

LA TEOSOFÍA VAN TIL Y BAHNSEN

Cómo el neocalvinismo deformó la apologética

Tim Wilder

La Teosofía, Van Til y Bahnsen

La Teosofía, Van Til y Bahnsen

Cómo el neocalvinismo deformó la apologética

Tim Wilder

Segunda edición

Via Moderna Books

Rapid City
2024

ISBN: 979-8-9915416-2-6

Segunda edición 2024
Primera edición 2023

Arte de cubierta: *El Juicio Final*, panel izquierdo, de Hieronymus Bosch

Via Moderna Books, Rapid City
Publishing@via-moderna.com

Contenido

Introducción 1

Fuentes Teosóficas del Neocalvinismo 5
Teósofos que Influyeron en el Neocalvinismo 8
Franz von Baader 8
Daniël Chantepie de la Saussaye 13
J. H. Gunning, Jr. 15
Abraham Kuyper 16
Gracia común y los pactos 26
Herman Dooyeweerd 33
La Metafísica de la Teosofía 49
Panteísmo 49
Dualismo 50
Trascendencia 51
Escatología 52
Abraham Kuyper sobre la soberanía de las esferas 56

La Síntesis de Van Til 57
Cómo Entendió Van Til a Dooyeweerd 57
Van Til y el Idealismo 60
La interpretación por Barth de Kant, la razón y la revelación 67
Argumentos Trascendentales 82
Van Til y la Lógica 86
La Filosofía de Van Til Aplicada: El Caso Clark 90
Van Til Sobre la Revelación 100
La Teoría Madura de Van Til 104
Las Ideas de Sistema y Analogía de Van Til 105
Van Til Sobre la Autonomía 112
Van Til Sobre la Tradición de Princeton 113
La Apropiación de la Teosofía por Van Til 114

Intérpretes de Van Til 117

Rushdoony Sobre Dooyeweerd y Van Til 117
Presuposiciones 118
Origen del Pensamiento Moderno 119
La Neutralidad y el Principio Central 122
Uno y lo Múltiple 126
Relatividad de los Hechos 136
La Crítica de John Frame a Dooyeweerd 139
El Rescate de la Apologética de Van Til por Fesko 144
Una Idea Organizadora Central 145
Dualismo 146
Argumento Trascendental 151
Nociones Comunes 152

Bahnsen y la Creencia Justificada 157
Presuposiciones 160
La Teoría del Conocimiento de Bahnsen 161
Problemas de Definición 162
Los Principios Básicos de Bahnsen 169
El conocimiento: Qué y cómo 171
Las Afirmaciones de Bahnsen del Conocimiento a Prueba 185
La Escritura y su Aplicación. 190
La Persistencia de la Terminología Teosófica 194
Autonomía y Neutralidad 194
El Doble Conocimiento 197
El Argumento Trascendental 203
Bahnsen y el Problema de las Fuentes 208

Teorías de la Creencia 209
Comparación de Cosmovisiones 209
Adquisición de Cosmovisiones 222

El Kuyperianismo Después de Van Til 227
Tri- Bi- y Unipactismo 228
Tripactismo 228
Unipactismo 230
Desintegración de los Modelos de Pacto 231
¿Son Importantes los Pactos para la Apologética? 239
Conclusión 241

Introducción

Cuando J. Gresham Machen fundó el Seminario de Westminster como alternativa al liberal Seminario de Princeton, trajo a varios profesores reformados holandeses (de la Iglesia Cristiana Reformada) para completar el cuerpo docente. El proyecto de estos profesores era difundir la teología holandesa en el presbiterianismo estadounidense. Como resultado, las teologías creadas en el Seminario de Westminster deben mucho al movimiento holandés anterior conocido como neocalvinismo. Esto llegó a incluir los movimientos de principios y mediados del siglo XX a veces llamados filosofía de Ámsterdam, filosofía reformacional o filosofía de la idea cosmonómica, pero también las ideas previas de Abraham Kuyper y sus asociados a partir de 1870. Sin embargo, estas se basaban en pensadores aún anteriores, cuya influencia ahora se expone en detalle gracias a un libro de 589 páginas de J. Glenn Friesen.[1] Para decirlo sin rodeos, las ideas clave provienen de la tradición teosófica europea, que se remonta a Meister Eckhart, el hermetismo, la Cábala, Paracelso y, especialmente, Jacob Boehme. Estas teorías fueron retomadas en el siglo XIX por pensadores y teólogos especulativos alemanes y holandeses, entre los que se encontraban Franz von Baader (1756-1841), profesor de filosofía y teología especulativa en Múnich, Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874), que introdujo a Baader en la teología reformada holandesa y desarrolló la teología ética, y J.H. Gunning, Jr. (1829-1905), un teólogo reformado holandés que a veces escribía para el periódico *De Standaard* de Abraham Kuyper.

La teosofía es una tradición de ideas religiosas especulativas, gene-

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

ralmente basadas en la pretensión de un conocimiento intuitivo directo, pero también compuestas por la recopilación esotérica de las ideas de la especulación anterior. Pretende encontrar indicios de la naturaleza de Dios en sus obras de la creación.

La infiltración de ideas ocultas en las iglesias de la Reforma (así como en el romanismo) no debería ser una completa sorpresa, ya que también había ocurrido en la primera gran ola de ocultismo que alcanzó su punto máximo alrededor de 1600. Su influencia en el luteranismo está documentada por Robin Bruce Barnes y en presbiteriano escoces por David Stevenson.[2] Esta asimilación puede ocurrir cuando se siente que una teología es inadecuada para un momento de crisis.

Después de esta ola ocultista, aparecieron algunos individuos, entre los que destacaba en Alemania Jacob Boehme, un luterano ferviente aunque poco ortodoxo, que afirmaba encontrar indicios de Dios en las características del cosmos, como las órbitas de los planetas. Tras los cambios culturales de la Ilustración, que desde Descartes hasta Kant pusieron en duda la capacidad del hombre para conocer el mundo, los teósofos reorientaron su atención hacia la naturaleza misma del pensamiento. Además de la influencia sobre el neocalvinismo de Kuyper, este tipo de teosofía tuvo una influencia directa mucho mayor sobre las filosofías Reformacionales.

Friesen muestra cómo los conceptos teosóficos se incorporaron sistemáticamente al neocalvinismo. Después de revisar sus hallazgos, este libro examina la forma en que estas ideas entraron en la teología en el Seminario de Westminster y su papel en la apologética presuposicional de Cornelius Van Til. Conceptos clave como la antítesis, el pensamiento autónomo y pensar los pensamientos de Dios después de él eran parte de una visión teosófica del mundo y tenían relaciones funcionales entre sí dentro de su contexto original en la cosmología teosófica. Introducidos en la apologética de Van Til, mantuvieron conexiones estructurales entre sí y esto explica las afirmaciones y posturas por lo demás quijotescas que Van Til asumió. Además de esto, Van Til tuvo que acomodar esta terminología dentro de las ideas que retuvo de su formación filosófica idealista.

Greg Bahnsen asumió la defensa del sistema de Van Til, pero nunca

[2] Robin Bruce Barnes, *Prophecy and Gnosis; Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation* (Stanford: Stanford University Press, 1988); David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590 to 1710*, ed. revisada (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

asimiló el contexto teosófico en la misma medida que Van Til. Sin embargo, muchos de sus conceptos clave conservaron las confusiones derivadas de sus orígenes teosóficos. Además, Bahnsen complementó su apologética con conceptos extraídos de su formación en filosofía analítica, lo que sólo sirvió para aumentar la naturaleza heterogénea e inverosímil de su análisis del conocimiento.

Basándose en la investigación analítica de la definición de conocimiento como la creencia verdadera justificada, una tradición que se remonta a Platón, Bahnsen no consideró otras explicaciones del conocimiento. Además, desarrolló la idea de diferentes tipos de conocimiento, que ya estaba implícita en Van Til, en sistemas de conocimiento paralelos en el hombre, cada uno de los cuales requiere su propia explicación y también debe conciliarse con la existencia de la otra explicación. Cada uno también debe acomodarse dentro del modelo presuposicional de creencia de Bahnsen.

Otro problema es que la mayor parte de las creencias humanas son inmediatas e involuntarias. Incluso si se pudieran encontrar justificaciones para esas creencias, la justificación no es la base sobre la que la gente asume la mayor parte de sus creencias. Por eso, el modelo presuposicional de Bahnsen, que considera el conocimiento como una creencia verdadera justificada, deja fuera las creencias cotidianas, que consideramos como conocimiento. Esta es una posibilidad que no tiene en cuenta.

El retrato resultante de la enseñanza de Westminster es el de una teología que se promueve como la forma última y más pura de la teología reformada, pero que en realidad es una teología sustituta, ofrecida en reemplazo de la amplia visión histórica reformada que se sentía como inadecuada para los desafíos del siglo XX y fue descartada por ser "escolástica", "racionalista", etc., que contenía fallas inherentes que el reemplazo de alguna manera pretendía evitar.

Esta visión reformada anterior incluía un largo desarrollo de la teología sistemática en armonía con la filosofía escolástica, pero también ideas sobre la naturaleza del conocimiento y sobre el papel de la fe cristiana y de la iglesia institucional en la sociedad, incluido el gobierno civil. Contrariamente a sus pretensiones, la nueva alternativa que la reemplazó fue una capitulación ante las formas modernas de pensamiento y fracasa junto con el resto del modernismo.

No sólo se cambiaron los fundamentos filosóficos de la teología reformada holandesa por una filosofía antimaterialista, pero moderna, sino que el marco de la teología reformada se reestructuró para dar a la

teoría social su propio papel teológico distintivo. La nueva teología del pacto resultó productiva de múltiples y divergentes movimientos teológicos, que no sólo incluían varios del tipo tripactal sino también de los unipactales. Con el tiempo, la visión federal unipactal se enfrentó a la teología radical tripactal de los dos reinos, ambas afirmando que una visión bipactanal tradicional ya no era una alternativa. Asimismo, en la apologética se volcaron hacia el posmodernismo y el tomismo, respectivamente, este último combinado con el wokismo en la teoría social.

El primer capítulo, que trata de las fuentes del neocalvinismo, presenta a los distintos teóricos teosóficos y su tratamiento de los conceptos clave que se incorporaron al neocalvinismo. También presenta otras influencias, como la teoría histórica de Groen van Prinsterer y la reestructuración de la teología reformada por parte de Abraham Kuyper.

El segundo capítulo cubre los primeros esfuerzos de Van Til por incorporar una apologética más kuyperiana dentro del marco de los conceptos idealistas y luego la absorción de la filosofía Reformacional más kantiana. Se recogen conceptos clave de referencias dispersas en sus obras anteriores y se critican los esfuerzos por limitar las implicaciones escépticas. El capítulo siguiente sobre los intérpretes de Van Til muestra cómo otros dentro de su propio movimiento entendieron la influencia de la filosofía neocalvinista y el idealismo en su apologética.

El capítulo dedicado a Bahnsen se centra en sus esfuerzos por dar una expresión más clara al sistema de Van Til y reforzar conceptos clave. Estos esfuerzos se limitaron a ciertas áreas en las que el uso que Bahnsen hacía de la filosofía analítica no parecía entrar en conflicto con los elementos idealistas de Van Til. También examina las contradicciones internas que las aclaraciones pusieron de manifiesto.

El capítulo sobre las cosmovisiones describe el desarrollo de los tipos de cosmovisiones que buscan socavar las condiciones de conocimiento de otras cosmovisiones. Las características descubiertas se comparan con los sistemas neocalvinista y presuposicional. La siguiente sección examina cómo se adquieren realmente las cosmovisiones en contraste con lo que sugiere el modelo presuposicional.

