo del Dios soberano de Abraham, Isaac y Jacob al puesto remoto e inaccesible de Primera Causa".[33] Pero los argumentos de Boyle eran una apelación a la idea establecida de la *potentia ordinaria*.

Sin embargo, éste no fue el comienzo de esta controversia sobre la ciencia. Anteriormente, Samuel Clark, en defensa de Newton, había discutido con Leibniz. Es importante destacar que Leibniz era el nuevo defensor del principio de plenitud, y sostenía que éste debía ser el mejor de los mundos posibles. Es decir, sostenía el punto de vista para escapar de cual se había inventado la distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. No aceptaría una visión de la ciencia que dependiera de la distinción. Oakley retrocede en la historia para darnos otra solución al problema. Hubo un punto de vista extremo que negaba por completo la causalidad en el mundo, para negar que existiera una *potentia ordinata*, defendido por Nicolás de Autrecourt. Este punto de vista fue rechazado por los ockhamistas, pero "el grado

[32] Oakley, *Omnipotence*, págs. 58, 59.
[33] Oakley, *Omnipotence*, pág. 74.

en que enfatizaron el poder absoluto… implicó un cambio muy significativo en su comprensión de la *naturaleza* de ese orden natural". Aquino había sido capaz de preservar la idea griega de "la naturaleza vista como un organismo inteligente en la analogía del ser humano individual" para el que las uniformidades naturales eran "las manifestaciones externas de una razón residente e inmanente". Todas las cosas participan de la ley eterna porque está incorporada a su naturaleza, que a su vez se fundamenta en el ser de Dios.

> La ventaja de este modo de ver las cosas es que permite al Aquinate considerar que todo el ser −incluido el ámbito de la causalidad natural, así como el de los esfuerzos morales del hombre− está sometido, a su manera, a los dictados de la misma ley. El inconveniente, sin embargo, es que esa sujeción a la ley bien podría extenderse al propio Dios, amenazando así su libertad y omnipotencia, ya que la ley eterna no es sino un aspecto de la razón divina, y en Dios la razón es anterior a la voluntad.[34]

Pero cuando esa visión fue sustituida por otra en la que el mundo era el producto de la voluntad divina, sin arquetipos o esencias compartidas, el mundo se convirtió en "un agregado de entidades particulares vinculadas únicamente por relaciones externas…."[35]

> Y si el mundo natural… ya no era concebido como un mundo luminoso cargado de propósito en virtud de su propia racionalidad interna, lo veían, no obstante, como poseedor de un orden que Dios, en virtud de su poder ordenado, le había impuesto libremente. Y para *ese orden* contingente, como Buridan insistía contra Autrecourt, las investigaciones empíricas de los científicos, aunque ciertamente no eran una prueba contra las incursiones de la omnipotencia, podían considerarse una guía segura. Dios no juega. Del mismo modo que en el orden de la redención, el reino de la causalidad teológica, Dios se ha obligado por su pacto con su Iglesia a un proceso salvífico que, aunque dependa totalmente de su voluntad, no decidirá cambiar, así también, por analogía y en el reino de la causalidad natural, se ha obligado por pacto con toda la humanidad a mantener el orden particular que, desde la insondable libertad de su voluntad, ha decidido imponer al mundo natural. El Dios bíblico no es sólo un Dios de poder y fuerza; es también un Dios que, por su incomprensible misericordia, ha condescendido a vincularse con promesas.[36]

[34] Oakley, *Omnipotence*, pág. 80.
[35] Oakley, *Omnipotence*, pág. 81.
[36] Oakley, *Omnipotence*, pág. 74.

Es en esta tradición del pacto donde Oakley sitúa a Boyle. De hecho, Oakley piensa que es la idea del pacto la que está detrás del ascenso a la prominencia de la idea de las leyes impuestas de la naturaleza. Las ideas de Boyle eran normales para su época; parecen extrañas y forzadas para quienes las ven a través de los supuestos de una época posterior. Pero incluso en su época no eran universalmente compartidas, como ilustra el caso de Leibniz.

El último capítulo de Oakley aplica la distinción entre poderes absolutos y ordenados a las teorías políticas sobre el derecho divino de los reyes y el poder papal. En el curso de esto, se ve arrastrado a la teología y a otra distinción más, esta vez entre las voluntades revelada y secreta de Dios, de la que dice que es "algo más estrecha en su alcance que la que existe entre los poderes absolutos y ordinarios".[37] (Es este último y más derivado resto de la distinción de las potestades, entre las voluntades secretas y reveladas, lo que parece ser su única supervivencia en las concepciones evangélicas populares.)

Esto nos devuelve al libro *Natural Law*, en el que Oakley está a punto de mencionar brevemente las muchas figuras de su libro anterior que hicieron uso de la distinción entre los poderes absolutos y ordenados, y otras tantas nuevas también.

Pasando de su discusión sobre las "Leyes de la Naturaleza" a la "Ley Natural", Oakley utiliza una vez más al Aquinate para ilustrar el contraste entre los puntos de vista inmanentista y voluntarista. Como criaturas racionales, los seres humanos participan "en la Providencia misma, en el sentido de que controlan sus propias acciones y las acciones de los demás".[38] Incluso tienen, dice el Aquinate, "una cierta participación en la misma razón divina, de la que derivan una inclinación natural a las acciones y fines [morales] que les son propios". A la "participación en la Ley Eterna" humana, Aquino la denomina *ley natural*.[39]

> La posición del Aquinate, por tanto, consiste básicamente en lo siguiente: que existe una ley eterna, un orden inmanente que guía todas las cosas creadas hacia sus fines señalados y que emana de las ideas, formas, arquetipos o modelos divinos de acuerdo con los cuales Dios creó esas cosas. En la medida en que concierne al hombre como tal —creado en su propia esencia como ser racional y moral, partícipe por su razón divina de la idea divina del bien, co-miembro con Dios (para

[37] Oakley, *Omnipotence*, pág. 118.
[38] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 71.
[39] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 72.

> usar el lenguaje de Leibniz) en una "comunidad común de justicia", atrapado por igual en una red común de moralidad– hasta aquí, la *ley eterna* se llama *ley natural*.[40]

Pero, ¿qué opina Ockham? ¿Adopta el punto de vista opuesto de que toda ley es externa y se impone a entidades contingentes? Sobre esto ha habido un problema interpretativo. Los escritos jurídicos de Ockham provienen de la última fase de su carrera, cuando ya no era un filósofo universitario, sino que actuaba como abogado de la orden franciscana o del emperador, construyendo casos para ellos en sus disputas con el Papa. Aquí recurre ampliamente al derecho natural.

> En todo el *Diálogo* se difunden textos que vinculan la ley natural con la razón natural evidente, y se dice que esa ley, en su modo más fundamental y como "dictado natural de la razón", es absoluta, inmutable y no admite dispensa.[41]

¿Cómo armoniza eso con la visión de Ockham del Dios trascendente que podría haber ordenado, y de ese modo hecho bueno, lo contrario de lo que ordenó? "Un gran abismo parecería abrirse, entonces, entre la enseñanza moral voluntarista afirmada en estos escritos teológicos y filosóficos de los años académicos de Ockham y la ética aparentemente racionalista asumida por el discurso de la ley natural de sus escritos políticos posteriores."[42]

Oakley encuentra la solución en que Ockham creía que el bien es lo que se quiere según la recta razón, porque Dios así lo ha querido. "En efecto, y el punto es decisivo, es 'por el hecho mismo de que la voluntad divina lo quiere [u ordena], que la recta razón dicta lo que debe ser querido' por el hombre".[43] Oakley señala que "en el propio *Diálogo*, no menos que en las *Sentencias*, Ockham dejó claro su compromiso con el punto de vista de que los principios de la recta razón, y por lo tanto, de la ley natural están en sí mismos en el poder de Dios. Lo hace extendiendo el concepto de ley divina, o mandato divino directo para abarcar toda la ley natural; 'toda ley natural', dice, está 'contenida explícita o implícitamente en las Escrituras divinas'".[44] Por el contrario, las leyes naturales son mandatos divinos tácitos, y la propia razón natural fue creada por Dios de acuerdo con el mundo que también ha-

[40] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 72.
[41] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 75.
[42] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 76.
[43] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 78.
[44] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 79.

bía creado. (Parece haber un indicio de una anticipación de Thomas Reid.) Aquí Oakley introduce la distinción entre los poderes absolutos y ordenados de Dios.

> Esta distinción… fue utilizada en la Baja Edad Media para reivindicar la libertad y la omnipotencia de Dios y la dependencia concomitante del orden de la naturaleza física de su voluntad, mientras que al mismo tiempo, sobre la base de su fidelidad a su promesa o pacto, afirmaba la estabilidad *de facto* del orden particular que había decidido instituir.… Mediante ese poder ordenado, sin embargo, ha establecido de hecho un orden moral al que la recta razón es nuestra guía infalible. Cuando Ockham habla, pues, de una ley natural absoluta, inmutable y que no admite dispensa, hay que reconocer que piensa dentro del marco establecido por el poder ordenado de Dios.[45]

Detrás de la persistencia de esta idea, Oakley identifica un tipo de pensamiento similar en John Locke:

> … *puesto que el hombre ha sido hecho tal como es*, dotado de razón y de sus otras facultades y destinado a este modo de vida, de su constitución innata se derivan necesariamente para él algunos deberes definidos, que no pueden ser otros de lo que son.
>
> Puesto que, de acuerdo con Su infinita y eterna sabiduría, ha hecho al hombre de tal manera que estos deberes suyos se derivan necesariamente de su propia naturaleza, no alterará lo que ha sido hecho y creará una nueva raza de hombres, que tendrían otra ley y regla moral, viendo que la ley natural se mantiene y cae junto con la naturaleza del hombre *tal como es en la actualidad*.[46]

El tercer tema de Oakley son los derechos naturales. Señala la controversia sobre el origen de este concepto. Identifica este origen "en la teología de Jean Gerson (así Richard Tuck), en el nominalismo de Guillermo de Ockham (así Georges de Lagarde, Michel Villey, Mi-

[45] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 80.

[46] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 85, citado de John Locke, Ensayo VII en Von Leyden, ed., *Essays on the Law of Nature*, págs. 192-93, 198-99. Sin embargo, Locke no compartía la valoración de Ockham sobre la ley bíblica. En *The Reasonableness of Christianity* Locke dice que "nadie que yo conozca, antes de la época de nuestro Salvador, nos ha dado una moral. Es cierto, esa es una ley de la naturaleza; pero ¿quién hay que alguna vez lo haya hecho, o se haya propuesto dárnosla a todos entera, como una ley…" La opinión de Locke es que todo lo anterior eran mandamientos retorcidos emitidos en interés propio de las autoridades religiosas y políticas.

chel Bastit), en la teoría del derecho natural de Tomás de Aquino (así John Finnis), o incluso antes, en las formulaciones jurídicas de los canonistas de los siglos XII y XIII (así Brian Tierney, Charles Reid)".[47] Para llegar a las teorías "clásicas" de los derechos naturales del siglo XVII, sin embargo, también intenta rastrear otros dos conceptos: el derecho subjetivo y el consentimiento.