Finalmente, se explican las consecuencias a largo plazo de la revisión del sistema de los pactos en la teología reformada por parte de Kuyper en términos de las teologías divergentes que surgen de ella y sus implicaciones opuestas para la apologética.

Fuentes Teosóficas del Neocalvinismo

Hoy sabemos que los creadores del neocalvinismo se inspiraron en las ideas de pensadores anteriores que estaban fuera de la tradición reformada. Estos pensadores fueron los teósofos cristianos, una tradición que se remonta a escritores esotéricos mucho más antiguos, el más importante de los cuales fue Jacob Boehme. Otras fuentes de teosofía son la tradición de la sabiduría patrística latina y oriental, místicos como Meister Eckhart, el hermetismo cristiano y la cábala cristiana. El siglo XIX, quizás debido al movimiento romántico, vio un resurgimiento de este pensamiento, especialmente entre los católicos romanos, pero en los Países Bajos fue bien recibido por los teólogos y filósofos reformados, donde influyó en el neocalvinismo, la teología ética y, finalmente y más ampliamente, la filosofía cosmonómica de Herman Dooyeweerd.

La visión de este material precursor proviene del estudio detallado del tema por parte de J. Glenn Friesen y su explicación de estas opiniones teosóficas, ya que las fuentes originales a menudo son inalcanzables, por lo general no están traducidas, son tediosas, oscuras y están plagadas de jerga. El enfoque de Friesen es mostrar cómo la tradición teosófica fue retomada por las ideas particulares de los escritores neocalvinistas, muy especialmente por Herman Dooyeweerd (1894-1977). Dooyeweerd es el objeto de especial interés de Friesen, quien es bastante crítico con aquellos que diferían de él, como Dirk Vollenhoven (1892-1978). A menos que se indique lo contrario, son las descripciones de Friesen las que se utilizan en las citas sobre las opiniones de los escritores teosóficos. A veces ha parecido prudente agregar un recordatorio de la autoría de Friesen en las notas a pie de página de algunas citas. La perspectiva de Friesen es muy pro-Dooyeweerd y pro-teosofía.

El libro de Friesen fue precedido por numerosos artículos suyos en varias revistas sobre una variedad de temas incluidos en el libro, y algunos de estos artículos se pueden leer en Internet.

Friesen simpatiza con la izquierda y parece pensar que esa es la dirección natural que debería haber tomado el pensamiento de Dooyeweerd. Está enojado con personas como Cornelius Van Til, R.J. Rushdoony y Francis Schaeffer, quienes se apropiaron de partes de esta tradición y la llevaron en una dirección diferente, que él identifica con la política conservadora, la teonomía y el creacionismo. Señala que Dooyeweerd apoyó la intervención económica del gobierno (había trabajado como abogado del Ministerio de Trabajo), negó que las leyes pudieran basarse en las Escrituras, ni siquiera en los Diez Mandamientos, y sostuvo que la creación no puede describirse en lenguaje temporal.[1]

Friesen es enfático en cuanto a esta influencia externa sobre el neocalvinismo. Abraham Kuyper y sus seguidores habían afirmado, en contra de sus críticos, que estaban desarrollando la tradición calvinista.

> Pero los oponentes de Kuyper tenían razón: el neocalvinismo es fruto de ideas no calvinistas. Este libro rastrea el origen de esas ideas hasta la teosofía cristiana de Franz Xavier von Baader (1765-1841), cuyas ideas fueron introducidas por primera vez en la teología reformada por los teólogos Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) y J.H. Gunning Jr. (1829-1905). Ellos, a su vez, transmitieron estas ideas a Kuyper. Como veremos, el propio Kuyper elogia la filosofía de Baader.[2]

Friesen contrasta esta tradición esotérica con el misticismo. "Los místicos tratan de suprimir las imágenes y los intermediarios, porque creen que estas imágenes son obstáculos para la unión con Dios", pero los esoteristas tratan de encontrar el despliegue de Dios en la creación y la experiencia, aunque a menudo están dispuestos a hacer uso de las ideas de los místicos. La tradición teosófica enfatiza la expresión de Dios de sí mismo en el mundo y es a partir de esta expresión, en lugar de tratar de ir más allá de ella, que se puede obtener conocimiento de Dios (pensando los pensamientos de Dios después de Él).

De los neocalvinistas, Dooyeweerd y Vollenhoven, al menos, ocul-

[1] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021) págs. 16, 17. Además de varias menciones a lo largo de su libro, tiene declaraciones más contundentes en sus publicaciones en internet.

[2] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 15.

taron sistemáticamente sus fuentes. A partir de 1936, Velentijn Hepp comenzó a atacarlos, prediciendo que en dos años serían expulsados de su denominación reformada, las Iglesias Gereformeerde. También los curadores de la Universidad Libre comenzaron una investigación de diez años sobre Dooyeweerd, que nunca se resolvió. Incluso entonces, Dooyeweerd no proporcionó sus fuentes, pero hizo referencia a ideas similares en Kuyper.[3] Más tarde, cuando algunos profesores del Seminario de Westminster lo acusaron de herejías, no se preocupó, ya que entonces no corría ningún peligro, particularmente de Westminster.[4] Friesen dice que Dooyeweerd permaneció desconcertado por cómo las personas que afirmaban seguir su filosofía, sin embargo, rechazaban lo que él identificaba como sus ideas clave. "Esta discrepancia tuvo sentido para mí", dice Friesen, "sólo después de descubrir la teosofía cristiana en el centro de la filosofía de Dooyeweerd. Esta tradición esotérica atrae a la gente a sus ideas y al mismo tiempo suscita inquietudes que éstas quieren rechazar".[5] (Friesen sugiere que en una fase temprana ambos escritores querían evitar especialmente cualquier impresión de que tenían una asociación con la teología ética, ya que esto habría sido fatal para sus carreras). Hay en esto algo de ironía, en el sentido de que mientras Dooyeweerd y Vollenhoven ocultaron a su público sus fuentes y sus diferencias entre sí, Dooyeweerd mostró cierta amargura al ser malinterpretado. Sin embargo, la fuente de esta mala interpretación fue que él fue interpretado en un sentido más ortodoxo, lo que se hizo más fácil por su propio ocultamiento de las raíces de su pensamiento.

En la conclusión de su libro, Friesen vuelve a abordar la recepción de la filosofía de Dooyeweerd y la probable reacción a la revelación que hace de ella del carácter teosófico integral de esa filosofía. Predice las reacciones de cinco grupos. 1) Los comprometidos con la teología calvinista responderán con "Siempre supimos que había algo sospechoso en Dooyeweerd. Ahora sabemos por qué no debemos seguir sus ideas". 2) Algunos que "rechazan totalmente la filosofía de Dooyeweerd pueden ahora recurrir a Vollenhoven". 3) Algunos "que se identifican con la filosofía reformacional" intentarán rescatar algo de Dooyeweerd. 4) Un cuarto grupo es el de aquellos que están dispuestos a abrazar tanto a Dooyeweerd como a la teosofía y querrán profundizar su reflexión y experiencia. 5) Aquellos que no son reformados, pero son "más espiri-

[3] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 2, 21.
[4] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 386.
[5] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 23.

tuales que religiosos", y se sienten atraídos por la visión religiosa de Dooyeweerd. Friesen también espera que este elemento teosófico promueva el ecumenismo, en particular por su similitud con algunos teólogos católicos romanos, y también como una teología kenótica que atrae por igual a científicos y místicos. El propio Dooyeweerd se arrepintió de haber llamado calvinista o reformada a su filosofía.[6]

Hay ideas clave que pueden rastrearse desde la teosofía, pasando por Kuyper, hasta Dooyeweerd y que luego se convirtieron en los lemas de la apologética presuposicional o de la Reconstrucción Cristiana. Se trata de la cosmovisión, el rechazo de la razón autónoma, el rechazo del racionalismo, la antítesis, pensar los pensamientos de Dios después de él, la soberanía de las esferas, el argumento temporal y trascendental. Es necesario explicar sus definiciones dentro del pensamiento teosófico y, lo que es más importante, cómo se relacionan en la estructura de los sistemas teosóficos. Luego se puede analizar su uso posterior y su lugar estructural en las teologías del Seminario de Westminster. En este sentido, un subtexto a lo largo del extenso volumen de Friesen es que Vollenhoven rechazó regularmente los conceptos teosóficos de Dooyeweerd, eligiendo una alternativa no teosófica y a menudo más teológica. Por lo tanto, Vollenhoven y gran parte de la filosofía reformacional que le sigue no pueden incluirse en general en esta tradición teosófica, sino que sería necesario demostrar de manera independiente que ciertas ideas son teosóficas. El estudio de la teosofía por sí misma no es de interés aquí, pero su importancia se debe a su incorporación a las teologías presbiterianas posteriores.

Teósofos que Influyeron en el Neocalvinismo

Franz von Baader

Franz von Baader era católico romano, pero prefería la ortodoxia rusa, ya que el protestantismo le parecía "demasiado literal y racionalista" y el romanismo "demasiado rígido".[7] Baader fue nombrado profesor de filosofía y teología especulativa en la Universidad de Múnich en 1826, pero tuvo que dejar de dar clases de teología cuando en 1838 se prohibió a los laicos hablar de teología en público. Friesen divide el pensamiento de Baader en cinco temas.

[6] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 539-541.
[7] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 34, palabras de Friesen.

El tiempo

Baader dividió el tiempo en cuatro niveles. El más alto es el eterno, el reino increado del Ser y Devenir dinámico de Dios. A continuación está el tiempo creado, el supratemporal donde reside el yo o "corazón". El supratemporal fue creado para criaturas inteligentes como los ángeles y los hombres. El supratemporal también se llama "cielo creado", "eternidad creada" o "estado creado entre el tiempo y la eternidad". Gunning, Kuyper y Dooyeweerd siguieron a Baader en esto. El siguiente nivel es el tiempo terrenal o cósmico, o "tiempo de aparición". Este fue creado después de la primera caída (de los ángeles) como un reino neutral para los ángeles que aún no se habían decidido entre Dios y Lucifer, ya que el tiempo permite la capacidad de elegir. En esta área, la temporal, solo hay pasado y futuro, pero no presente. La unidad de experiencia del yo supratemporal se divide en aspectos o modalidades de experiencia. "Todo lo temporal, por lo tanto, no es completo o integral".[8] En la segunda caída, la caída del hombre, la humanidad cayó en este tiempo. En este tiempo la humanidad siente una atracción hacia la unidad supratemporal. Por último, está el infratemporal. Este es un tiempo falso, el reino de los demonios, donde sólo existe el pasado.

La naturaleza humana

El corazón central supratemporal se expresa en el cuerpo periférico, su naturaleza. Kuyper llamó a esto encarnación.[9] El hombre fue creado en la región supratemporal para ser mediador de Dios ante el mundo temporal y para mantener el acceso a lo supratemporal. La tarea del hombre era ayudar a redimir al mundo temporal caído y a los ángeles indecisos. Antes de la segunda caída el hombre podía ver claramente lo supratemporal, pero con la caída del hombre la naturaleza periférica fue desplazada a lo temporal, se volvió ciego a lo supratemporal y en su lugar vio el espíritu de lo terrenal. El hombre abarca ahora lo supratemporal, donde está el corazón, y lo temporal, donde está su naturaleza periférica. La encarnación de Cristo es para cumplir la tarea en la que el hombre fracasó, y ahora también para redimir al hombre. Al participar en Cristo, el hombre es elevado a su verdadero ser. La encarnación es necesaria, "pues como dijo Cristo, sólo el que vino del Cielo puede entrar en el Cielo".[10]

[8] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 37, palabras de Friesen.

[9] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 38.

[10] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 41. Esta idea se expresa en la enseñanza sobre

También la participación en Cristo restaura la oportunidad de la filiación divina.

En general, Friesen intenta proteger a los teósofos de la acusación de panteísmo. El artículo sobre Baader en la enciclopedia *Theodora* da un sesgo más panteísta. Después de relacionar el pensamiento de Baader con Eckhart, Paracelso y Boehme, dice que para Baader "Nuestra existencia depende del hecho de que somos conocidos por Dios.... Toda autoconciencia es al mismo tiempo conciencia de Dios; nuestro conocimiento nunca es mera *scientia*, es invariablemente con-*scienti*a –un conocimiento con, conciencia de, o participación en Dios.– Así pues, la filosofía de Baader es esencialmente una teosofía".[11] Se trata de una forma temprana de la idea de "pensar los pensamientos de Dios después de él".

El ser temporal del hombre se encuentra en un área de diversidad, por lo que las instituciones sociales sólo pueden encontrar un centro en el centro supratemporal. Baader explicó esto mediante la analogía de la relación orgánica de la cabeza y el cuerpo, con las diversas partes del cuerpo y sus funciones independientes subordinadas a la cabeza, que era como el centro supratemporal.[12] Baader subraya la importancia de las instituciones sociales: la familia, la tribu, el pueblo o la iglesia. Cada organización está sometida a sus propias leyes, y cada una es independiente de las demás.[13] De este modo apareció en la teosofía la idea de soberanía de la esfera.

Pensamiento autónomo

Baader se opuso al punto de partida de Descartes de "pienso, luego existo". Descartes debería haber dicho "soy pensamiento, luego pienso". El punto de partida de Descartes descuida "la coincidencia del conocerse a sí mismo con el saber-ser-conocido por el espíritu absoluto". Baader

la justificación de la Iglesia Protestante Reformada. Herman Hoeksema había negado el Pacto de Obras, y por lo tanto tuvo que negar que el cristiano es justificado por la imputación del mérito de Cristo en el cumplimiento del Pacto de Obras. Para mantener la doctrina de la justificación por la imputación de la justicia, dijo que era el mérito que Cristo ganó al bajar del cielo y encarnarse lo que se imputa en la justificación, y que sólo este mérito es proporcional a que el cristiano redimido sea elevado a un destino celestial. Véase la discusión en su *Reformed Dogmatics* (Reformed Free Pub. Association, 1973). Dooyeweerd también desarrolla esta idea, pero haciendo hincapié en sus ideas sobre el tiempo y la raíz religiosa (es decir, supratemporal). Friesen, pág. 439.

[11] "Franz Xaver von Baader", *Enciclopedia Británica*, 1911, https://theodora.com/encyclopedia/b/franz_xaver_von_baader.html

[12] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 40, 41.

[13] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 83.

asoció este error con las pruebas teístas que pretendían demostrar a Dios a partir de algo que no era Dios.[14] Para Baader "la autoconciencia finita no puede ser el principio fundador de la filosofía porque no se produce a sí misma. En su lugar, la conciencia finita reconoce que es co-pensada en el pensamiento de otra autoconciencia...."[15] El cogito de Descartes hace que lo que es ontológicamente previo sea "algo filosóficamente posterior o deducido". La cuestión, sin embargo, es por qué esto debería ser evidentemente malo.

La afirmación de Baader es que hacer algo epistémicamente previo de esta manera se convierte en una prioridad ontológica.

> Cuando toda certeza, y también la certeza de Dios, se deduce de la conciencia del yo, esto conduce a una elevación de la conciencia del yo humano y del conocimiento, lo que se traduce en el nofundamento del conocimiento y del hombre, porque el conocimiento del hombre, y su ser, están desprovistos de su genuino principio fundador y el hombre ya no encontrará un fundamento, ni de sí mismo ni de su conocimiento. Pero lo que la duda cartesiana como la autonomía absoluta del conocimiento en realidad quiere decir es nada menos que esto: que el hombre, como criatura hará su propio conocimiento y lo tendrá fundado en sí mismo, sin credito....
>
> El ser finito, el hombre, al fundar su certeza de ser y conocer en la conciencia del yo, intenta manifestarse como ser absoluto y hacerse un Dios autofundador.[16]

Para Baader, "la persona humana está siempre relacionada con Dios, consigo misma, con otras personas, con otras criaturas inteligentes y con la naturaleza".[17] Partir del yo aislado, como hace Descartes, es negar al "alguien más o alguien primario, a saber, Dios, ... *y no partir de esto es ya la negación de él*".[18]

Baader "considera una empresa audaz e inadmisible incluso intentar demostrar la existencia de Dios basándose en el yo humano..... El planteamiento racionalista reduce a Dios a un objeto de reflexión inte-

[14] Roland Pietsch, "Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A Brief Overview" *Sophia Perennis*, Vol. 2, No. 2, Primavera 2020, pág. 18. Son las palabras de Pietsch en las citas que siguen.

[15] Pietsch, Crítica, pág. 19, 20..

[16] Pietsch, Crítica, pág. 20.

[17] Joris Geldhof, "'Cogitor Ergo Sum': On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes" *Modern Theology* 21:2 Abril 2005, pág. 241.

[18] Franz von Baader, citado en Geldhof, Cogitor, pág. 241.

lectual, en lugar de considerarlo una figura de apoyo y redentora. Según Baader, a un nivel más profundo, ya existe una negación de Dios en los deseos o esfuerzos humanos por demostrar su existencia".[19]

> Frente al principio de la autonomía moderna, Baader propone un principio de autoridad. Puesto que la "autonomía", correctamente entendida, sólo puede atribuirse al único ser absoluto, a saber, Dios, es una ilusión pensar que las personas son las inventoras o las legisladoras últimas de la ley moral que obedecen.[20]

Baader asocia entonces la autonomía con la fuente de la moralidad. El pensamiento autónomo resulta ser, para Baader, un pensamiento que no reconoce que todo pensamiento participa del pensamiento de Dios. Pero si todo pensamiento participa del pensamiento de Dios, también participa el pensamiento autónomo, ¿y cómo es eso posible? Sería que Dios se confundiera con otra persona. De esta manera, a medida que el pensamiento de Baader se acerca al panteísmo, se vuelve incoherente.

Ciencia

Baader aplicó su modelo orgánico de unidad trascendente junto con la diferenciación en la encarnación temporal a la ciencia y a la comunidad intelectual.

Todo conocimiento, tanto práctico como teórico, tiene una raíz religiosa. La fe y el conocimiento deben mantenerse unidos en todos los campos. La primera tarea de la filosofía es encontrar las condiciones y limitaciones bajo las cuales es posible el conocimiento humano. Estas condiciones deben mostrar cómo es posible el ser pensante. Estas condiciones vienen dadas por la ley de Dios, a la que está sujeta la creación, es decir, las condiciones son cosmonómicas, y son el *a priori* del ser finito.

Hay una elección necesaria entre encontrar nuestro centro en Dios como unidad central, o encontrar nuestro centro en el yo. En este último caso, se rechaza la ley cosmonómica y el hombre busca convertirse en su propia ley, lo que Baader denomina autonomía. La alternativa a la autonomía, entonces, es mantener la fe y el conocimiento juntos y centrados en una unidad por encima de lo temporal. Baader piensa aquí en leyes estructurales y éticas, que deben ser descubiertas por la filosofía, no en las leyes morales de Dios reveladas en las Escrituras.[21]

[19] Geldhof, Cogetor, pág. 244.
[20] Geldhof, Cogetor, pág. 241.
[21] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 42, 43. Pietsch, Crítica, pág. 19.

Cosmovisión

Baader utilizó el término cosmovisión en un sentido místico de apertura del ser interior a Cristo. "Así, para Baader, una cosmovisión no es un conjunto de conceptos o axiomas o un sistema filosófico. Es cómo vemos y experimentamos realmente el mundo". Es un desplazamiento hacia la verdadera región del yo en lo supratemporal. Hay una forma intuitiva de ver, más allá de los sentidos, para experimentar a Dios, la libertad y la inmortalidad (que son los postulados trascendentales de Kant).[22]

Sin embargo, el redactor de las obras de Baader, Franz Hoffman, escribió una introducción en la que comparaba la cosmovisión de Baader con la de los filósofos alemanes desde Kant hasta Hegel, y Kuyper leyó esta obra.[23]

Daniël Chantepie de la Saussaye

Chantepie de la Saussaye fue el puente entre Baader y la teología reformada holandesa. Fundó la teología ética, que se centra en la experiencia del creyente. "Significa que la esencia de la verdad no puede captarse objetiva o racionalmente. El principio de la ética es el principio que se relaciona con el centro de la vida … en los seres humanos.... Las doctrinas no pueden anteponerse a la fe: la fe no es un acto intelectual. Nos encontramos con la verdad, y ésta trasciende todos nuestros conceptos y proposiciones". Herman Bavinck se opuso a la teología ética, y la contrapuso al enfoque de Kuyper, pero Friesen dice que al hacerlo Bavinck ignoró "aquellos pasajes de Kuyper en los que hace hincapié en nuestra experiencia espiritual y mística".[24]

De la Saussaye dijo que los reformadores no entendían la eternidad y que, por tanto, malinterpretaron la predestinación, los sacramentos y la inmanencia de Dios. Por el contrario, los veía en términos de eternidad entrando en el tiempo. Friesen comenta que Dooyeweerd comprendió "las implicaciones de esta idea del tiempo para la predestinación". Dooyeweerd difiere de la teología calvinista tradicional en que dice que no podemos interpretar la soberanía de Dios en términos de causalidad. .... Debemos entender la soberanía en un sentido central, en términos de la relación entre la raíz supratemporal de la creación y la expresión tem-

[22] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 46.
[23] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 43, 44.
[24] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 51.

poral y el despliegue desde esa raíz".[25] Esto, para Dooyeweerd, implicaba universalismo, es decir, nada se perderá.[26]

Al igual que Baader, de la Saussaye pensaba que la razón no debía separarse del corazón, y afirmaba que la verdadera ciencia requería una intuición procedente del corazón. La ciencia requiere un mundo de experiencia que dé una visión a través de la "contemplación intuitiva", que él relaciona con el texto de que quien contempla al Hijo tiene vida eterna.[27] Se opuso a la "razón abstracta", que es la razón "separada de las restantes facultades y presentada como gobernando todas las facultades". Esto es lo mismo que Baader llamaba autonomía, y también se corresponde con la crítica de Dooyeweerd al pensamiento autónomo.[28]

En general, los teósofos son hostiles a Descartes, ya que lo consideran la fuente del pensamiento dualista, pero de la Saussaye le reprocha que no distinga el pensamiento del yo pensante.

> Ch. de la Saussaye afirma que el *cogito ergo sum* de Descartes ha conducido a la identidad hegeliana del pensamiento y el ser, en la que se considera que Dios es el propio proceso de pensamiento. Esto conduce al panteísmo. En lugar de hacer hincapié en el *cogito*, el pensamiento, debemos hacer hincapié en el ser que piensa; la existencia del yo precede a todo pensamiento.... Esa idea proviene de Baader, y es repetida por Dooyeweed.[29]

Curiosamente, éste es el punto de vista de Descartes: debe haber un yo para que haya pensamiento. Descartes pasó a fundar el conocimiento en un análisis de este pensamiento. La insistencia de Saussaye en distinguir el yo del pensamiento, en lugar del punto de vista de Baader de participar en el pensamiento de Dios, protegía contra el panteísmo, mientras que al insistir en el yo en lugar del pensamiento como punto de partida se desmarcaba del método de Descartes. Este enfoque en Descartes, que es común en los teósofos muestran cómo veían el alejamiento del yo de su situación como un giro básico equivocado en la filosofía.