Oakley repasa especialmente los argumentos de quienes ven en Ockham al fundador de la idea de los derechos subjetivos, por vincular *jus* y *potestas* "para hablar de un derecho como un poder lícito". Pero el problema con este tipo de erudición, además de la práctica histórica anterior de malinterpretar a Ockham, ha sido que gran parte del material importante es inédito, y debe localizarse en manuscritos antiguos. Para hacerlo más difícil, el material más antiguo se encuentra en forma de comentarios sobre textos legales, no de exposiciones organizadas. Pero ahora que gran parte de ese trabajo se ha hecho Oakley puede simplemente apelar a la "investigación académica sobre la tradición de los derechos naturales" para mostrar que "por importante que haya sido el papel de Ockham como formador y transmisor a épocas futuras de la noción de derechos subjetivos, no había nada particularmente novedoso en su propio despliegue de esa noción". "También parece haber comenzado durante el gran florecimiento de los estudios jurídicos que tuvo lugar en el siglo XII."[48]

> En primer lugar, el uso de *jus* o derecho para significar un derecho subjetivo era un lugar común en el discurso canonístico del siglo XII desde el propio Graciano en adelante. Además, la asociación de "derecho" y "poder"… era igualmente corriente en aquella época. A finales del mismo siglo, además, la distinción "moderna" entre derechos "activos" o "de libertad" y derechos "pasivos" o "de reivindicación" estaba firmemente establecida en los comentarios decretistas.[49]

"Pero, en segundo lugar, ¿qué ocurre con la noción más enrarecida de los derechos naturales? ¿Surgió también a la superficie durante la Edad Media, o debemos esperar su advenimiento en el siglo XVII?"[50] Dice que la "línea argumental se vuelve algo más intrincada. Pero aquí, también, apunta a la conclusión de que las raíces del concepto de derechos naturales también están comprometidas en suelo

[47] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 89.
[48] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 100.
[49] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 102.
[50] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 103.

decretista." Sin embargo, esto parece ser posterior a Graciano. Aunque encuentra una tendencia a usos más subjetivos de la idea de derechos naturales, es con Ockham con quien encuentra un caso claro.

Mientras que el concepto de derecho subjetivo, el poder moral del individuo para hacer algo, surgiría para abordar cuestiones reales del derecho matrimonial y contractual, el derecho natural es algo fuera de lo común, por la sencilla razón de que las cuestiones jurídicas surgen de disputas en un contexto social, y los juristas miran a ese contexto para determinar el tipo de concepto jurídico que se aplica. ¿Por qué iban a fijarse en la naturaleza? La causa histórica fue la pretensión de los franciscanos de no poseer bienes a imitación de Cristo, pretensión que fue rebatida por el papa Juan XXII. En lugar de la propiedad, decían que sólo tenían un derecho de uso sobre las cosas que necesitaban. Para argumentar a favor de la existencia de tal derecho, Ockham tuvo que ir más allá del estado del hombre en la sociedad y argumentar que "lejos de conferir cualquier derecho de propiedad a Adán y Eva en estado de inocencia, Dios les había dotado sólo con un 'poder de usar' los consumibles que necesitaban para comer y beber".[51] He aquí algo así como el derecho de uso con el que Locke empezó a dotar de derechos a su hombre en estado de naturaleza. "Algo así" porque Adán y Eva obtuvieron su derecho de Dios, mientras que para Locke se lo otorgó el estado natural.

Ockham no se limitó a esto, sino que también pasó a "apelar al derecho natural de un pueblo a elegir a su gobernante, y, además, a la limitación del poder de ese gobernante." Pero también en este caso, no era como el consentimiento de Locke en un estado de naturaleza, ya que esto lo hacía un pueblo, que se producía en un estado social constituido, y no era una acción individual, sino la de un colectivo.

Retomando la idea del consentimiento como tal, Oakley encuentra que la continuidad con el concepto del siglo XVII es más débil. Encuentra la idea de consentimiento desde finales del siglo XII en adelante, pero en forma de consentimiento por parte de las comunidades, para elegir gobernantes, o tal vez incluso la forma de gobierno, pero "que la autoridad gubernamental como tal no era en última instancia el producto de ningún acto libre de voluntad humana", sino una condición natural.

Así que, al final, Oakley tiene que admitir que el siglo XVII produjo algo nuevo cuando la idea de los derechos individuales se convirtió en el fundamento moral a partir del cual se construyeron las

[51] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, págs. 104, 105.

nuevas teorías políticas. Al admitir esto, Oakley matiza y pone tantos reparos a su lenguaje que parece que espera que todavía se demuestren más y más fuertes continuidades con el pasado medieval. Pero esto significa también que estas ideas más antiguas de derecho subjetivo, derecho natural y consentimiento son separables de los sistemas del siglo XVII que subyacen a las teorías políticas liberales. En su contexto original tienen una función que responde a necesidades distintas de los objetivos de las teorías del siglo XVII. Se puede prescindir de estas teorías liberales sin perder las ideas de derechos naturales o de gobierno por consentimiento que descansan sobre fundamentos diferentes.

Las dos tradiciones del derecho natural, la inmanentista y la voluntarista, tienen implicaciones sobre cómo puede conocerse el derecho natural. La tradición inmanentista sostiene que la ley natural es una expresión de rasgos necesarios de la realidad que están metafísicamente enraizados en lo trascendente y pueden descubrirse racionalmente. En resumen, se trata de una ley natural racionalista. Para la visión voluntarista, la ley natural no es el resultado de formas trascendentes que dirigen las acciones de Dios, sino que no va más allá de la voluntad de Dios. Esta voluntad, sin embargo, es definida y está instanciada en todo el orden de la creación. Toda la idea de ley, es decir, ley de la naturaleza, ley moral y providencia, se trata como temas bajo un concepto general de ley. La ley moral que Dios instituyó se ajusta al mundo que Dios ordenó.

Así pues, un estudio de la ley moral en relación con ese mundo tiene el potencial de descubrir o ampliar más cosas sobre la ley natural, por lo que según el punto de vista de la ley natural no sería correcto decir que el conocimiento de la ley se limita a la revelación. No obstante, Ockham sostenía que "toda ley natural" está "contenida explícita o implícitamente en las Escrituras divinas".[52] Esto hace que el estudio de la ley bíblica sea la forma más eficaz y clara de descubrir la ley natural. Sin embargo, no son lo mismo, ya que la Bíblica también contiene las leyes ceremoniales de Moisés y varias disposiciones para la constitución política particular de Israel, y para condiciones que son transitorias. La idea de la Confesión de Westminster de la equidad general de la ley está más en consonancia con el concepto voluntarista del contenido de la ley natural. Tampoco la ley bíblica es la definición de la ley natural. Más bien su contenido coincide en gran medida. Por esta razón, algunos pensadores reformados como Althusius

[52] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 79.

podían pasar fácilmente de una referencia a la ley natural a una cita de la ley bíblica sin indicar un cambio de tema.

EL DERECHO NATURAL EN LA ACTUALIDAD

Cuando llegamos a los pensadores reformados, hay que hacer otra distinción. La tradición voluntarista se refiere a la libertad de Dios. Es decir, la voluntad de Dios no está atada por algunas formas platónicas que le son inherentes. Pero con los puritanos William Perkins y William Ames, el voluntarismo divino se proyectó sobre la antropología, y la primacía de la facultad de la voluntad en la naturaleza humana se convirtió en una idea determinante de la teología. Esto dio lugar, o fue el resultado, o tal vez surgieron juntos, a un modelo conversionista de la vida cristiana. Siguió naturalmente una concepción de la vida cristiana basada en la fuerza de voluntad. Esto determinó que para los descendientes de los puritanos, es decir, en general, los evangélicos, el moralismo y no el misticismo estuviera en el centro de la vida cristiana ideal.

Esto no es una consecuencia lógica de la tradición voluntarista medieval, aunque puede ser una consecuencia psicológica.

Otro aspecto de la tradición voluntarista en comparación con el pensamiento reformado es aún más importante. La teología reformada desarrolló tempranamente una estructura sistemática en términos de pactos. A veces se dice que los inicios de esto fueron los esfuerzos de Zwinglio por integrar el Antiguo Testamento como normativo y relevante para los conceptos cristianos de salvación, con el fin de refutar a los anabaptistas, que en los primeros tiempos defendían a menudo una visión del cristianismo basada únicamente en el Nuevo Testamento. Sea como fuere, el sistema de pactos se basaba en dos pactos. Uno era el pacto dado antes de la Caída a Adán, el Pacto de Obras, y contenía condiciones de prueba y una promesa. Si Adán cumplía las condiciones, tendría vida eterna. El segundo pacto es el Pacto de Gracia, que fue instituido para reparar la situación después de que Adán fallara la probación del Pacto de Obras. Bajo el de Gracia, Cristo cumple el Pacto de Obras y el hombre redimido se une a Cristo bajo su jefatura.

Este sistema de dos pactos, en sus líneas generales, no responde a varias cuestiones cruciales.

En primer lugar, también se le dio a Adán el Mandato de la Creación de ser fructífero y multiplicarse y someter la tierra. Esto también se asocia generalmente con el mandato a Adán de guardar el

huerto (del Edén). Algunos discuten el nombre Mandato, prefiriendo llamarlo bendición, por razones tendenciosas. Es decir, no quieren darle un papel permanente en el propósito que Dios tiene para el hombre. La cuestión crucial que se plantea aquí es si el Mandato de la Creación es parte integrante de los pactos. ¿Formaba parte de lo que le fue dado a Adán bajo los términos del Pacto de Obras y sigue requiriendo un cumplimiento dentro del programa del Pacto de Gracia?

La segunda pregunta es: ¿cómo entendemos el objetivo de la Pacto de la Gracia en relación con la situación adámica? ¿Debemos pensar que restaura el estado no caído o que se dirige hacia el estado eterno final de unión con Cristo, adoptados como hijos de Dios, y viviendo en una condición transformada, no terrenal? Es decir, ¿el Pacto de Gracia nos lleva hacia atrás o hacia adelante, o es más complicado que eso?