Los teósofos piden a la filosofía que investigue las condiciones y limitaciones de la experiencia para determinar qué la hace posible, como hemos visto. La diferencia no es si parten o no simplemente del yo, sino la insistencia de los teósofos en que el pensamiento debe tener una

[25] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 53.
[26] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 54.
[27] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 57.
[28] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 59.
[29] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 59.

unidad supratemporal con todas las demás experiencias o, como en el caso de Baader, una unidad con el pensamiento de Dios. Es la ubicación del yo pensante dentro del cosmos teosófico lo que es clave, ya que determina la relación del yo con todo lo demás. Pero si identifican ese centro supratemporal con Dios, tienden al panteísmo. Si aclaran la distinción, obtienen el dualismo que tanto les disgusta. De cualquier modo, como se trata de conclusiones a las que se llega por análisis de la experiencia, parece violar el rechazo de la razón autónoma, ya que el análisis debe preceder desde lo que es, para el pensamiento, el ser autónomo.

J. H. Gunning, Jr.

Gunning y de la Saussaye son citados por Kuyper como fuentes de su conocimiento de Baader.[30] Gunning y Kuyper vivían en La Haya y se conocían y carteaban. Gunning también publicó algunos artículos en el periódico de Kuyper *De Standaard*. Gunning introdujo varias ideas peculiares propias en la mezcla de enseñanzas teosóficas.

Mientras que es un lugar común entre los calvinistas actuales que Dios no compartirá su gloria, Gunning sostenía que el propósito de Dios al crear era dejar que otros seres compartieran su gloria, y abrir su naturaleza eterna en una autorrevelación en la naturaleza. Abordó el origen del mal en términos del desarrollo dinámico del potencial de Dios.

> El mal no debe buscarse fuera de Dios, ya que eso daría lugar a maniqueísmo o dualismo. Pero el mal tampoco se encuentra en Dios. La naturaleza de Dios sólo da la posibilidad del mal, y Dios supera eternamente cualquier tendencia de este tipo en Su naturaleza divina. Por tanto, el mal no era necesario; sólo se reveló en la caída de los ángeles.[31]

Esta noción básica de potencial es común entre los pensadores teosóficos. Consideraban a Dios dinámico y que desplegaba constantemente su naturaleza en su creación. En contraste con la idea tomista de Dios como pura actualidad, la teosofía considera que Dios realiza eternamente su potencial de nuevas formas y lo expresa a través de la creación. El hombre, como imagen de Dios, también lo hace, expresándose en el mundo temporal.

Gunning también enseñó la doble caída. Los capítulos 1 y 2 del Génesis describen dos creaciones diferentes, y hubo dos caídas distintas,

[30] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 65.
[31] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 67.

primero la de los ángeles y luego la de los hombres. El mundo temporal cayó junto con el hombre, y es tarea del hombre redimir el mundo temporal al participar en Cristo. Cristo en su encarnación era una expresión de Dios, y tuvo que luchar contra el mal y se espiritualizaba continuamente. En su estado actual, el hombre, especialmente el genio, está influido tanto por el mundo superior de Dios como por el mundo inferior de Satanás.[32]

La divinidad en la humanidad de Cristo no era ya desde el principio un hecho realizado, sino que tenía que ser adquirida en la vida humana real por voluntad de Cristo. En la cruz y mediante su resurrección, Cristo restauró el gobierno del espíritu sobre la carne, y restauró la naturaleza caída como órgano para el espíritu del hombre.[33]

Gunning se refería a una idea de la cosmovisión cristiana. Friesen tiene poco que decir al respecto. Sólo que Gunning dijo que estaba "determinada por nuestra dirección espiritual" y, en relación con Spinoza, se refirió a una cosmovisión con presupuestos ocultos.[34]

Abraham Kuyper

Friesen no está de acuerdo con la opinión generalizada sobre Kuyper: "Muchos neocalvinistas consideran que Kuyper sigue la tradición del político antirrevolucionario Guillaume Groen van Prinsterer, que en 1861 se inspiró en Calvino".

> Y, sin embargo, las ideas de Kuyper que influyeron en Dooyeweerd no tienen su origen en Groen van Prinsterer ni siquiera en Calvino, sino en Baader. Las ideas de Kuyper sobre la antítesis religiosa, el organicismo social, la soberanía de la esfera, la centralidad del corazón y su oposición al dogma de la autonomía del pensamiento teórico son todas ideas que se encuentran por primera vez en Baader.[35]

Siguen varias páginas en las que documenta la admiración de Kuyper por Baader y la defensa de sus ideas, especialmente como preventivo del modernismo, que Kuyper parece considerar esencialmente una visión materialista de la realidad. Cuando Kuyper reconoce un peligro potencial en estas ideas no es por su teosofía, sino "en la dirección de

[32] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 69.
[33] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 70.
[34] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 71.
[35] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 75.

Roma".[36] Kuyper también adoptó la idea de Baader, defendida por Gunning, de una Universidad Libre, aunque con la diferencia de que la Universidad de Kuyper sólo era libre con respecto al control estatal, no al control eclesiástico.

En 1878, sin embargo, Kuyper estaba en desacuerdo con Gunning sobre el punto de vista de las Escrituras en la teología ética, en particular las afirmaciones de que "las narraciones del nacimiento de Cristo no necesitan ser tomadas literalmente, sino que más bien deben ser consideradas como mitos o expresiones legendarias".[37]

> Curiosamente, el propio Kuyper cuestionó algunas de las narraciones del nacimiento, reconociendo que no pueden armonizarse. Pero a diferencia de la teología de Kuyper, que se basaba en una lectura más literal de las Escrituras, la teología de Gunning se basaba en las experiencias personales del cristiano regenerado.[38]

Soberanía de esfera

Kuyper abordó el tema de la soberanía de esfera en su conferencia de apertura de la Universidad Libre. Aquí hace referencia a la idea de Groen van Prinsterer de "soberanía en su propia esfera".[39] Friesen se desvía en este punto hacia una breve historia de la soberanía de esfera. Dice que "la idea de soberanía de esfera fue utilizada anteriormente por J.I. Doedes, un asociado de Chantepie de la Saussaye, que estaba influido por Baader. Groen era consciente de ello e incluso poseía algunos libros de Baader".[40] Sin embargo, afirma que Groen malinterpretó la idea y que, bajo la influencia del jurista Julius Stahl, el Estado era para Groen el "dueño de la esfera de sus propias leyes", y que, tanto para Groen como para Stahl, la soberanía de esfera tenía que ver con la descentralización del poder estatal. Citando a Harry van Dyke, menciona la creencia de Groen en "estructuras medio-independientes de autoridad en la sociedad" que en la lista de van Dyke incluían "ayuntamientos y asambleas provinciales, estados del reino, tribunales, prensa, familias, universidades, gremios y otras corporaciones", y "como un cuerpo totalmente igual al estado: la iglesia".[41] Friesen señala la crítica de Dooyeweerd a Groen por no ver la

[36] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 77.
[37] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 79.
[38] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 80.
[39] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 80.
[40] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 80.
[41] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 81.

soberanía de esfera como "dada en la creación misma". "En cambio, el punto de vista de Groen es que la autoridad había sido delegada a otros cuerpos por el estado en un proceso de desarrollo histórico y cultural".[42] Inmediatamente también señala que Dooyeweerd fue "agudamente crítico" con la metodología de Groen de encontrar "principios eternos" de las Escrituras y con Stahl por usar los Diez Mandamientos como base de la ley. Los neocalvinistas, continúa Friesen, también confunden con frecuencia la soberanía de la esfera con la práctica holandesa de la "pilarización" o de un pluralismo limitado en la distribución de los fondos estatales.

Es comprensible que Groen se interesara por Baader, ya que Baader era conocido como un filósofo antirrevolucionario, aunque dentro del contexto católico romano. Como líder del movimiento en los Países Bajos que se autodenominaba antirrevolucionario, Groen querría saber cómo Baader defendía su postura. Sin embargo, la propia postura de Groen se basaba en una crítica histórica y política de la Revolución Francesa. La diferencia que Friesen señala entre Groen, y Baader antes de él, así como con otros, como Dooyeweerd, después de él, es que la idea de Groen de la soberanía de las esferas no se basaba en principios fundamentales de la existencia, como la creación, o en la forma en que la existencia temporal divergía de alguna fuente trascendente. Para Groen, surgía del proceso histórico en forma de derechos políticos adquiridos.

> Groen hizo hincapié en los derechos de los ciudadanos, que habían sido duramente conquistados, como mecanismos de defensa contra la tiranía gubernamental. Para Groen, esos "derechos", una vez que habían sido arrebatados al gobierno, eran inviolables. Groen hizo hincapié en la posesión de derechos ya adquiridos. Nunca enunció los principios más básicos sobre cómo se habían adquirido o se iban a adquirir esos derechos. Esos derechos eran flores hermosas e intocables en la madurez, pero para Groen no había habido germinación, brote o crecimiento legítimos. Sobre estos procesos previos hay para Groen una nube oscura de sospecha de maldad, es decir, una rebelión contra los "poderes fácticos" que son "ordenados por Dios".[43]

Este análisis de la teoría antirrevolucionaria, realizado por Frederick Nymeyer, señala la base contractual y construida de la soberanía de las esferas de Groen. El problema con los movimientos revolucionarios

[42] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 81.

[43] Frederick Nymeyer, "Wherein Tallyrand was Greater Than Groen van Prinsterer", *Progressive Calvinism*, Vol. I, No. 11, November 1955, pág. 307.

es que fueron re-inicios históricos que eliminaron los acuerdos contractuales existentes en el gobierno y con ellos todas las "soberanías de las esferas" basadas en los derechos adquiridos en estos acuerdos contractuales históricos. Pero como estos derechos se basaban en rebeliones contra los poderes ordenados por Dios, eran las flores del mal, por más hermosas que se volvieran. Este es el significado de la distinción que Friesen señala entre las ideas antirrevolucionarias y teosóficas de la soberanía de las esferas, que muestra que son ideas completamente diferentes.

Continuando con el propio Calvino, Friesen añade

> La idea de la soberanía de esfera tampoco puede basarse en Calvino. Anthony Tol lo intenta; dice que la teología de Calvino incluía la idea de que el reino de Dios se extiende a todos los ámbitos de nuestra vida. Pero esa idea en sí misma no implica necesariamente que cada esfera sea soberana. No da lugar a la idea de soberanía de la esfera ni siquiera en un sentido social, sino sólo a un rechazo de la huida espiritualista del mundo.[44]

La segunda base de Kuyper para la soberanía de la esfera es la idea de Baader del organicismo, donde, al igual que los miembros del cuerpo que sólo se relacionan entre sí a través de la cabeza, las diferentes instituciones sociales encuentran su unidad en el centro supratemporal. Kuyper aplicó la idea de soberanía de esfera a la sociedad, con esferas para las instituciones del estado, la iglesia y la familia. Al disertar sobre un tema en particular, era propenso a añadir a esto, hablando de la esfera de la educación, o de la academia. Frederick Nymeyer encuentra estas esferas en Kuyper: la familia, la Iglesia, la ciencia y el arte, la vida económica, todas las organizaciones sociales y el estado.[45] Pero Friesen dice que, a diferencia de Baader y más tarde Dooyeweerd, Kuyper no desarrolló las esferas como modalidades, es decir, como esferas cosmonómicas propias de cada ciencia o área de experiencia temporal.[46]

El pensamiento de Kuyper sobre la soberanía de la esfera era muy distinto del de Bavinck, que incorporó el concepto a una idea reformada tradicional de los aspectos de la vida.[47] El enfoque tradicional, en Cal-

[44] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 82.