Es habitual que los teólogos consideren la promesa a Adán en el Pacto de las Obras en un sentido de vida eterna principalmente y que requeriría la traslación a un reino celestial en algún momento. Este es también el enfoque que dan al Pacto de la Gracia. Para esta forma de pensar, el Mandato de la Creación, o la vida cultural del mundo no necesita integrarse en el programa de salvación de Dios. Esta forma de pensar ha encajado con el voluntarismo antropológico de Perkins y Ames en una tradición evangélica pietista.

Sin embargo, para quienes se resistieron a la reducción pietista, el problema de relacionar el Mandato de la Creación anterior a la Caída y la responsabilidad cultural actual con el programa redentor de la Pacto de la Gracia se convirtió en un problema agudo. En particular, los neocalvinistas trataron de abordar esta cuestión de forma radical. Abraham Kuyper introdujo un sistema de tres pactos. A los dos pactos reconocidos añadió un Pacto Común, más comúnmente llamado Pacto de Gracia Común. Este era, para él, el pacto con Noé. Preveía un programa cultural, que al estar bajo un pacto tenía un propósito y una administración divinamente dados, pero estaba separado del Pacto de Gracia. Por lo tanto, se obviaba el problema de integrar la cultura y la redención. Al mismo tiempo, se salvaguardaba el programa divino para la cultura y el deber del cristiano dentro de él.

Cornelius Van Til enseñó este sistema de tres pactos en el Seminario de Westminster y lo hizo de un modo que le dio una orientación particular. Para Van Til, la función del Pacto Común era establecer una clara separación entre naturaleza y gracia, con el fin de poner de ma-

nifiesto la naturaleza particular y distintiva de la gracia.[53] Sin embargo, expresó esto como una "noción limitadora" que restringía el ámbito en el que operaba el Pacto de Gracia. Lo que siguió es la dirección lógica de la interpretación de Van Til. Meredith Kline desarrolló la visión de los tres pactos con una inversión. El Pacto Común ya no debía salvaguardar la cultura dentro del propósito de Dios, sino marginarla, como algo que estaba esencialmente fuera del programa redentor y que, por tanto, no concernía al cristiano *qua* cristiano. Más bien, a la cultura y a las cosas que la acompañan dentro de la Pacto Común, como el gobierno civil, se les asignó una función temporal, como algo necesario para la continuidad del mundo hasta su fin destinado. En ese momento escatológico, sin embargo, todo lo realizado en el marco del Pacto Común sería entregado a las llamas de la destrucción, y nada de ello entraría en los nuevos cielos celestiales y la nueva tierra.

Hoy en día, los seguidores de Kline son generalmente conocidos como los partidarios de la teología radical de los dos reinos. Son hostiles a la ley bíblica y están a favor de la ley natural, como el modo de operación de lo que está bajo el Pacto Común. Por supuesto, es obvio que esta ley natural, si se opone a la ley bíblica, debe ser una ley natural inmanente. La tradición voluntarista de la ley natural no tiene cabida en la teología radical de los dos reinos.

BERNARD JAMES MAUSER SOBRE EL DERECHO NATURAL

Por fin disponemos de los antecedentes para responder al artículo de Mauser en *Sin Excusa* sobre el derecho natural.[54] En primer lugar, Mauser define y defiende brevemente el derecho natural. Comienza mencionando su larga tradición cristiana. Sin embargo, no hay indicios de que haya oído hablar de otra cosa que no sea la tradición inmanentista.

A diferencia de Oakley, Mauser no explica la ley natural en el contexto de la ley ordenada divinamente en general, sino en términos

[53] Cornelius Van Til, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co., 1978) Tercera edición, págs. 263-301.

[54] Bernard James Mauser, "XII: A Tale of Two Theories: Natural Law in Classical Theism and Presuppositionalism", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020) pág. 279.

de una jerarquía de esencias. "Proporciona un relato de la naturaleza del hombre, su fin propio y cómo debe actuar basándose en ellos".[55] ¿Cuál es el fin propio del hombre? ¿Es llevar una existencia celestial, como quiere una interpretación de la teología pactal? ¿O es cumplir el mandato que Dios le dio para su existencia en la tierra? Mauser no considera la cuestión en estos términos, sino en términos de cuál es el florecimiento adecuado para la naturaleza del hombre. La visión de esta naturaleza está tomada del Aquinate, bajo la influencia de los puntos de vista de Aristóteles sobre los fines humanos. Así pues, lo que tenemos aquí, en toda regla, es la tradición inmanentista del derecho natural y no hay lugar para el derecho natural voluntarista más cristiano, que mira al orden que Dios ha ordenado y que se explica en las Escrituras.

A continuación, Mauser examina los argumentos "populares" contra el derecho natural. Los atribuye a filósofos, por lo que con "populares" se refiere evidentemente a frecuentes. El primero de ellos es el relativismo cultural, a saber, que "ninguna cultura está totalmente de acuerdo con otras sobre el bien".[56] Me parecería asombroso que las culturas estuvieran "totalmente de acuerdo". Pero Mauser dice que esta afirmación tiene dos problemas. En el caso del "amor al prójimo", dice que "uno" puede afirmar que es "un imperativo moral universal", pero la forma de expresarlo puede variar de una cultura a otra. Sus ejemplos proceden del Islam, como "dejar fuera una nevera sin cerrar llena de comida durante el Ramadán para los necesitados". También podría citarse el amor al prójimo exhibido por los palestinos, el 76% de los cuales, según las encuestas, piensan que los judíos deberían ser exterminados. Así, cuando "ciertas prácticas que se consideran inmorales en una cultura son morales en otra, a menudo se debe simplemente a diferentes expresiones particulares del mismo principio universal".

Su segunda objeción es que "la conclusión es un non-sequitur". "Del desacuerdo en cuestiones morales no se deduce que la moralidad sea, por tanto, relativa". Sin embargo, podría haber diferentes argumentos de la relatividad moral cultural, y requerirían diferentes respuestas. Mauser responde a uno, que el hecho de la variación cultural indica que no hay distinción entre el bien y el mal. O tal vez el argumento sea que no existe una distinción extracultural entre el bien y el mal. Tal argumento requeriría premisas adicionales. Quizá algún tipo

[55] Mauser, *Sin Excusa*, pág. 280.
[56] Mauser, *Sin Excusa*, pág. 284.

de ateísmo, o la opinión de que la moral es una creación de las culturas. Pero el argumento más probable es que la moral no deriva de la ley natural, porque si ésa fuera la fuente de la moral, habría acuerdo entre las culturas, y no lo hay. Por lo tanto, tampoco existe una ley natural.

Lo que Mauser dice que es relevante para este argumento es que, según un antropólogo llamado Clyde Kluckhohn, existe un acuerdo moral universal entre las culturas sobre una serie de temas, que él enumera. Lo interesante es que el antropólogo afirma que el acuerdo es que las culturas tienen normas sobre estos temas, no que las normas sean las mismas. ¿Debemos entender que éste es el límite del alcance de la ley natural? ¿Sólo los temas sobre los que debe haber normas?

A continuación viene David Hume. Se trata de la famosa objeción de que no se puede obtener un *debe* a partir de un *es*. Mauser dice que, de hecho, sí se puede. La razón es que el hombre es un ser con ciertos fines. Para alcanzar estos fines es necesaria cierta conducta, y éstas son el *es* y el *debe*. Pero volvemos a estar como antes, porque Mauser deriva los fines del hombre de la tradición inmanentista del derecho natural, prescindiendo de la tradición voluntarista más cristiana. Hemos observado que, incluso dentro de las teologías declaradamente reformadas del neocalvinismo o de la teología radical de los dos reinos, hay una falta de acuerdo sobre si los fines son terrenales o puramente celestiales. El propio Mauser menciona a los defensores de los dos reinos Michael Horton y David VanDrunen y su apoyo a la ley natural, pero esta preferencia no es más que la tradición inmanentista que, combinada con su teología, les libera de tener que preocuparse por los requisitos de la ley natural. No es asunto del cristiano.

Crítica de la ley natural de John Frame

Con esto llegamos al corazón del ensayo de Mauser, su análisis de lo que está mal con las objeciones de Frame a la ley natural. Mauser dice que deja a otros la tarea de determinar si las objeciones de Frame son consistentes con el resto del presuposicionalismo. Algunas breves observaciones pueden ser útiles.

El primero procede del caso Gordon Clark, cuando Cornelius Van Til y algunos compañeros de ideas afines, entre ellos profesores de Westminster de origen holandés, presentaron cargos contra Gordon Clark. Comentando el caso, Herman Hoeksema observa que:

> Mientras que los denunciantes [Van Til, et al.] colocan el intelecto, las emociones y la voluntad, tanto en el hombre como en Dios, en un nivel (dejan la impresión de enseñar una cierta primacía de las emociones), el Dr. Clark ciertamente asigna a las emociones una posición subordinada, y, según los denunciantes, enseña la primacía del intelecto.[57]

Hoeksema continúa con dos observaciones. La primera es que Clark adoptó la postura de la Confesión de Westminster de que "Dios no tiene cuerpo, partes ni pasiones". En segundo lugar, la primacía del intelecto es la posición "histórica y actualmente reformada o calvinista".

Así que claramente en términos de las dos posiciones de la ley natural, la inmanentista y la voluntarista, Hoeksema está afirmando que es la inmanentista la que se alinea históricamente con la teología reformada, en lo que se refiere a la prioridad del intelecto o la voluntad. Esto no es sorprendente, ya que los Reformadores se educaron generalmente en la *via antiqua* y continuaron en ella. Van Til y sus aliados de la facultad de Westminster se oponían vehementemente a la tradición inmanentista, hasta el punto de que pensaban que sostener la primacía del intelecto justificaba anular la ordenación de alguien al ministerio. Pero Van Til tampoco aceptaba la visión voluntarista de Dios. Además, Van Til daba un lugar en Dios a las emociones, igual o mayor que la voluntad o el intelecto. Este no es el modelo de Dios de Aquino, las pruebas teístas o la tradición inmanentista en general. Tampoco es el punto de vista confesional.

Otro aspecto del pensamiento de Van Til y vantilianos es que recurren a la naturaleza metafísica de Dios para explicar el mundo y la acción de Dios en el mundo. En concreto, construyen teologías trinitarias de esto y de aquello, porque de algún modo la naturaleza de Dios, no su libertad, explica su acción en la creación. Esto sitúa a Van Til más básicamente en línea con el pensamiento inmanentista que con el voluntarista.

Mauser dedica un párrafo a esbozar la naturaleza y distinción de la revelación general y especial. Van Til estaría de acuerdo con lo que dice aquí en algunos contextos. Yo no diría que Van Til es coherente en este tema.

A continuación, Mauser esboza nueve objeciones que Frame hace contra la ley natural, en particular, para demostrar que "la ley

[57] Herman Hoeksema, *The Standard Bearer*, 1 de marzo de 1945, . 289.

natural es insuficiente como guía para la cultura".[58] Frame argumenta contra los puntos de vista particulares de los klineanos, que pueden considerarse aproximadamente la posición de la teología radical de los dos reinos. Esto es importante porque tenía en cuenta sus ideas particulares sobre la ley natural. Para la teología radical de los dos reinos, el mundo en general funciona bajo el Pacto Común y el Pacto Común se rige por la ley natural. Esto significa, para la teología radical, que no le concierne al cristiano como tal. Un seguidor de la teología radical a menudo estará a favor de la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo porque es una cuestión de ley natural. Esto no significa que considere que esté permitido para el cristiano, ni que realmente le importe lo que diga la ley natural sobre el asunto. Para la teología radical de los dos reinos, "ley natural" significa prácticamente "no me concierne".[59] Es a esta mentalidad a la que Frame se dirige.

La primera es "1) La revelación natural no fue suficiente antes o después de la caída de Adán". Mauser responde que esto prueba demasiado, en el sentido de que "incluso la revelación especial fue insuficiente… para guiar al hombre en el huerto". Dice lo mismo sobre la ley dada en el Sinaí y que los israelitas quebrantaron esa ley. Luego llega a la conclusión general de que, dado que incluso con una revelación especial el hombre actuará mal, los pasajes bíblicos sobre Dios dando una revelación especial no muestran que la ley natural no sea suficiente para mostrar al hombre cómo actuar.

Este es un ejemplo de la falacia informal del *cogito interruptus*.[60] Un argumento comienza, avanzando hacia una conclusión determinada, pero entonces llega a un punto en el que se necesitan algunos pasos claramente inválidos para completar el argumento. En lugar de proporcionar estos pasos, en este punto el argumento simplemente salta a la conclusión deseada. Del mismo modo, Mauser avanza hasta que su argumento requiere la inserción de una premisa falsa: una ley

[58] Mauser, *Sin Excusa*, págs. 288, 289. Frame tenía en realidad trece puntas que no corresponden a la numeración que utiliza Mauser. https://frame-poythress.org/is-natural-revelation-sufficient-to-govern-culture/

[59] Para un análisis de la separación entre la ética cristiana y la ética de la ley natural en la teología radical de los dos reinos, véase Bret McAtee, *Saved to be Warriors: Exposing the Errors of Radical Two-Kingdom Theology* (Aalten: Pantocrator Press, 2023).

[60] John Dolan, de la Universidad de Minnesota, dio el nombre de "cogito interruptus" a este tipo de falacia. Observó que la falacia era muy prominente en polémicas como los argumentos a favor del aborto.

que no impide la transgresión es insuficiente. Pero, ¿cuál es la función de la ley? Informar al agente moral. Si el agente moral hace caso omiso de la ley y actúa en contra de ella, ¿la culpa es de la ley o del agente moral? Hay que reconocerle a Mauser que la ley es insuficiente para controlar a un agente moral, pero la función de la ley es informar, no controlar.

Lo que Frame indica, sin embargo, es que antes de la Caída Dios dio al hombre varias instrucciones. Debía vivir en el huerto, guardarlo y comer el fruto, pero no el del Árbol del Conocimiento. Dios consideró que estas instrucciones eran necesarias. No dejó que el hombre resolviera su tarea a partir de la ley natural. Mauser opina que todo esto era innecesario.

La segunda objeción de Frame es "2) La revelación natural no es suficiente para la salvación". Mauser comenta que "nadie afirma que la ley natural por sí sola sea suficiente para la salvación de nuestros pecados." Hasta aquí todo bien, pero nótese la inserción de la palabra "sola". Pero, yendo más allá de Frame hasta Van Til, hay un concepto muy particular que él tenía que se relaciona con este punto. Se desarrolla en su artículo "Naturaleza y Escritura".[61] Sostiene que tiene que haber una distinción entre naturaleza y gracia y que la naturaleza es una "noción limitadora" que marca los límites de la gracia. La naturaleza y la gracia se desarrollan como socios dialécticos esenciales para su identidad mutua. Antes de la caída, la probación exigía la prohibición de comer de un árbol perfectamente natural para poner de manifiesto el carácter sobrenatural del mandamiento. Después de la caída, lo natural tuvo que asumir la naturaleza de "maldito" para mostrar el carácter de lo sobrenatural como gracia. Además, la revelación natural es insuficiente sin "su concomitante sobrenatural. Era inherentemente una noción limitadora".[62] Así que aquí hay algún tipo de teoría, nunca explicada adecuadamente, sobre cómo lo natural siempre tiene que ir emparejado con lo sobrenatural. Pero en la mente de Van Til, esto está relacionado en última instancia con el funcionamiento de la gracia y la salvación.

La tercera es "3) La ley natural no es suficiente para agradar a Dios en ninguna esfera". Este punto parece inteligible si se toma en el sentido de que las exigencias de Dios exceden lo que es deducible de la ley natural, y esto afecta a todas las esferas, por lo que limitarse a seguir la ley natural no sería suficiente. Sin embargo, la opinión de

[61] Van Til, "Nature and Scripture"

[62] Van Til, "Nature and Scripture", pág. 276.

Mauser al respecto es bastante irracional. Dice: "Frame parece sugerir que, por ejemplo, un gobierno debería gobernar siguiendo únicamente las Escrituras". Esto es ilógico. La afirmación de que "*x* no es suficiente" no implica que "*x* no sea necesario". Luego Mauser añade: "Como mínimo, esto parecería implicar que el gobierno civil no es distinto de la iglesia".[63] ¿Cómo implica esto a la iglesia en absoluto?

Pongamos un ejemplo. Supongamos que Frame tiene en mente que en cada área, para agradar a Dios uno debe obedecer con la motivación controladora siendo el primer y más grande mandamiento "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente." ¿Cómo hace esto que el gobierno civil no sea distinto de la iglesia? Mauser debe tener algunas premisas suplementarias en su pensamiento. Él debe creer algo como, "Los mandamientos revelados sólo obligan a los cristianos" y "Cualquier área donde sólo los cristianos tienen una obligación es un área de la iglesia", así que cualquier área donde hay una obligación revelada debe ser un área de la iglesia.

Tras este fallo, Mauser continúa: "Si la ley natural es inútil para el gobierno correcto de una nación [no es lo que dijo Frame], y, si sólo las Escrituras reveladas divinamente son útiles para el gobierno correcto de una nación [no es lo que dijo Frame], entonces se deduce que el único gobierno que gobierna correctamente es aquel gobierno que se somete a las Sagradas Escrituras. Este punto de vista se conoce como teonomía o reconstruccionismo". Aunque las premisas no son las de Frame, la conclusión es interesante. Consideremos el punto de vista de Oakham, de que "toda ley natural", dice, está "contenida explícita o implícitamente en las Escrituras divinas".[64] Como el contenido de la ley natural son todos mandamientos bíblicos, cualquier gobierno que gobernara por la ley natural estaría gobernando *de facto* en sumisión a las Escrituras. Ockham y quienes le siguen en esta idea de que la ley natural está contenida en la ley bíblica, entre los que se incluyen muchos puritanos y otras personas reformadas, ¡están abogando *de facto* por la Reconstrucción Cristiana! Al menos según la noción de Mauser de lo que es la Reconstrucción Cristiana.

A continuación, Mauser cita la afirmación de Norman Geisler de que esto "confunde el mandato evangélico (Mateo 28:18-20) con el mandato de la creación: (Génesis 1:28)".[65] Esto plantea la cuestión

[63] Mauser, *Sin Excusa*, pág. 290.

[64] Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*, pág. 79.

[65] Mauser, *Without Excuse*, págs. 291, citando a Normal L. Geisler, *Sys-*

señalada anteriormente del problema entre las diferentes versiones de la teología reformada al relacionar el Pacto de Gracia y el Mandato de la Creación. Exegéticamente, el Mandato Evangélico de hacer discípulos de todas las naciones incluye el Mandato de la Creación, ya que ser discípulo incluye seguir los mandatos de Dios, por lo que la afirmación de Geisler de que se confunden es absurda. Mauser continúa: "El mandato de la creación está dirigido a todos los hombres de toda la creación. El mandato del evangelio se dirige a los creyentes para que vayan y alcancen el mundo con las enseñanzas de Cristo". ¿Y cuál es ese mundo al que deben llegar? A todas las naciones, es decir, a todos los hombres del mundo. ¿Y cuáles son las "enseñanzas de Cristo"? Según Mateo 28, 20 es "enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado". Esto incluye el Mandato de la Creación. Mauser continúa con la irrelevancia de que "los gobiernos del mundo sólo gobiernan porque Dios se lo ha permitido".

A continuación se discute el papel del gobierno "para prevenir la injusticia castigando a quienes infringen las leyes morales". ¿Y qué es la ley moral? ¿Incluye, por ejemplo, la obligación de establecer la iglesia cristiana y hacer cumplir la enseñanza de la sana doctrina como pensaban Aquino, los Reformadores y las Confesiones? ¿Estas doctrinas se conocen por la ley natural o por las Escrituras?

La cuarta es: "4) El único remedio para la distorsión de la revelación natural es la gracia de Dios, que viene de la Escritura". Aquí Mauser responde que es el hombre quien está distorsionado y no la ley natural. "La ley natural, como procedente de Dios, no puede ser distorsionada".[66] Probablemente lo que Frame quiere decir es que la naturaleza está caída y distorsionada, y por tanto la naturaleza actual, "roja de dientes y garras" no debe ser el modelo de nuestras acciones. La acción que Frame señala es la fe salvadora en un mensaje revelado, que, según parece insinuar, es lo esencial para arreglar la naturaleza del hombre, por la que distorsiona la revelación natural. Las observaciones del punto (2) sobre las ideas idiosincrásicas de Van Til sobre la relación de la naturaleza y la gracia también pueden desempeñar un papel aquí en el pensamiento de Frame. Pero lo más probable es que Frame tenga en mente la idea radical de los dos reinos de que el Pacto Común es adecuado para otros asuntos además de la salvación del alma, y quizás para algunos aspectos de la santidad personal. Uno se

---

tematic Theology in One Volume (Minneapolis: Bethany House Publishers, 2011), pág. 1200.