[45] Ver, por ejemplo, *Progressive Calvinism*, Vol. II, No 2. Febrero, 1956, pág. 52. Febrero, 1956, pág. 52.

[46] Friesen, *Neo-Calvinism,* pág. 84.

[47] Herman Bavinck, "El reino de Dios, el sumo bien", traducido por Nelson D. Klooseterman, *The Bavinck Review* 2 (2011) pág. 156.

vino, en el Catecismo de Heidelberg (Domingo 39, 104) y en Herman Bavinck derivaba la obligación de obedecer las reglas del estado del mandato de honrar a los padres, en lugar de partir del estado como una esfera soberana distinta y co-igual.

La razón de esta evolución es que, entre los Diez Mandamientos, hay un mandamiento de honrar a los padres, pero no un mandato de honrar u obedecer al Estado. Así, Calvino, el Catecismo y, en última instancia, Bavinck razonaron que la autoridad del Estado estaba implícita de alguna manera en la autoridad de la familia. Cuando Bavinck llegó a desarrollar la idea de "esferas", tuvo que hacer que la esfera familiar diera origen a la del Estado.

Para el crítico de Kuyper, Frederick Nymeyer, esto era absurdo. El Estado no es nuestro padre. No lo consideramos así, ni él nos considera sus hijos, sino que opera sobre una base completamente diferente. Para Nymeyer, la autoridad del Estado no se basaba en ninguna soberanía de esfera, sino en la ley de Dios, tomada en su conjunto. El Estado tenía autoridad para ordenar lo que estaba en la ley, y su autoridad no iba más allá de lo que ordena la ley de Dios. El Estado no tenía poder para añadir más obligaciones. Por lo tanto, no era necesario un mandato específico de obedecer al Estado.

Kuyper no siguió ni la visión reformada tradicional ni una visión basada en la ley como la de Nymeyer. Tampoco abogó por una soberanía de esferas arraigada en la creación (es decir, la formación de las modalidades), como lo hizo más tarde Dooyeweerd. Para Kuyper, el Estado era una institución de gracia común y, para su establecimiento, tenía su propio pacto, el Pacto Común (el de Noé). Esto significaba que el Estado no tenía mandamientos bíblicos, ya que la ley es parte del pacto mosaico que está en la línea redentora de pactos, y no es un pacto común. Esto hace que la aplicación política de la ley bíblica sea problemática.

La naturaleza de la caída

Abraham Kuyper había adoptado algunos aspectos del modelo de la creación cósmica de teósofos anteriores, mientras que otros le parecían atractivos pero suspendió su juicio sobre ellos. Entre ellos está la teoría de la doble creación. Kuyper planteó la idea, pero dijo que no podía demostrarse. Para Kuyper se trataba de la cuestión de si hubo una creación antes de la condición "desordenada y vacía" de la tierra al principio

del Génesis, una creación que había sido destruida.[48] Esta idea es diferente de la idea teosófica más común de que una segunda creación fue una respuesta a la caída del mundo angélico bajo la rebelión de Lucifer, y que la creación posterior fue una misión en este mundo, con la región temporal desarrollada para este propósito. Por ejemplo, Baader pensaba que el tiempo fue creado para los ángeles, y que el hombre cayó en el tiempo en la Caída.[49] Dooyeweerd tiene su propia teoría de las dos creaciones.

La posibilidad que planteó Kuyper es, en parte, la teoría de la brecha, muy aceptada en aquella época. Se trata de la idea de que una creación anterior, responsable de la existencia de estratos geológicos y fósiles, había sido arruinada por Satanás, y entonces Dios volvió a empezar con una nueva creación sobre la anterior. La antigua creación se mete entonces en el texto del Génesis, donde podría interpolarse alguna "laguna" en el relato de la creación del Génesis. Este tipo de pensamiento era muy popular entre los fundamentalistas en Estados Unidos, como alternativa a la interpretación de la "edad-día", para modificar la lectura del Génesis y acomodarla a la ciencia. Estas ideas coinciden con los continuos esfuerzos por superponer lecturas extravagantes al texto para dar cabida a diversas teorías de la demonología, la prehistoria o la ciencia de la creación. La teoría de la brecha no es la única explicación que ofreció para la geología, ya que en su libro *La Gracia Común* relacionó los fenómenos geológicos con una época de agitación continua desde la Caída hasta el Diluvio, que fue la fase culminante de esta destrucción.

Todo esto debe distinguirse para nuestro propósito de la superposición de una cosmología teosófica sobre el texto, también mencionada por Kuyper. La parte de esta teoría teosófica de la que Kuyper dudaba era la visión de Baader de la doble creación y la doble caída.[50] El núcleo de la atracción de la teosofía para Kuyper estaba en su visión del yo. Friesen cita un pasaje de las *Conferencias sobre el Calvinismo*, en el que Kuyper habla de la unidad raíz del yo, "ese punto de nuestra conciencia en el que nuestra vida es todavía indivisa y se halla comprendida en su unidad.... El punto, por supuesto, se halla en la antítesis entre todo lo que es finito en nuestra vida humana y en lo infinito que se halla más allá de ella. Sólo aquí encontramos la fuente común de la que brotan y se separan las dife-

[48] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 85.
[49] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 37.
[50] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 85.

rentes corrientes de nuestra vida humana".[51] Dooyeweerd decía a sus alumnos que memorizaran este pasaje. Friesen añade: "Fue la base de la antropología filosófica de Dooyeweerd. Su idea del centro indiviso del corazón no se encuentra en Calvino, sino que proviene de Baader".[52] Kuyper pensaba que la Escritura señalaba un origen por encima del dualismo de materia y espíritu del que ambos divergían.[53] Como resultado, Kuyper estaba dispuesto a aceptar la idea del corazón supratemporal.

De esta idea del corazón supratemporal se desprende implícitamente la aceptación de la distinción entre lo cósmico supratemporal y lo temporal. Ambos estaban antes unidos, pero con la Caída se separaron, ya que la tierra se separó de lo supratemporal. Esto supuso un alejamiento de la belleza y el descubrimiento de lo infernal. Esta caída inició el funcionamiento del principio de antítesis.[54]

Kuyper planteó la cuestión de una doble caída, en su caso viendo la referencia del Génesis 1 al mundo desordenado y vacío como posiblemente debida a una destrucción previa de la creación, pero dice que no se puede probar. Sí dice que con la caída del hombre, la tierra se hundió por debajo del nivel que había tenido y que lo demoníaco empezó a revelarse como poderes. Friesen asocia esto con la idea de Baader de que lo temporal está intercalado entre lo supratemporal y lo demoníaco infratemporal.[55]

Kuyper decía que había un cielo creado más real que el mundo temporal.[56] O podría llamar al temporal el mundo real, pero una creación inferior.[57]

> Por tanto, un cielo creado, que tiene su orden y sus límites, su existencia, su naturaleza y su ser, su propia administración y modo de ser, igual que la tierra, y que no tiene nada en común con el firmamento, que sólo llegó a existir en el segundo día, ni con los cielos estrellados que Dios llamó a la existencia en el cuarto día.[58]

Para Kuyper, en la Ascensión hubo una forma de unión del cielo

[51] Kuyper, citado en Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 90.

[52] Friesen, *Neo-Calvinism*. pág. 90.

[53] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 77.

[54] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 85.

[55] Friesen, Neo-Calvinism, págs. 85, 86. Estos puntos de vista se exponen con más detalle en J. Glenn Friesen, "The Mystical Dooyeweerd Once Again: Kuyper's Use of Franz von Baader", *Ars Disputandi*, Vol. 3 (2003) sin numeración de páginas.

[56] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 181.

[57] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 93.

[58] Citado de Kuyper, *Meditaciones de Pentecostés*, pág. 18, Friesen, págs. 92, 93.

creado y nuestra propia experiencia. "Por medio de la ascensión de Jesús, la tierra y el cielo se hacen uno en la visión más profunda de tu alma".[59] Esta comprensión no era posible con la razón humana, sino que requería derribar los muros de la razón.[60] Para Kuyper se trataba de un secreto místico que sólo conocían los que entraban en él, y por eso Jesús hablaba a las multitudes en parábolas.

Cristo, sin embargo, revela nuestra verdadera naturaleza y, por tanto, en nuestra naturaleza humana podemos realizar todos los milagros que Cristo realizó. En este sentido, la antropología de Kuyper parece similar a la teosofía de Watchman Nee expuesta en *El poder latente del alma*.[61]

Pensamiento autónomo

Kuyper aprobaba la oposición de Baader a Kant, a quien Baader consideraba que afirmaba la espontaneidad y la autonomía como si el hombre tuviera razón en sí mismo.[62] Pero Friesen reprocha a Kuyper que no se diera cuenta de "¡que su defensa de la teología dogmática tradicional depende de la misma autonomía del pensamiento a la que quiere oponerse! Pues eleva la función del pensamiento racional por encima del resto de nuestras funciones en la vida".[63]

Kuyper quería basar la teología en las verdades reveladas de la Escritura, verdades que nos proporcionan principios por los que luego vivimos. Esto nos dará certeza de doctrinas y certeza en cómo vivir.

Dooyeweerd criticó más tarde este tipo de teología como racionalista. Depende de una elevación de lo racional por encima de otras funciones. Dooyeweerd negó específicamente que la exégesis teológica pueda proporcionarnos la base para comprender la creación, la caída, la redención o incluso la encarnación de Cristo.[64]

Dooyeweerd utiliza "autonomía" en dos sentidos:

> Establecer la propia ley en contraposición a estar sujeto a la ley de Dios...
>
> Un significado aún más básico de 'autonomía' es la idea de que nues-

[59] Citado de Abraham Kuyper, *Dagen van Goede Boodschap*, Vol. III, *Op den Pinksterdag* (Amsterdam: J. A. Wormser, 1988), Friesen, pág. 5.

[60] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 93.

[61] *The Latent Power of the Soul* (Christian Fellowship Publishers, 1980).

[62] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 87.

[63] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 88.

[64] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 88, 89.

> tro pensamiento racional puede separarse del resto de nuestras funciones, o que puede ser autosuficiente, autónomo de esas otras funciones o elevado por encima de ellas. Nuestro pensamiento racional se basa en la modalidad de la lógica, pero la lógica es sólo una de nuestras modalidades de conciencia.[65]

Kuyper estaba atrapado entre la visión de la razón y el conocimiento de la teosofía, porque aceptaba su unidad y origen supratemporales, y la del calvinismo ortodoxo, porque aceptaba una teología de doctrinas derivadas exegéticamente y organizadas lógicamente.

Cosmovisión

Kuyper utiliza el término cosmovisión y se remite al uso que hace de él James Orr. Pero Kuyper también conocía el uso que Franz Hoffman hacía del término para describir la filosofía de Baader. El uso que hace Kuyper en las Conferencias Stone parece bastante distinto de la idea de Baader de una visión del mundo desde una posición centrada en lo supratemporal, y en realidad procede de Orr.

Antítesis

Friesen señala que tanto Baader como Kuyper utilizaron la idea de antítesis religiosa, pero para Baader era entre un yo basado en la unidad supratemporal y un yo que no lo estaba. Friesen no explica qué significaba la antítesis para Kuyper. Otros han afirmado que para Kuyper significaba una división entre un pueblo orientado hacia Dios y un pueblo en rebelión contra Dios, sin embargo esta distinción entre las personas era también de dos tipos de conciencia que exhibían, y por lo tanto de su orientación a través de todos los asuntos de sus vidas, incluyendo las búsquedas teóricas.