[66] Mauser, *Sin Excusa*, págs. 291, 292.

pregunta si Frame está de acuerdo con la teología de los tres pactos en la raíz de la teología radical de los dos reinos, porque si no lo está, está en desacuerdo con las enseñanzas de Van Til. Frame sí señala que "Dios autoriza a la familia de Noé a establecer la ley y el orden, incluida la pena de derramamiento de sangre para quienes la derramen (9:6). Noé recibe, pues, esta autorización, no por revelación natural, sino sobrenatural".[67]

Mauser añade, como otra razón, que "el hecho de que una persona se salve no significa que de repente entienda lo que es moralmente correcto mejor que alguien que no se ha salvado." ¿Quién ha dicho eso? Además, dice que algunos no cristianos entienden mejor lo que es bueno y actúan en consecuencia. Este es otro caso de una de sus premisas ocultas, a saber, que "La obra de la gracia es inmediata y completa". Así que si la gracia eliminara la distorsión de la revelación natural, lo haría de forma inmediata y completa, pero no lo hace. No da una respuesta separada a "5) No podemos entender la revelación natural sin distorsión a menos que la veamos bíblicamente." En el contexto, Frame parece estar pensando que ver la revelación bíblicamente es aceptar todo el mensaje de la Escritura incluyendo la fe regeneradora.

La sexta objeción de Frame es "6) Dios nunca ha autorizado a ninguna institución o actividad social a gobernarse a sí misma sin el uso de Sus palabras habladas y escritas." Mauser simplemente confía en que "Romanos 13 deja claro que incluso aquellos gobiernos a los que Dios no ha hablado sólo están en el poder debido a la providencia de Dios." En primer lugar, ¿de dónde saca Mauser la idea de que hay gobiernos a los que Dios no ha hablado? Incluso la gente de la teología radical de los dos reinos admite que el gobierno civil está bajo un pacto. Frame destaca este pacto para dejar claro lo que está implícito incluso en la teología radical. En segundo lugar, el punto de Frame no es la existencia de gobiernos, sino cómo deben comportarse, lo cual está sujeto a los mandamientos de Dios.

La séptima objeción es "7) La revelación natural no es suficiente para nuestro diálogo público con los no cristianos". Mauser la rechaza

[67] Meredith Kline tuvo que dividir el pacto con Noé en dos pactos (siguiendo a Abraham Kuyper), uno salvífico y otro común. La multiplicación *ad hoc* de pactos es un problema en la teología de Kline. Tiene que extraer sus pactos suplementarios de las prácticas hititas. La investigación sobre la comparación de los tratados bíblicos e hititas fue realizada por George E. Mendenhall, pero en los círculos klineanos casi nunca se le menciona, y a Kline se le atribuye todo.

invocando el "terreno común" de la ley moral natural. Luego apela a la capacidad del hombre como criatura racional para descubrir su fin propio y actuar para alcanzar su florecimiento humano o "bienaventuranza". Esto presupone la tradición inmanentista de la ley natural. A continuación, Mauser afirma que Frame confunde ley y evangelio, pero no explica dónde está esa confusión. Quizás piensa que la revelación especial, como tal, es evangelio.

El punto ocho es "8) Jesucristo gobierna todas las esferas de la vida humana, incluida la política. Por ello debemos buscar la gloria de Dios y dar testimonio de su señorío". La respuesta de Mauser es que "el cristiano debe aplicar la palabra de Dios a todos los ámbitos de su propia vida. También debe aplicarla a sus hijos. Cuando crecen, el padre cristiano ya no tiene autoridad para obligar a su hijo a seguir toda la palabra de Dios. Si este 'paternalismo' está fuera de lugar para los padres con hijos adultos, *a fortiori* el Gobierno no debería obligar a sus ciudadanos en lo que considera la correcta aplicación de la palabra de Dios a su vida cotidiana.… En otras palabras, el Gobierno no puede, ni debe intentar, atar las conciencias de sus ciudadanos".[68] Pero Mauser ya ha argumentado que es función del gobierno hacer cumplir la ley moral. Por supuesto, al decir esto fue demasiado lejos. Como hay un ámbito de la ley moral que es competencia del gobierno civil y otro que no lo es, eso se deja a la responsabilidad personal. (Pero, por supuesto, nos enteramos de esto por las Escrituras, por lo que Mauser puede no creer que sea apropiado que el gobierno civil observe estas restricciones a su autoridad.) Además, Mauser ha definido la ley natural como dentro de la revelación general, por lo que no puede decir consistentemente que no es la palabra de Dios.

Otra rareza es el pensamiento de Mauser sobre la familia. Él es baptista, por lo que sostiene que las personas sólo pueden hacerse cristianas cuando alcanzan una edad adecuada para tomar una decisión personal. ¿Cómo, entonces, tienen derecho los padres a imponer la ley de Dios a sus hijos no cristianos, cuando el Estado no tiene derecho a imponer la ley de Dios ni siquiera a sus ciudadanos cristianos?

El punto final es: "9) El Evangelio transformará toda la creación". ¿Qué puede querer decir Frame aquí? Dice que Dios transformará incluso la creación inanimada, por lo tanto la palabra de Dios no sólo gobierna la iglesia institucional. Mauser dice que "Frame parece con-

[68] Mauser, *Sin excusa*, pág. 292.

fundir el gobierno escatológico de Dios con el gobierno humano ahora".[69] ¿Por qué debería ser así?

La Biblia habla de principados y potestades. Por ejemplo, en Romanos 8:38s, Pablo dice: "Porque estoy convencido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo futuro, ni ningún poder, ni lo alto ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios que es en Cristo Jesús Señor nuestro." Colosenses 1:16 dice "Porque en él fueron creadas todas las cosas: las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean poderes, sean principados, sean potestades; todo fue creado por él y para él" y en Colosenses 2:15, "Y habiendo desarmado a los poderes y a las potestades, hizo de ellos espectáculo público, triunfando de ellos en la cruz."[70] Algunos de los poderes son claramente cósmicos, y el triunfo de Cristo no es escatológico, sino que ya se ha consumado en la cruz. Si esto es algo que Cristo ha logrado en la cruz, ¿por qué concluye Mauser que "las verdades que extraemos de la ley natural" serán suficientes?

Frame escribió un breve tratamiento del derecho para su crítica de la filosofía reformacional.

> En la Biblia, la ley de Dios nunca es una cosa creada, o una estructura creada en las cosas. La Escritura habla con frecuencia de cómo la naturaleza obedece las ordenanzas de Dios (por ejemplo, Salmo 119:89-93), pero nunca habla de ninguna "estructura de la ley" u "orden de la ley" en la naturaleza. La naturaleza obedece la ley de Dios, pero ella no es la ley de Dios, ni es parte de la ley de Dios. Mas bien, en las Escrituras, la ley de Dios es pura y simplemente divina. En ella la "ley de Dios" es una frase que se refiere a la "Palabra de Dios" (note Sal. 119:89); y la "Palabra de Dios" se equipara con Dios mismo en Juan 1:1. Obedecer a la ley es obedecer a Dios. La ley merece de nosotros una especie de obediencia total que sólo Dios es digno; los atributos divinos se le atribuyen a ella (Sal 119). En otras palabras, la ley de Dios, no es una maquinaria creada en el universo que medie entre Dios y el hombre (cf. última sección). "Ley de Dios" es simplemente una forma de hablar del propio derecho de Dios sobre Sus criaturas. La Ley es hablada por Dios, no creada por Él (nótese la distinción en Juan 1:1-3). Si en realidad la filosofía de Ámsterdam considera la ley como algo creado, un aspecto del universo, entonces pone esa ley en

[69] Mauser, *Sin Excusa*, pág. 292.

[70] Para un análisis detallado de estos pasajes, véase, Michael W. Kelly, "Principalities and Powers", *Christianity & Society*, Vol. XIII, No. 2, abril de 2003, págs. 6-15.

> una estimación demasiado baja. Tal punto de vista es un incentivo a la idolatría, ya que concede autoridad divina a elementos del mundo creado.[71]

Parece claro que Frame, al menos en 1972, no permitiría una ley en la naturaleza, y por tanto no permitiría ese sentido de ley natural. Sin embargo, él y Van Til sí creían en la revelación en la naturaleza. Van Til dice que lo único que falta en la revelación en la naturaleza es la gracia.[72] Por lo tanto, este punto de vista de que no hay ley en la naturaleza parece ser una inconsistencia.

La crítica de Mauser a los puntos de Frame consiste en gran medida en tergiversaciones, falacias lógicas y dogmas anabautistas e inmanentistas presumidos como hechos. Es muy extraño, entonces, que en su párrafo final invoque a los Reformadores. El propio Mauser no estaría de acuerdo con el contenido de la vertiente más cristiana incluso de la tradición inmanentista del derecho natural.

[71] John M. Frame, *Crítica a la Filosofía Reformational* (Villahermosa, Mexico: Reform Press, 1972 originalmente) pág. 72

[72] Van Til, "Nature and Scripture", pág. 265.

APÉNDICE DOS

La síntesis griego-cristiana tomista

Bernie van der Walt nos ofrece una visión de Tomás de Aquino y el escolasticismo en su *Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment* (Tomás de Aquino y la tradición neo-tomista: Una evaluación filosófico-cristiana).[1] La valoración filosófico-cristiana a la que se refiere el título de este libro es el descubrimiento y rechazo por parte de van der Walt de lo que él considera ideas filosóficas paganas que Tomás de Aquino introdujo en su síntesis de filosofía griega y cristianismo en su nuevo sistema, con especial atención a su *Summa Contra Gentiles*. Trata de demostrar que estas ideas paganas son incompatibles con ideas cristianas igualmente básicas, y que esta filosofía de síntesis no es viable como filosofía y perjudica al cristianismo. Van der Walt también describe la continua influencia de estas ideas paganas, incluso en la teología reformada, ya que una vez arraigadas en una tradición de pensamiento, son muy difíciles de eliminar.

Pero van der Walt tiene una perspectiva propia, y es la filosofía reformacional, en particular la variante asociada con Dirk Vollenhoven. La filosofía reformacional tiene una forma particular de diagnosticar los males de otras filosofías, ya que su propia metafísica determina cuál ha de ser el carácter de las otras filosofías. La especialización de van der Walt, desde su máster, ha sido la filosofía de Tomás de Aquino, relevante por su perdurable lugar en el pensamiento occidental. En una entrevista, se refirió a ella como "una tradición sintética de casi 2.000 años (que comenzó con los primeros Padres de la Iglesia y fue sistematizada por el Aquinate en la Edad Media).... Era el dualismo de la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la filosofía y la teología".[2] Dice en la entrevista que su interés en su investigación doctoral era "seguir las líneas filosóficas desde Aquino (mi tesis de licenciatura) hasta Calvino (padre de la tradición reformadora), y de éste a la escolástica reformada de la *Synopsis Purioris Theologiae*

[1] Bernie van der Walt, *Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment* (Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 2021).

[2] "Entrevista con Bennie van der Walt", *Koers – Bulletin for Christian Scholarship*, enero de 2010, 75(1), pág. xlix.

(1625), un manual de dogmática que fue reeditado por Herman Bavinck en el siglo anterior. Descubrí, con la ayuda del método histórico-problemático de Vollenhoven, que ni la llamada teología de Calvino era plenamente bíblica, ni la *Synopsis* podía llamarse la "teología reformada purista".

Dado su interés por el teólogo favorito de Cornelius Van Til (Bavinck) y su orientación por los puntos de vista de Vollenhoven, el análisis de van der Walt sobre el Aquinate debería arrojar luz sobre cómo la visión reformacional que subyace al aspecto histórico de la apologética de Van Til afectó a su interpretación de la Escolástica.

Van de Walt comienza con un breve relato de la época del Aquinate y de su desarrollo filosófico personal. En sus comienzos, el Aquinate estuvo expuesto a un aristotelismo interpretado desde un punto de vista platónico. Con el tiempo se vio cada vez más bajo la influencia directa de Aristóteles, por lo que su pensamiento evolucionó de una filosofía más platonizante a otra más aristotelizante, pero sin que desaparecieran del todo las influencias platónicas. Van der Walt descompone esta evolución en cuatro períodos, y dice que la *Summa Contra Gentiles* pertenece al tercero, mostrando todavía más influencia platónica que la que hay en el pensamiento final del Aquinate.

Van der Walt, siguiendo al neocalvinista Vollenhoven (movimiento denominado por van der Walt filosofía reformacional), expone tres tipos de pensamiento de síntesis, que son prácticas que continuan pero que también describen una secuencia de desarrollo histórico. El primero lo denomina biblicismo, pero se refiere a la eiségesis. Se trata de leer varias ideas paganas en la Biblia y luego citar la Biblia en apoyo de estas ideas. El segundo tipo es la paradoja, o doble verdad. Las ideas contradictorias se sostienen en filosofía y teología, donde cada una se sostiene como verdadera en su propia área, como dos tipos de verdad. El tercer tipo es la teoría del doble reino, en la que la realidad se divide en dos áreas, una que tiene una explicación en filosofía (ciencia) con una fuente natural de conocimiento, y la otra que tiene una explicación teológica con una fuente sobrenatural de conocimiento, pero la verdad en un área no se considera contradictoria con la verdad en la otra área. El contraste entre el segundo y el tercer tipo parece ser, aunque van der Walt no lo plantea así, entre dividir la verdad en dos partes y dividir la realidad en dos partes cada una con su propio tipo de conocimiento pero que no se contradicen entre sí. Este tercer tipo pretende ofrecer dos ámbitos de conocimien-

to, la naturaleza y la gracia, y dos modos de conocer, la razón y la fe, pero sin entrar en conflicto entre sí.

La naturaleza humana se interpreta según esta división entre naturaleza y gracia. Además de crear una naturaleza humana en el ámbito natural, Dios creó una forma y perfección sobrenaturales añadidas, llamadas gracia, que son necesarias para que el hombre alcance su verdadero fin. El pecado causó la pérdida de este don añadido, de modo que el hombre no es capaz de alcanzar su fin previsto. Sin embargo, esta pérdida dejó su naturaleza humana, que incluye la razón, capaz de funcionar en su propio nivel.

Este esquema naturaleza/gracia significa que el Aquinate trata la gracia como algo añadido en la creación. Para van der Walt, por el contrario, sólo se puede hablar de gracia después de la caída, como un favor mostrado por Dios al hombre y que no es opuesto a la naturaleza sino opuesto a la ira de Dios. (Esto difiere de la idea de Van Til de que la gracia tenía que contrastar con la naturaleza, y que el aspecto de la maldición sobre la naturaleza era necesario para acentuar este contraste.)[3]

Aquí podemos detenernos a pensar en el problema de las dos naturalezas frente al verdadero fin del hombre, tal y como quedó integrado en la teología reformada del pacto. Si el hombre fue creado como una criatura natural, terrenal, pero su destino era el de un ser celestial, ¿cómo podía explicarse esto, y esta explicación integrase en la narrativa bíblica de la caída, la redención y el destino final? La respuesta estaba en el sistema bipactal de un Pacto de Obras y un Pacto de Gracia. El Pacto de Obras fue dado al hombre en su estado original en la forma de un mandamiento y una promesa. Al hombre se le dio la prueba de un mandamiento a seguir, siendo la idea, según el Pacto de Obras, que después de un período de prueba exitoso, el hombre recibiría la promesa. Como lo que el hombre iba a recibir finalmente era desproporcionado en relación con lo que se le pedía, el Pacto de Obras se considera en teología como una adaptación a la naturaleza del hombre. Queda el problema de conciliar la misión terrenal del hombre, llamada "mandato de la creación" de ser fecundos y multiplicaros y sojuzgar la tierra, con esta idea de que su destino y su recompensa del pacto iban a ser celestiales.

[3] Cornelius Van Til, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co., 1978) Third edition, pág. 271.

Una respuesta más radical a la incompatibilidad percibida fue el unipactalismo. La distinción introducida por el sistema de dos pactos se consideró impropia tanto antes como después de la caída. La idea de acomodación en el Pacto de Obras se consideraba inapropiada. Herman Hoeksema argumentó en términos de mérito. No podía haber un mérito en el Pacto de Obras apropiado para una recompensa celestial para Adán. Así, el mérito que recibimos en Cristo debe ser un mérito, no de Cristo cumpliendo el Pacto de Obras, sino de Cristo descendiendo del cielo y encarnándose. Sólo tal mérito era proporcional a que el hombre fuese elevado a una existencia celestial.

Otros fueron más allá, rechazando por completo la idea del mérito y mezclando la gracia y las obras a lo largo del único pacto de gracia restante. Así, la teología de la Visión Federal alega un componente de gracia en la creación. Esto les permite llevar la idea de naturaleza/gracia a su doctrina de la justificación, que requiere que el hombre sea introducido y mantenido en los canales clericales-eclesiásticos de la gracia. Así vemos la influencia continua de la mentalidad tomista, incluso entre quienes se consideran totalmente ajenos a esa tradición.[4]

Van der Walt, en la entrevista, se describe a sí mismo como alguien "que cree que el cristianismo no existe para sí mismo (para salvar tu alma y asegurarte un lugar en el cielo), sino para transformar la creación caída de Dios en el poder de su Espíritu".[5] Por lo tanto, su filosofía abordará el problema de los dos extremos de un modo diferente. Mientras que Van Til recurrió al dualismo naturaleza/gracia cuando se enfrentó a esta cuestión, a pesar de que iba oficialmente en contra de su apologética de los puntos de vista filosóficos históricos, podemos esperar que van der Walt sea mucho menos complaciente con esa perspectiva.

Había mencionado el esquema naturaleza/gracia en términos de áreas de conocimiento. También significa, según van der Walt, que la razón se convierte en la máxima autoridad en el dominio de la naturaleza, quedando entonces la autoridad de la Biblia restringida al otro dominio, el de la fe, la iglesia y la teología. Además, dice que crea

[4] Parece que hay quienes pretenden unificar el programa de Dios en términos del reino de Dios, que engloba todos los fines y propósitos. Esa parece ser la estrategia de Joseph Boot en *The Mission of God: A Manifesto of Hope for Society* (Londres: Wilberforce Publications, 2016). Sin embargo, no puede dar la espalda a Kuyper con este esquema de tres pactos y la dialéctica gracia común/antítesis.

[5] "Entrevista con Bennie van der Walt", *Koers - Boletín de erudición cristiana*, enero de 2010, 75(1), págs. xliv, xlv.

confusión entre una estructura óntica del ser humano y una dirección religiosa. No dice lo suficiente al respecto para dejar clara la distinción. El problema no es su explicación de la estructura óntica (del ser), sino que cada vez que introduce la dirección religiosa o la relación religiosa, las cosas se vuelven vagas. En los capítulos anteriores de este libro, hemos visto cómo Dooyeweerd introdujo estas ideas dentro del aspecto supratemporal del hombre, pero, como seguidor de Vollenhoven, van de Walt debe entenderlas de otra manera.

Además, para el tomismo, este esquema naturaleza/gracia conlleva un dualismo. Lo que quiere decir aquí es dualismo en la teoría filosófica. Esto crea una tensión inevitable en la filosofía que estallará en algún lugar. Menciona que los "eruditos paradójicos" (evidentemente se refiere a un tipo de neo-tomista que sacará a colación en su último capítulo) son capaces de señalar esto. Como resultado de este dualismo, no es posible una síntesis adecuada de los elementos paganos y cristianos (él dice "motivos religiosos") y los polos cristiano y no cristiano "se alejan cada vez más y, finalmente, una vez más (como al principio) se oponen antitéticamente (refiriéndose al análisis de E. A. Venter).[6] Van der Walt no explica su terminología de "motivos religiosos". (Tal vez sean lo mismo que los motivos fundamentales de Dooyeweerd.)

Por último, van der Walt afirma que la filosofía pagana en el lado de la naturaleza de la división naturaleza/gracia invade el lado de la gracia provocando que éste también se aristotelice.

La idea de ley del Aquinate "mantiene unidas, determina y explica" su filosofía y su teología en este periodo. Esta "idea de la ley se reduce a lo siguiente: Las leyes existen (1) antes de la creación (como arquetipos) en la mente de Dios, (2) fueron creadas por Dios en el cosmos, y (3) la mente humana puede contenerlas después de abstraerlas de la creación."[7] No me queda claro qué entiende van der Walt por "ley" en contraposición a ideas metafísicas como "forma", "esencia" o "universal". Sí habla de la "dirección religiosa-normativa primaria de la filosofía de Aquino".[8] Aunque esto encaja con el neocalvinismo de van der Walt, no explica claramente la diferencia entre la idea de ley y los términos metafísicos habituales, ni por qué su perspectiva religioso-normativa es la caracterización correcta del Aquinate.

Van der Walt comienza quejándose de que el Aquinate no dis-

[6] van der Walt, *Thomas Aquinas*, págs. 30, 31.
[7] van der Walt, *Thomas Aquinas*, págs. 35, 36.
[8] van der Walt, *Thomas Aquinas*, pág. 36.

tingue claramente entre Dios y su ley, y añade que convierte a Dios en una especie de ley y "Dios se convierte en una ley para sí mismo". Aquino parte de la idea de Dios de Aristóteles.