Las ideas de existencia supratemporal y temporal recibieron una explicación mucho más sistemática y estructurada en la filosofía de Dooyeweerd. Pero, al mismo tiempo, estaba menos interesado en una interpretación cosmológica del Génesis, en términos de mundos celestiales y primitivos, su unidad primitiva y su separación.

Para Kuyper, además de este modelo cósmico, los principios cósmicos también tenían un papel. Estos son la gracia común y la antítesis. En

[65] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 163.

relación con la idea de Kuyper de la cosmología de la Caída, señaló que la antítesis opera como un principio cósmico.

> Donde sólo existe el retroceso de la belleza anterior, tenemos el comienzo de la fealdad. Pero tan pronto como un principio antitético comienza a actuar activamente, surge la anticipación esporádica de lo infernal y lo horrible; esto realmente encuentra su propia región en las cosas que están bajo la tierra, la *kata chthonia*.[66]

La antítesis es un principio de separación, en el que se descubre la oposición a Dios y a sus propósitos. Esto conduce a un aspecto moral en el que se pide la separación y la condena del mal. También existe un principio de equilibrio, la gracia común. La gracia común se presenta a menudo como una idea de preservación o de inhibición, de no dejar que las cosas vayan mal hasta donde su naturaleza interior las llevaría. Pero es mucho más que eso, ya que en el kuperianismo se entiende como avanzar y realizar los potenciales de la naturaleza. Frederick Nymeyer observó que el patrón regular de Kuyper eran "errores gemelos que aproximadamente se compensan entre sí".[67] Los principios gemelos de la gracia común y la antítesis operan como principios cómicos, y por lo tanto tienden a ser vistos como impersonales en la forma de su impacto real, pero también son principios explicativos. Como explicativo, la gracia común explica por qué las cosas no resultan como los otros principios dicen que deberían resultar. Así, la sociedad avanza, la ciencia tiene éxito y, en general, las personas cooperan entre sí a pesar de la maldición de la naturaleza y de la depravación total del hombre. Pero es en la epistemología donde la gracia común sirve especialmente de explicación, ya que el hombre tiene todo tipo de conocimientos que se supone que sus presuposiciones no le permiten tener, y no sólo eso, sino que es capaz de ponerlos en práctica. La gracia común está hecha para explicar cualquier cosa y todo, y por tanto es ilimitada. Tal principio ilimitado, sólo porque puede explicarlo todo, no explica nada, ya que un resultado diferente también sería explicado por la gracia común.

Del mismo modo, se recurre a la antítesis siempre que se necesita una limitación de la gracia común. Debido a la antítesis no podemos basar la filosofía en ninguna noción común. Incluso cuando el creyente y el incrédulo están de acuerdo, no se puede deducir nada de ello. En

[66] Abraham Kuyper, *Het Calvinisme en de Kunst* (Amsterdam: J. A. Wormser) Citado en Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 85.

[67] Frederick Nymeyer, "Debemos obedecer a Dios antes que a los hombres", *Progressive Calvinism*, Vol. I, No. 9, Septiembre de 1955. pág. 265.

política, la gracia común y la antítesis se pueden contraponer en cualquier punto en el que una coalición necesite ser justificada o prohibida.[68]

Gracia común y los pactos

El propio Kuyper relaciona su teología de la gracia común con el fracaso del desarrollo de la teología reformada después de 1650.

> Después del primer florecimiento de la vida reformada, no surgió ningún talento original en el campo doctrinal. La corriente de pensamiento reformado que antaño fluía con tanta frescura por las llanuras del pensamiento religioso se secó. Lo que había comenzado antes con amplitud y vastedad se marchitó hasta convertirse en una investigación estrecha y verdaderamente bizantina, el tipo de inspección que carece incluso de la resistencia necesaria para volver a la raíz de la idea reformada. Con su estrechez, la gente simplemente estaba repitiendo su trillada polémica contra el arminianismo, sin apenas notar ninguno de los nuevos desafíos que habían surgido. De esta manera se perdió la conexión con el pasado y la gente quedó aislada del carácter distintivo de su propio tiempo.[69]

Pero, según Kuyper, en su época se han hecho nuevas investigaciones sobre los orígenes del pensamiento reformado y uno de los descubrimientos ha sido la gracia común. Afirma que se trata de "una idea deducida directamente de la soberanía del Señor, una doctrina que es y sigue siendo la convicción fundamental de todo el pueblo reformado".

Kuyper encuadró la gracia común en un esquema de varios tipos de gracia. Había una distinción entre la gracia salvadora y la gracia preservadora. Esta gracia salvadora era de dos tipos. Primero, está la gracia particular o individual. Esta es la gracia que generalmente se destaca bajo ese nombre en la mayor parte de la teología cristiana, pero el énfasis reformado es que es particular, que se extiende solo a aquellos individuos que son elegidos, en lugar de una oferta general que se vuelve individual a través de su aceptación por los individuos.

El siguiente tipo de gracia es la gracia del pacto o de la iglesia. "El individuo también es parte de una comunidad, miembro de un cuerpo,

[68] Leigh muestra cómo Van Til se tambaleaba hacia adelante y hacia atrás en esto, dependiendo de los puntos que quería anotar. David R. Leigh, *How to Defen the Faith: The Methods of Francis A. Schaeffer & Cornelius Van Til* (Leighist & Grateful Pressless Press, 2012). Capítulo VI.

[69] Abraham Kuyper, *Common Grace: God's Gifts for a Fallen World* (Bellingham, Wash.: Lexham Press, 2016) pág. xxxvi.

participante de una identidad grupal, encerrado dentro de un organismo. La doctrina del pacto enfatiza y hace justicia a esta verdad".[70] En vista de esto se encuentra uno de los hábitos mentales de Kuyper. Inventa categorías para resolver problemas teológicos y luego las vuelve a leer en la Biblia. Tiene una solución para el por qué la membresía en la iglesia institucional tiene un estatus espiritual y por qué los sacramentos (el bautismo) se administran de acuerdo con este estatus a los infantes, quienes no pueden hacer profesión de fe. Al hacerlo, separa la elección individual y la salvación del pacto, que ahora pertenece a la iglesia visible y corporativa.

La gracia preservadora tiene un solo tipo, que es la gracia común o general. Esta gracia corresponde a la categoría de los seres humanos, a "nuestra participación en la vida de familia, de patria o del mundo". Como principio cósmico general, la gracia común carecía del apoyo teológico que necesitaba para funcionar como principio de la teología reformada, por lo que necesitaba un fundamento teológico que le proporcionara un pasaporte para el pensamiento reformado. Este era, en primer lugar, el nombre de "gracia". Kuyper intentó fundamentar la gracia común de dos maneras, que tampoco eran compatibles.

El primero fue basar los tres tipos de gracia en la Trinidad. La gracia particular está relacionada con el Espíritu Santo, la santificación y "el aspecto poderosamente personal en el trato de Dios con su hijo". La gracia del pacto está relacionada con el Hijo, con la redención y "el pacto de gracia, de la Cabeza y el cuerpo". El tercer tipo está relacionado con "Dios el Padre y nuestra creación… nuestra interconexión como seres humanos en la vida de nuestra raza humana".[71] Kuyper habla de esto como "tres emanaciones de la gracia de Dios".[72] Esta especie de extrapolación especulativa del ser interior de Dios a la teología continuó en el neocalvinismo y también fue una costumbre de Cornelius Van Til.

Aunque la idea de emanación sugiere una especie de gasolina divina que se empapó y energizó todo, el nombre "gracia" significaba que, aunque común, operaba en sincronía con el programa de redención de Dios. También el nombre implicaba una especie de favor de Dios hacia los receptores de esta gracia. Así, mientras que el nombre gracia le dio a la gracia común un lugar dentro de los sistemas teológicos, también se involucró con otros conceptos teológicos y creó un conflicto con ellos. El

[70] Kuyper, *Common Grace*, pág. 2.
[71] Kuyper, *Common Grace*, págs. 3-5.
[72] Kuyper, *Common Grace*, pág. 4.

propio Kuyper admite que "en sí misma, la gracia general no lleva ninguna semilla salvadora y, por lo tanto, es de una naturaleza completamente diferente de la gracia particular o la gracia del pacto".[73] Esta diferencia no está sólo en el área de su aplicación o en sus efectos, sino en los principios según los cuales opera.

Así, Kuyper también vio la necesidad de dar una base a la gracia común de otra manera dentro del sistema de pactos que proveen la estructura para la comprensión reformada de la historia sagrada en términos de sus principios teológicos. Para esto, Kuyper desarrolló la idea del pacto de la gracia común, seleccionando el pacto con Noé para este propósito. Aquí vuelve a traer su tema de la degeneración del pensamiento reformado después de 1650. Es por esta razón que la comprensión del pacto con Noé no se había desarrollado. "Naturalmente, cuando la gente fue a registrar la calidad espiritual del pacto con Noé, encontraron tan poco en él que fuera salvador que pronto lo dejaron de lado. Si hubieran reconocido que el pacto con Noé no es redentor … no habrían cometido el error de ponerlo a la par con los otros pactos".[74] En este punto, Kuyper se entrega a otro de sus malos hábitos, que es decir que los que no concuerdan con el son estúpidos.

> Cualquiera que pase por alto estas palabras no será posiblemente competente para discernir las implicaciones de esta serie de artículos y poder evaluar su verdad.[75]

Kuyper sitúa el diluvio en un proceso continuo de trastornos y desastres que comenzó con la maldición que Dios pronunció en el Edén. El diluvio fue la fase culminante. De manera similar, la gracia común también tuvo su comienzo en la caída, pero ahora ha recibido su forma definitiva, aunque no del todo final.

> Hasta el tiempo de Noé, todo se movía de un lado a otro en una continua agitación y estaba sujeto al cambio. La maldición continuaba su operación airada. Pero con Noé esa turbulencia se transformó en reposo por un acto omnipotente de la misericordia del Señor.
>
> Por eso es necesario remontarse a Noé para conocer la condición de nuestra vida humana en todos sus aspectos. Allí, en el altar de Noé, erigido después del diluvio y santificado por la sangre del sacrificio, se encuentra el poderoso, majestuoso y predominante punto de par-

[73] Kuyper, *Common Grace*, pág. 6.
[74] Kuyper, *Common Grace*, pág. 38.
[75] Kuyper, *Common Grace*, pág. 38.

> tida de toda la historia del desarrollo de nuestra vida humana. Por medio de ese punto de partida con Noé, la gracia común, que comenzó en el paraíso, adquirió su forma más definida.[76]

En la Biblia (Génesis 4) encontramos más bien lo contrario, con la formación de la cultura ocurriendo antes del diluvio y en ese entonces en la línea de Caín: Enoc, el constructor de una ciudad, Jabal, el primer pastor, Jubal, el creador de la música, y Tubal-caín, la metalurgia. También vemos en el relato de Lamec, como representante de la séptima generación, la formación del despotismo extralegal. Este último tema regresa en el capítulo 6 con el relato del surgimiento de hombres poderosos, que muestran los mismos rasgos que los reyes de las ciudades-estado posteriores de Mesopotamia.

Kuyper afirma que el diluvio fue necesario debido a la maldad del hombre. Siendo así, si el hombre sigue siendo malo, ¿por qué no debería repetirse constantemente el diluvio? Es porque Dios eligió otro camino.