> En primer lugar, la idea natural de Dios del Aquinate... está cargada de los pensamientos de cómo Aristóteles describió a su deidad como la primera causa (no causada), el primer motor (impasible) de todas las cosas no trascendentes…. Uno simplemente se asombra ante el hecho de que Aquino pudiera pensar que dos ideas tan divergentes y conflictivas sobre dios/Dios –una pagana y otra bíblica– pudieran ser reconciliables. [9]

Dios es acto puro (actualidad pura) sin potencial no realizado y es inmutable. La materia, en cambio, es pura potencialidad, y por tanto la materia pura no existe, siendo sólo el concepto límite en el extremo de un continuo que va desde la pura actualidad (Dios) y las cosas que tienen diversos grados de actualidad y potencialidad, y están compuestas. Dios es también pura forma, y van der Walt dice "'Forma' para Aquino no es otra cosa que ley".[10] Para mostrar esto van der Walt dice que la ley "tiene el carácter de ser impuesta, de establecer límites", y cita a Aquino que: "la forma tiene el carácter de un término", "la forma es lo que determina", "la función de una forma es limitar". Pero hay otras determinaciones y límites además de los jurídicos, por lo que me parece que van der Walt tiene más que explicar. Pero concluye: "Así que si Dios es pura forma, también es pura ley".

Aquino considera a Dios idéntico a su intelecto: "la esencia divina que es la especie inteligible por la que el intelecto divino entiende, es absolutamente idéntica a Dios y es también absolutamente idéntica a su intelecto". Dice que la voluntad también es la sustancia divina, que "la voluntad de Dios... es su esencia misma". Van der Walt concluye de esto "Así que la voluntad de Dios también está conectada con su ser (ley)". Además, observando que el Aquinate dice que Dios es el bien universal, y afirmando que "el Aquinate identifica lo universal y la ley", van der Walt concluye también de este modo que para el Aquinate la naturaleza de Dios es la ley.

Aquino considera que la esencia de Dios es el ejemplar de todas las cosas. "La forma mediante la cual Dios produce las criaturas es una forma inteligible en Él". Dios tiene "la forma propia de una planta, ... la forma propia de un animal y así sucesivamente". "Dios abarca en Sí

[9] van der Walt, *Thomas Aquinas*, pág. 40.

[10] van der Walt, *Thomas Aquinas*, pág. 41.

mismo todas las criaturas ... de un modo simple". Estas formas propias de las cosas en Dios son llamadas ejemplares por el Aquinate. Dios, sin embargo, siendo un ser simple, las tiene de otro modo. Puesto que Dios contiene de ese modo todas las cosas, Dios conoce todo conociendo su propia naturaleza. De este modo, Dios conoce también las cosas futuras. Van der Walt concluye de esto que como Dios se confunde con sus propias leyes (ejemplares) "no está por encima de la ley sino que está sujeto a la ley. Por lo tanto tiene que actuar según esta ley en su providencia y elección".[11] Esta es una de las áreas donde él piensa que el tomismo fue llevado al pensamiento reformado, resultando en la teología del Sínodo de Dordt, que a van der Walt no le gusta.

En otro comentario al respecto, van der Walt afirma:

> No es de extrañar que los contemporáneos del Aquinate y las generaciones posteriores se rebelaran violentamente contra ese determinismo, que suprime la responsabilidad humana. Ockham, por ejemplo, dice más tarde que es inaceptable pensar que Dios, que lo hizo todo –incluidas las leyes–, pueda quedar sujeto a sus propias leyes. Sin embargo, en reacción al determinismo del Aquinate, cae en un concepto arbitrario (voluntarista) de Dios.[12]

Van de Walt no explica lo que quiere decir aquí. "Arbitrario" significa que tiene que ver con la voluntad, voluntarista. Y voluntarista significa lo mismo. Tomado estrictamente, voluntad arbitraria significa que la voluntad de Dios es un tipo de voluntad. Como término filosófico, voluntarismo significa una voluntad libre, incondicionada.[13] Oakham sostiene que Dios es libre, que nada externo determina su voluntad. Tampoco postula un orden cósmico interno a Dios, o en el que Dios participe, que determine la voluntad de Dios, y con ello evita precisamente lo que van der Walt objeta. Entonces, ¿qué opción le queda a van der Walt: un condicionamiento de Dios por la criatura? Y añade: "La filosofía reformacional subraya que la ley no está *en* Dios (Aquino). Pero tampoco la ley existe *aparte* de Dios (Ockham)". Pero tampoco Ockham pensaba eso. (Para una explicación de las ideas de

[11] van der Walt, *Thomas Aquinas*, pág. 45.

[12] van der Walt, *Thomas Aquinas*, pág. 45.

[13] En psicología de las facultades, el voluntarismo significa que la facultad de la voluntad es suprema sobre el intelecto y las demás facultades. En ética, el voluntarismo significa la ética del mandato divino, donde la voluntad de Dios, directa o indirectamente es la fuente de la obligación moral.

Ockham sobre la ley dentro de la *potentia ordinata* de Dios, véase el apéndice anterior de este libro.)

Para el Aquinate hay una única realidad existente, que debe dividirse en partes, Dios y el mundo. Pero, dice van der Walt, "si Dios y la creación se toman juntos en un solo concepto de existencia, entonces no se puede mantener una distinción entre ellos".[14] Este "único concepto de existencia" no es fácil de entender sin una aclaración. Esta realidad única está jerarquizada desde Dios, que es el ser puro, hasta la nada teórica de la materia pura. Cuanto más se acercan las cosas a Dios, más se parecen a su naturaleza divina, siendo menos limitadas y teniendo más de la bondad del ser universal. Todo lo que se encuentra en esta serie es la forma de algo inferior, excepto la materia inferior, que no puede ser la forma de nada. Como ya ha identificado la forma con la ley, van der Walt señala que esta jerarquía del ser, en la que cada cosa es la forma de la siguiente inferior, es una jerarquía de la ley.

Hay otro orden en esto, el orden del conocimiento: las formas existen en Dios antes que las cosas, Dios crea las formas en las cosas, y el intelecto del hombre abstrae las formas de las cosas en el intelecto.

La idea de Aquino de un único orden de existencia creó una tensión entre la inmanencia y la trascendencia de Dios. Dios está presente en el universo, pero también está por encima del universo. Aquino intentó mantener un equilibrio utilizando la idea unificadora de la ley y la idea diversificadora de la analogía.

Las criaturas pueden mostrar *semejanza* con Dios puesto que recibieron de Dios lo que les hace parecerse a Él, es decir, los ejemplares. Sin embargo, *difieren* de Dios puesto que no son como Dios, pura ley.[15]

Debido a esta diferencia, nada se dice de Dios y de las cosas creadas de forma unívoca (significado idéntico). Los términos se utilizan analógicamente.

Van der Walt se opone a que este orden de existencia se aplique tanto a Dios como a la criatura, ya que mezcla inevitablemente lo divino y lo creado, y todo conocimiento depende de que lo divino y lo creado sean iguales de alguna manera, en el sentido de que las formas están en ambos. Dice que su propio tipo de filosofía se niega a aplicar

[14] van der Walt, *Thomas Aquinas*, pág. 39.
[15] van der Walt, *Thomas Aquinas* pág. 69.

este orden de existencia a Dios. Lo que no explica es qué hace en cambio su filosofía.

Me parece que el tema podría haberse tratado de forma más directa y sencilla. La existencia no es un predicado, como señaló Kant. Cuando decimos que Dios existe y cuando decimos que el hombre existe no estamos predicando lo mismo de ambos ya que no estamos predicando en absoluto. Decir que Dios existe no es añadir algo adicional al significado de la palabra "Dios". Tampoco al decir que algo existe estamos implicando que está situado en algún orden del ser donde todo está distribuido según cómo participa en el ser. El problema filosófico, por tanto, no viene de hablar de existencia, sino de tener una teoría de la existencia que implique alguna disposición de cualidades como constituyentes de la existencia. Por supuesto, esto excluye todo el sistema tomista, porque entonces el ser puro no sería acto puro, teniendo todas las formas y siendo el bien universal, y el ser creado no estaría en alguna parte inferior de una jerarquía teniendo sólo algunas formas. En el sistema tomista decir que algo existe es decir que tiene alguna cantidad de formas o ejemplares y, por tanto, es lo mismo que decir algo sobre su naturaleza.

Esto demuestra cómo las definiciones de la terminología de un sistema filosófico pueden crear un compromiso con el sistema, ya que en el tomismo el "ser" implica una ubicación en la jerarquía de las formas. Conocí el tomismo de la mano de Norman Geisler, que era un entusiasta tomista. Denunciaba los métodos presuposicionales en filosofía y calificaba a Van Til de "fideísta de flagrante". Sin embargo, no mantendría una discusión filosófica a menos que la otra persona aceptara esta terminología tomista con sus definiciones. En ese momento, el oponente se había comprometido con la metafísica tomista. Esto sugiere lo difícil que debe haber sido para alguien educado en el sistema tomista medieval, y sólo familiarizado con el vocabulario filosófico en un sentido tomista, encontrar la manera de salir de él.

Van der Walt aborda los problemas de la antropología y el conocimiento en el pensamiento del Aquinate. Se opone a la doctrina del creacionismo de Aquino en el origen de cada persona individual. Aquino pensaba que el cuerpo de la persona surgía naturalmente, del padre, pero que en algún momento antes del nacimiento, Dios creó y añadió un alma a cada persona. Esta alma era sobrenatural e inmortal. Persistiría después de la muerte del cuerpo. Van der Walt cree que las personas sólo se vuelven inmortales en la resurrección. No explica si

puede haber conciencia entre la muerte y la resurrección, tal como se describe en la Biblia, ni cómo.

También se opone a la idea de pecado del Aquinate. Para Aquino, el pecado es ceder a las bajas pasiones corporales en lugar de regirse por el intelecto. Cristo, según Aquino, vino a cambiar el amor del hombre por las cosas corporales por el amor por las espirituales. Van der Walt considera que este dualismo entre lo corporal y lo espiritual es completamente antibíblico y, por tanto, una corrupción del cristianismo.

La doctrina del conocimiento de Aquino requiere que las formas de las cosas lleguen al intelecto a través de la experiencia empírica. Para que esto ocurra postuló un complicado proceso a través de varias entidades mentales cuya existencia hipotetizó. Van der Walt parece pensar que describir todo el proceso es suficiente para criticarlo.

Van der Walt tiene un capítulo sobre la providencia en el que profundiza en puntos ya tratados aquí, y también explora la idea del origen del mal. El mal plantea un problema porque todo lo que existe lo hace porque tiene unas formas (ejemplares) de ser, y cada una de ellas es una parte del bien universal. Pero ser un ser inferior, que no es el bien universal, es carecer de alguna de esas formas. Por tanto, el mal parece ser el resultado inevitable de la creación, es decir, de hacer cosas que carecen de algo del bien.

Los últimos capítulos de van der Walt tratan de cómo el tomismo ha influido en el pensamiento cristiano, y también de cómo los cristianos han reaccionado contra él en diversos grados. A continuación, pasa a un debate sobre los puntos de vista neo-tomistas, aunque no llegamos a comprender ninguno de estos puntos de vista en su conjunto.

En resumen, los siguientes son los puntos principales de la objeción de van der Walt a la filosofía de síntesis en el Aquinate.

Las ideas paganas que Aquino introdujo en su síntesis y que son incompatibles con el cristianismo son:

1. La razón es la autoridad suprema en el ámbito de la naturaleza.
2. Existe una realidad dividida en una parte trascendente (deidad) y una parte no trascendente (cosmos).
3. Dios puede analizarse científicamente como parte de una jerarquía del ser.
4. Dios es inmutable (el que no se mueve).
5. Aquino entiende la naturaleza de Dios en términos de facultades.

6. Dios lo sabe todo conociendo su propia naturaleza, ya que el aristotélico impasible sólo piensa en sí mismo.
7. El ser y la existencia del mal se implican mutuamente.

Las ideas no cristianas que Aquino creó en esta síntesis y que son incompatibles con el cristianismo son:

1. La gracia como algo añadido a la naturaleza, una perfección. (Mientras que "La gracia, propiamente entendida, es la remisión de los pecados por la cual Dios restaura a las personas en comunión con Dios".)
2. Dios contiene todo en la creación.
3. El conocimiento que Dios tiene del mundo a través de ejemplares determina los acontecimientos futuros, y da lugar al determinismo, en contraste con una teología bíblica de las relaciones personales.
4. La caída supuso la pérdida de la parte de gracia sobrenatural del ser humano, pero por lo demás su naturaleza es en gran medida inmaculada.
5. La naturaleza humana incluye un alma que es inmortal por naturaleza.
6. Existe un dualismo entre lo corporal y lo espiritual.

El libro es una ayuda útil para alguien que se acerca al tomismo, ya que muestra las cosas que los pensadores reformacionales han encontrado objetables en él. Al mismo tiempo, puedo ver a los tomistas objetando que la forma en que van der Walt presenta a Tomás de Aquino no es la suya. Luego están aquellos para quienes el tomismo, la filosofía oficial de la iglesia romana, es el cristianismo, y tanto peor para la Biblia si es diferente. Está claro, sin embargo, que van der Walt quiere reivindicar la tradición reformada como propia, pero no le gusta su tradición confesional. El lector debe tener en cuenta que este libro viene de la dirección del neocalvinismo, o "filosofía reformacional".

Bibliografía

"God and Other Necessary Beings", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/god-necessary-being/

"The Problem of the Criterion", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, https://iep.utm.edu/problem-of-the-criterion/

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press, 2004) Revised and enlarged edition

Baader, Franz Xaver von, *Vorlesungen über speculative Dogmatick*

Bahnsen, Greg L., *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, edited by Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2020)

Bahnsen, Greg L., *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1998)

Barth, Karl, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002) Nueva edición, publicada originalmente en alemán en 1946.

Boot, Joseph, *The Mission of God: A Manifesto of Hope for Society* (London: Wilberforce Publications, 2016)

Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

Campbell, Travis James, "XIII: Van Til's Trinitarianism: A Reformed Critique", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Chisholm, Roderick M., *Theory of Knowledge*, 1st ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989)

Cochrane, Charles Norris, *Christianity and Classical Culture: a study of thought and action from Augustus to Augustine* (Liberty Fund, *1940, 2003)*

Corduan, Winfried, "VI: Presuppositions in Presuppositionalism and Classical Theism", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

DePoe, John M., "III: The Place of Autonomous Human Reason and Logic in Theology", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Ellul, Jacques, *La Edad de la Ténica* (España: Editorial Octaedro, 1964)

Ellul, Jacques, *El Fundamento Teológico del Derecho* (1946), in linea en contra-mundum.org

Ellul, Jacques, *Propagandas: La creación de las actitudes en las personas* (https://seryactuar.files.wordpress.com/2019/07/libro-propagandas-jacques-ellul.pdf.

Fesko, J. V., *Reforming Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019)

Frame, John M., *Crítica a la Filosofía Reformacional* (Villahermosa, Mexico: Editorial Reforma Press, originalmente 1972)

Frame, John M., *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company)

Frame, John M., "Is Natural Revelation Sufficient to Govern Culture?", https://frame-poythress.org/is-natural-revelation-sufficient-to-govern-culture/

Frame, John M., "The Problem of Theological Paradox", *Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective,* ed. Gary North (Vallecito, Cal.: Ross House Books, 1976)

Frame, John M., "Rationality and Scripture", *Rationality in the Calvinian Tradition* (Lanham, MD: University Press of America, 1983)

Frame, John M., "Van Til and the Legonier Apologetic", *Westminster Theological Journal* 47 (1985)

Frame, John M., V*an Til the Theologian (*Phillipsburg, NJ: Pilgrim Publishing Co., 1976)

Friesen, J. Glenn, *Two Paths of Reformational Philosophy: Early Writings of Vollenhoven and Dooyeweerd* (2011) https://www.academia.edu/105254020.

Friesen, J. Glenn, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021)

Fumerton, Richard, *Foundationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022)

Geldhof, Joris, "Cogitor Ergo Sum": On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes", *Modern Theology*, 21:2, April 2005

Gilhooly, John R., "XI: Van Til's Transcendental Argument and Its Antecedents", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics,* ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Glover, Willis B., *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984)

Grabill, Stephen J., *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006) *Redescubriendo la Ley Natural en la Ética Teológica Reformada* (Lima, Perú: Teología Para Vivir, 2022)

Greeley, Nathan, "IV: The Structure of Knowledge in Classical Reformed Theology: Turretin and Hodge", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics,* ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Haack, Susan, *Knowledge and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1995)

Handy, Robert T., *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities,* segunda edición (Londres: Oxford University Press, 1984).

Henry, Carl F. H., *God, Revelation, and Authority, 2nd ed.,* 6 Vols. (Wheaton: Crossway, 1999)

Himmelfarb, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (Vintage Books, 2005)

Hoeksema, Herman, Comments on the Clark Case, *The Standard Bearer*, March 1, 1945

Horan, Daniel P., *Postmodernity and Univocity: A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus* (Minneapolis: Fortress Press, 2014)

Jaros, Kurt, "II: Faith and the Natural Light of Reason: How Van Tillian Anthropology Fails," *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics,* ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Kemp, M. Dan, "I: The Bible, Verification, and First Principles of Reason", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics,* ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Kellen, Konrad, "Introduction", in *Jacques Ellul, Propaganda: The Formation of Men's Attitudes* (Vintage Books, 1973)

Kelley, Michael W., "Principalities and Powers", *Christianity & Society*, Vol. XIII, No. 2, April 2003

Leigh, David R., *How to Defend the Faith: The Methods of Francis A. Schaeffer & Cornelius Van Til* (Fox River Grove, Ill.: Leighist & Gratefull Pressless Press, 2012)

Bernard James Mauser, "XII: A Tale of Two Theories: Natural Law in Classical Theism and Presuppositionalism", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

McAtee, Bret, *Saved to be Warriors: Exposing the Errors of Radical Two-Kingdom Theology* (Aalten: Pantocrator Press, 2023)

McConnell, Timothy L., "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (September 2005)

McInerny, Ralph, "Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosohy of* Religion, ed. Robert Audi and William J Wainwright (Ithica: Cornell University Press, 1986)

McNabb, Tyler Dalton, *Religious Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019)

Morbey, Michael M., "Kuyper, Dooyeweerd, and the Reformational Vision: Theosophy Reformed", *Nuances* (Online journal)

Nash, Ronald, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969)

Nymeyer, Frederick, "We Must Obey God Rather Than Men", *Progressive Calvinism*, Vol. I, No. 9, September 1955

Oakley, Francis, *The Medieval Experience* (Toronto: University of Toronto Press, 1988)

Oakley, Francis, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (New York and London: Continuum, 2005)

Oakley, Francis, *Omnipotence, Covenant, & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (Cornell University Press, 1984)

O'Donnell, Laurence R., *An Analysis of Cornelius Van Til's Presupposition of Reformed Dogmatics with special reference to Herman Bavinck's Gereformeerde Dogmatiek*, (Master's thesis, Calvin Theological Seminary, 2011)

Olsson, Erik J., *Coherentism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022)

Phillips, D. Z., *Faith After Foundationalism: Plantinga–Rorty–Lindbeck–Berger — Critiques and Alternatives* (Oxford: Clarenden Press, 1988)

Pietsch, Ronald, "Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A Brief Overview", *Sophia Perennis*, Vol. 2, No. 2, Spring 2020

Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)

Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958)

Reventlow, Henning Graf, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (SCM Press, 1985)

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1981)

Schaeffer, Francis A., *Huyendo de la Razón* (Editorial Clie, 2007)

Schultz, Thomas, "VII: Presuppositionalism and Philosophy in the Academy", *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics*, ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020)

Smith, James K. A., *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006)

Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007)

Truman, Carl, *El origen y el triumfo del ego moderno* (B&H Español, 2022)

van der Walt, Bernie, *Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment* (Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 2021)

Van Gelder, H. A. Enno, *The Two Reformations In The 16th Century: a study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism* (Dordrecht: Springer, 1961)

Van Til, Cornelius, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Seminary syllabus, 1954)

Van Til, Cornelius, *Common Grace and the Gospel*, ed. K. Scott Oliphint, 2nd ed. (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2015)

Van Til, Cornelius, *The Defense of the Faith* ed. K. Scott Oliphint, 4th ed. (Phillipsburgh, NY: P&R Publishing, 2008)

Van Til, Cornelius, "God and the Absolute" (Princeton University, 1927 Online PDF with no page numbering)

Van Til, Cornelius, "Nature and Scripture", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co., 1978) Third edition

Verbregge, Magnus, "A New Look at Scientific Inquiry", *Contra Mundum*, No. 6, Winter 1993

Wilder, Tim, *Tiempo y el Mundo: John Frame y las Filosofías Reformacionales* (Rapid City: Via Moderna Boosk, 2024)

Wilder, Tim, *La Teosofía, Van Til y Bahnsen: Cómo el neocalvinismo deformó la apologética* Segunda edición Rapid City: Via Moderna Books, 2023, 2024)

Williams, Stephen N., *Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity* (Cambridge: James Clarke & Co., 2021)

Williamson, Timothy, O*verfitting and Heuristics in Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2024)

Wolfe, Stephen, *The Case for Christian Nationalism* (Moscow, Idaho: Canon Press, no date)

Wolterstorff, Nicholas, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)