> La condición de la vida en la tierra nunca más será violentamente perturbada. Pero mediante el aumento de la gracia común, el pecado será refrenado con freno y rienda… [E]l poder restrictivo que procede de la gracia común contra el pecado, ha aumentado por parte de Dios después del diluvio.[77]

> El derecho a hablar de gracia en el sentido literal de la palabra, cuando se trata de la gracia común, aparece por primera vez con el diluvio. Esa gracia, en efecto, estuvo en vigor también después de la caída en el paraíso, pero permaneció oculta.[78]

El pacto con Noé no sólo representa una ampliación importante de la operación de la gracia común, sino que Dios continúa variándola a partir de entonces. Así es como Kuyper interpreta el primer capítulo de Romanos donde Dios entrega a los hombres a una mente degradada. Es una retirada o disminución de la gracia común que tiene lugar como un desarrollo histórico cultural.[79] Debido a que este mismo patrón y características culturales no se encuentran en todas las naciones, sino que varían considerablemente, Kuyper también introduce un concepto de la variabilidad de la gracia común en cuanto a tipo y áreas de impacto.

> Hay una gracia común que se manifiesta en el orden y la ley; hay una

[76] Kuyper, *Common Grace*, pág. 18.
[77] Kuyper, *Common Grace*, pág. 26.
[78] Kuyper, *Common Grace*, pág. 342.
[79] Kuyper, *Common Grace*, págs. 292, 293.

> gracia común que se manifiesta en la prosperidad y la opulencia; hay una gracia común que se hace visible en el sano desarrollo de la fuerza y el coraje heroico de una nación; hay una gracia común que brilla en el desarrollo de la ciencia y el arte; hay una gracia común que enriquece a una nación mediante la inventiva en la empresa y el comercio; hay una gracia común que fortalece la vida doméstica y moral; y, finalmente, hay una gracia común que protege la vida religiosa contra la degeneración excesiva.[80]

Dios varía el volumen de los diferentes tipos de gracia común de nación en nación y en diferentes cantidades y en un orden diferente. Nótese que su retirada histórica y culturalmente variable de la gracia común es una interpretación diferente de Romanos 1 al tratamiento epistemológico individual que más tarde se hizo popular en la apologética neocalvinista, especialmente en Van Til y Francis Schaeffer, donde se suponía que la apologética exponía una doble moral interna por la cual el individuo se rebelaba contra su propio mejor conocimiento.[81]

El pacto con Noé no fue redentor, por lo que su vigencia no fue reemplazada por los pactos redentores posteriores.

> Ese contenido del pacto con Noé se sitúa enteramente en el ámbito de la vida natural, contempla bienes temporales y no eternos, y se aplica tanto a los incrédulos como a los que temen a Dios.[82]

Kuyper incluso sostiene que las aguas del diluvio simbolizaban la gracia común, en el sentido de que "ofrecen resistencia bajo nuestros brazos para ayudarnos a mantenernos a flote".[83] Sin embargo, en este mismo contexto, Kuyper tiene que reconocer que 1 Pedro 3:20-21 conecta las aguas del diluvio con el bautismo, y por lo tanto fue una demostración de la salvación del otro tipo de gracia.

[80] Kuyper, *Common Grace*, pág. 297, 298. Gary North, al desarrollar su interpretación teonómica de la cultura, se apartó de Kuyper en este punto y atribuyó la variación del éxito de los diversos aspectos de la cultura a su adhesión a los aspectos relacionados de la ley divina. Este principio teonómico de la cultura fue establecido una generación antes por Frederick Nymeyer en sus artículos en *Progressive Calvinism*.

[81] Por ejemplo, Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel,* segunda edición, edt. K. Scott Oliphint (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1972, 2015), pág. 248.

[82] Kuyper, *Common Grace*, pág. 28. Para una crítica vea, Ronald I. Cammenga, "The Covenant with Noah: Common Grace or Cosmic Grace?, *Protestant Reformed Theological Journal, págs. 2-25.*

[83] Kuyper, *Common Grace*, pág. 341.

Es importante considerar lo que Kuyper intenta dejar fuera de su relato del diluvio. Génesis describe el diluvio en el lenguaje de la descreación y la re-creación.[84] De esta manera, introduce un tema bíblico importante de nueva creación y tierra prometida, que desde el mismo Noé también está conectado con el tema del descanso. Noé, cuyo nombre significa "descanso", deja el arca para comenzar su séptimo siglo sabático con una nueva tierra y un nuevo y mejor pacto. Este es un indicador mesiánico que se cumple en Cristo (2 Corintios 5), un pasaje que procede de una discusión del juicio a nuestro llamado del reino.

> Por lo tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva criatura. Las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas. Todo esto proviene de Dios, quien por medio de Cristo nos reconcilió consigo mismo y nos dio el ministerio de la reconciliación. Esto es, que en Cristo Dios estaba reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros el mensaje de la reconciliación. Así que, somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros.

Kuyper, sin embargo, ha ideado su propia categoría para el material mesiánico del Antiguo Testamento, que él llama el ministerio de las sombras.

> Ni en el paraíso ni con Noé, sino con Israel, surge por primera vez el ministerio de las sombras, en el momento particular en que se instituye el sacramento de la circuncisión.[85]

Kuyper también sentía aversión por la idea de la nueva creación, que asociaba con los anabaptistas y su rechazo a la cultura. A pesar de esto, la introducción por parte de Kuyper del pacto de gracia común tuvo el mismo efecto. La teología reformada se había desarrollado sobre el modelo de la teología del pacto, según la cual la sucesión de pactos en la Biblia tenía su base en dos pactos subyacentes. El primero, y el que establecía el contexto para el otro, era el pacto de obras, por el cual Dios exigía obediencia de Adán y le prometía vida. El segundo era el pacto de gracia, y la serie de pactos registrados en el Antiguo Testamento era el desarrollo de la administración del pacto hasta que llegó a su consumación con Cristo. Los diversos propósitos de Dios y los mandamientos que dio al hombre estaban todos integrados en este programa de los dos

[84] Una buena discusión del tema está en Gordan Wenham, *Genesis – Word Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2017) comentario *ad loc.*

[85] Kuyper, *Common Grace*, págs. 38, 49.

pactos. Ésa es parte de la razón por la que el estado y la iglesia continuaron estando unidos en la visión reformada, ya que las instituciones gobernadas también fueron incluidas bajo este programa general del pacto, así como la razón por la que Kuyper se sintió obligado a separarlos.

Kuyper rompió con esta situación cuando desmanteló el esquema reformado de pactos y lo sustituyó por su propio sistema de tres pactos básicos. El hecho de que la cultura recibiera su propio pacto tenía la aparente ventaja de que le otorgaba a la cultura un lugar importante en los propósitos de Dios, un lugar que no podía ser absorbido por las ideas de redención personal, como Kuyper percibía que estaba sucediendo con los anabaptistas, metodistas y místicos, a quienes menciona despectivamente de vez en cuando. Pero el pacto de gracia común podía, y eventualmente lo haría, relegar a la cultura a un estatus secundario y temporal, ya que manifiestamente no era la preocupación de los mundos eclesiásticos con sus propios pactos salvadores en los cuales centrarse. El cambio de la teología básica también estuvo presente en el propio desarrollo de Kuyper, donde recurrió a la fragmentación del mundo por soberanía de esferas (que era bastante diferente de la explicación de Bavinck de la soberanía de esferas).

Existe otra corriente del kuyperianismo que floreció durante un tiempo en los Países Bajos y en las denominaciones reformadas holandesas de Estados Unidos. En lugar de denigrar la cultura, la elevó, a veces incluso por encima del programa de la gracia especial. En este libro, el enfoque se centra en los efectos del neocalvinismo en el mundo presbiteriano. Sin embargo, este tema ha sido abordado, por ejemplo, por David Engelsma en algunos libros.

Lo supratemporal

Kuyper contrapone el mundo temporal a nuestro verdadero hogar, el cielo creado. Este mundo de arriba es el mundo verdadero, mientras que la tierra es una creación inferior y menos real. La unidad del alma y el cuerpo se encuentra en este reino supratemporal. Dijo que no podemos entender la ascensión de Cristo con la razón humana, por lo que aparentemente el pasar al mundo más real es también una transición a algo por encima de lo racional.[86]

Dooyeweerd cita una afirmación de las Conferencias Stone: "El

[86] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 92, 93.

punto de nuestra conciencia en el que nuestra vida reside es aun indivisa y yace comprendida en su unidad" para mostrar la creencia de Kuyper en el yo supratemporal.

Según Friesen, como Kuyper tendía a tratar estos asuntos en una literatura devocionario o mística diferenciada, los cuales son pasados por alto por quienes estudian su teología, se ignora este aspecto.

Herman Dooyeweerd

La mayor parte del libro de Friesen es su exposición sistemática de la filosofía de Dooyeweerd. Comienza esta sección exponiendo el punto más crítico. La filosofía no comienza con proposiciones o presupuestos racionales, sino con nuestra experiencia. Dooyeweerd comienza *Una nueva crítica del pensamiento teórico* contrastando la continuidad de nuestra experiencia pre-teórica con el modo en que la experiencia teórica rompe esta continuidad.[87]

Comenzar con el contenido teórico u otro contenido proposicional sería romper la unidad de la experiencia en el yo supratemporal. Comenzar por lo teórico o lo proposicional es recurrir a la razón autónoma, o como él la llamaba a veces, "filosofía de la inmanencia". Esto no significa que, en sus términos, los teósofos no partan de la revelación, pues la experiencia supratemporal es el despliegue de Dios, y como tal es una revelación, tanto como lo es la Escritura, e incluso más si se compara con abordar la Escritura como proposiciones.

Cosmovisión

Para subrayar su punto inicial, Friesen contrasta la idea de Dooyeweerd de una cosmovisión con la que se utiliza actualmente en la apologética cristiana.

> Muchos debates sobre la "cosmovisión cristiana" comienzan con presupuestos cristianos que luego se contrastan con presupuestos no cristianos. Este enfoque argumenta deductivamente a partir de proposiciones o axiomas que se cree que han sido dados divinamente por revelación....[88]

[87] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 233.

[88] Friesen enumera como aquellos que adoptan este enfoque del axioma presuposicional a Cornelius van [sic] Til, Francis Schaeffer, Nancy Pearcey, David Naugle y Vollenhoven. pág. 233. Como se verá en el próximo capítulo, esto no es exacto.

> Para Dooyeweerd, nuestra cosmovisión no es teórica. Todo el mundo, incluso la persona más sencilla, tiene una cosmovisión. Por tanto, la cosmovisión debe distinguirse de la filosofía, que es teórica. Nuestra cosmovisión es una forma de ver o experimentar el mundo. La filosofía comienza con esta experiencia y cosmovisión, y luego la filosofía "da cuenta" de esta experiencia.
>
> En contraste con un enfoque teológico, Dooyeweerd afirma que la Escritura no proporciona el contenido ni de una cosmovisión cristiana ni de su elaboración teórica.[89]

Para Dooyeweerd, la experiencia o lo dado es lo primero. Esta experiencia no es construida por nuestra teorización, sino que la teorización la toma como punto de partida y la teoría viene después. Esto contrasta fuertemente con la forma de hablar del posmodernismo para el que todo es texto, nunca exento de interpretación, y con cierta apologética presuposicional que habla de "interprafactos" o dice que nunca existen los "hechos brutos". Para la teosofía la experiencia siempre precede a la comprensión teórica, pero se comprende intuitivamente. Pero la paradoja es que aunque esto se vea como una comprensión intuitiva, el contenido no se puede explicar, ya que entonces se convierte en teórico, y destruye la unidad intuitiva de la experiencia, y así en el sentido teórico estas intuiciones nunca son hechos, ya que el conocimiento intuitivo se disuelve por la presencia de lo teórico donde los hechos pueden existir.

> El carácter *dado* de nuestra experiencia es lo que Dooyeweerd entiende por su estructura *a priori*. A diferencia de Kant, Dooyeweerd no utiliza *a priori* en un sentido lógico, sino en un sentido óntico y estructural....
>
> Esta visión de un *a priori* estructural proviene de Baader. Él dice que la ley es un *a priori* estructural: la ley debe preceder siempre al ser finito como su verdadero *a priori*.[90]

Lo que contrasta aquí es la experiencia del ser supratemporal con la experiencia temporal, donde la experiencia se manifiesta siempre a través de estructuras-ley que le dan su naturaleza particular.

Crítica trascendental

Dooyeweerd intentó distinguir su tipo de crítica trascendental de la de

[89] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 233, 234.
[90] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 242.

Kant, afirmando que su crítica trascendental era mucho más fundamental o radical que la de Kant. Dooyeweerd lo hizo en términos de su distinción entre el centro supratemporal y la periferia temporal en la experiencia. Friesen comenta que:

> Baader dice que el primer trabajo de la filosofía debe ser buscar las mediaciones y limitaciones bajo las cuales los humanos alcanzan el libre uso de su facultad de conocimiento. Esto suena como la crítica trascendental de Kant. Pero Baader dice que estas limitaciones vienen dadas por la ley de Dios a la que está sujeta la creación.[91]

Cuando Baader o Dooyeweerd hablan de que la estructura o las limitaciones de la experiencia están dadas en la ley de Dios, no se refieren a la ley en un sentido legal, moral o decretativo, sino a la naturaleza de cómo son las cosas y, por tanto, a lo que determina qué tipo de experiencia (temporal) es posible. Pero esto no es más que una forma teosófica de hablar de lo que hablaba Kant. Lo que los teósofos afirman que marca una diferencia decisiva es que introducen la experiencia intuitiva supratemporal que precede a esta experiencia temporal determinada por la ley. Al insistir en una prioridad óntica [de existencia] de lo supratemporal a la experiencia temporal dicen que dan una raíz religiosa al conocimiento, y llaman a lo supratemporal el corazón. Pero como lo supratemporal queda fuera de lo teórico, esta parte teosófica de su discurso –no se puede decir "de su teoría", ya que no puede haber conocimiento teórico de lo supratemporal por definición– queda totalmente fuera de la filosofía. Su preferencia por términos "religiosos" como corazón, es sólo eso, una expresión preferida, no una diferencia de significado. "Para Dooyeweerd, 'religioso' se refiere siempre a nuestra experiencia por encima del tiempo".[92] Así pues, Dooyeweerd en realidad no progresa *filosóficamente* más allá de Kant en absoluto, ya que su explicación queda fuera de la posibilidad de la teoría.

La característica principal del pensamiento de Dooyeweerd es insistir sistemáticamente en esta distinción entre el conocimiento intuitivo supratemporal y el conocimiento teórico temporal (así como los muchos otros modos de experiencia temporal) y al mismo tiempo negar prácticamente la distinción hablando teóricamente de lo supratemporal. Quería que fuera al mismo tiempo "religioso", porque está más allá de lo

[91] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 244.
[92] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 253.

temporal y, por tanto, más allá de la posibilidad de la teoría, y que al mismo tiempo fuera el anclaje teórico de su filosofía.

La unidad de la experiencia se debe a este centro supratemporal del yo del que emerge la experiencia. Pero a medida que la experiencia pasa a lo temporal se fragmenta en modalidades, o en la imagen de Dooyeweerd se extienden como la luz a través de un prisma que se convierte en muchos colores. La razón, o la lógica, no es más que una de esas modalidades, por lo que no es aplicable a la experiencia unitaria central.

Dooyeweerd negó la distinción entre un observador independiente y un objeto independiente. "Nuestra experiencia no es de cosas independientes, sino de 'estructuras de individualidad' que dependen de nosotros para su plena realización e individualidad".[93] Esto ocurre dentro de la diferenciación modal temporal de la experiencia. En consecuencia, negó la idea de sustancia.[94]

Junto con esta distinción entre el centro supratemporal pre-teórico y la periferia temporal, hizo una distinción entre Ideas y conceptos. Las Ideas salen del centro y los conceptos remiten al centro. Esto parece ser sólo otra manera de distinguir entre la experiencia intuitiva pre-teórica y la experiencia analítica, enunciada de manera de dar la ilusión de que uno puede hacer afirmaciones teóricas de lo pre-teórico. Aun así, Dooyeweerd habla mucho de ello, utilizando un lenguaje como el de las "analogías retrocipatorias". La importancia de esto para nuestros propósitos, es que da un posible antecedente para la desconcertante doctrina de Cornelius Van Til sobre la analogía en relación con la revelación.

Hay otro problema, el de aplicar la modalidad de la función lógica a las demás modalidades. Como comenta Friesen, "Dooyeweerd dice que Kant y sus seguidores opusieron la función lógica a los otros aspectos modales del acto integral del pensamiento. Dooyeweerd parece hacer lo mismo".[95] Pero Dooyeweerd dice que lo único que Kant hizo mal en esto es hacer fundamental esta selección de una modalidad y, por tanto, hacer necesarias las antinomias resultantes. Para Dooyeweerd las antinomias tienen un uso adecuado en la distinción de las diversas modalidades. Esto se debe a que las antinomias aparecen cuando una modalidad se interpreta sobre la base de otra.

Una antinomia (anti- "contra", -nomos "la ley") es una noción curiosa dentro del sistema de Dooyeweerd. La idea de que las antinomias

[93] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 33, palabras de Friesen.
[94] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 346.
[95] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 523.

sean el producto natural del modo de ser de las cosas sugiere un antinomianismo cósmico. Pero para Dooyeweerd las antinomias son producto de la ley. Cada modalidad es producida por su ley controladora con su propia soberanía de esfera, y las antinomias marcan los límites de la esfera, el punto donde termina la ley de esa esfera.

Esto también puede verse en términos de lógica. Las antinomias son contradicciones. Las contradicciones resultan de aplicar la lógica a través de los límites de las soberanías de esfera. Por tanto, las contradicciones son normales en el sistema dooyeweerdiano, al igual que las antinomias. No hay nada malo en la contradicción lógica siempre que una contradicción ocurra donde es predicha por el modelo teosófico. Las contradicciones son malas cuando ocurren en un punto fundamental. Los motivos fundamentales, un concepto algo elusivo en el uso de Dooyeweerd, son "las fuerzas motrices fundamentales de nuestro pensamiento y experiencia" y se encuentran en culturas enteras y en la historia.[96] Los motivos fundamentales apóstatas toman modalidades seleccionadas de la experiencia temporal (periférica) y las convierten en conceptos básicos. Para los apóstatas motivos fundamentales, las contradicciones en la periferia se hacen fundamentales, porque un apóstata motivo fundamental hace de ese lugar periférico el punto de partida, y por lo tanto se hace "absoluto".[97]

La teosofía, sin embargo, es inmune a este problema porque sus fundamentos están fuera de cualquier área donde se aplique la razón discursiva y, por tanto, la lógica. Los fundamentos sólo pueden experimentarse intuitivamente en una experiencia unitaria. El problema para la teosofía es que, de todos modos, crea una teoría que lo dice todo sobre los fundamentos. La característica más reveladora que distingue a la teosofía de la teología y de la filosofía es su despreocupada disposición a permitirse explicar lo inefable.

[96] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 372.

[97] Friesen tiene una sección donde explica cómo funciona el pensamiento teórico en términos del modelo de Dooyeweerd. Lo esencial es que crea un yo temporal o falso que establece una oposición entre la función lógica y las otras modalidades temporales. Esto crea una "tentación" de considerar el falso yo como "realmente independiente". Esto es un dualismo y la fuente de la idea de la distinción cuerpo-alma. Friesen, sin embargo, no puede completar su análisis sin tener que introducir sus propias especulaciones sobre lo que quería decir Dooyeweerd. Para Dooyeweerd el error de Kant fue "tratar de encontrar el punto de partida de la síntesis en esa relación antitética en sí misma. En otras palabras, Kant tomó como fundamental la contraposición teórica de una función frente a las demás, y consideró necesarias las antinomias resultantes" págs. 522, 523.

Porque Kant en su filosofía crítica se ocupaba de estas antinomias de la periferia, y Dooyeweerd sí incluía el centro supratemporal, el se vio a sí mismo superando a Kant en su *Nueva Crítica*. La pretensión de ser más crítico que Kant también la habían hecho anteriormente Baader y de la Saussaye. Esto debe verse como parte de la tradición de los filósofos alemanes, ridiculizada por Kierkegaard, en la que cada uno afirmaba "ir más lejos" que su predecesor. Dooyeweerd pensó que había llegado más lejos. Ludwig Wittgenstein realmente fue más lejos que Dooyeweerd cuando dijo: "De lo que no podemos hablar, debemos callar".

Oposición al pensamiento autónomo

Como lo "religioso" para Dooyeweerd significa supratemporal, su insistencia en que todo pensamiento teórico debe comenzar en ese punto (es decir, no sólo con el reconocimiento de su existencia y prioridad, sino utilizándolo) significa lo mismo que su afirmación de que todo pensamiento tiene una raíz religiosa. Se trata de una doctrina teosófica basada en el esquema de distinciones temporales entre lo eterno, lo supratemporal y lo cósmico o temporal. Como el yo está situado en lo supratemporal, y éste es el origen de toda experiencia, el pensamiento teórico debe comenzar con la autorreflexión sobre este punto de partida, que Dooyeweerd denomina "autorreflexión religiosa". Pero esto no es religioso en sentido cristiano, sino que significa que la epistemología (ciencia del conocimiento) parte de lo que la ontología (ciencia del ser) afirma que es el punto de surgimiento u origen de la experiencia, situado en lo supratemporal.

Hacer lo contrario, es decir, partir del análisis de la experiencia temporal, es dar paso a la autonomía del pensamiento teórico, que deja fuera la unidad del ser y de la experiencia en lo supratemporal. Para la teosofía, evitar el pensamiento autónomo significa comenzar con el yo, que es el yo místico intuitivo que es la raíz religiosa, reflexionando sobre su propia experiencia.

Para Dooyeweerd, el pensamiento autónomo es aquel que prescinde de su origen real. Al estar separado de él o no reconocerlo, es autónomo respecto de él. El origen de la experiencia está en lo supratemporal, y surge del yo supratemporal. El origen no está en lo eterno, porque el hombre no es Dios. Si Dooyeweerd comenzara postulando una raíz de la experiencia del hombre en una existencia eterna, eso sería lo mismo que postular una explicación panteísta de la experiencia. Decir que la

experiencia del hombre comienza en Dios equivale a lo mismo porque la identifica con la experiencia divina. Por lo tanto, Dooyeweerd no define lo autónomo en términos de una explicación trascendente última (eterna), aunque la explicación supratemporal se refiera al yo que trasciende lo temporal. La definición de Dooyeweerd se refiere a dónde y cómo existe y funciona la experiencia humana.

Van Til y sus seguidores lo malinterpretaron completamente. Pensaban que la raíz religiosa era Dios, conocido a través de la revelación de las Escrituras. Pero la revelación bíblica es proposicional, lo que significa que es temporal y, por tanto si es el punto de partida, pensamiento autónomo, tal como lo definió Dooyeweerd. Así que para Val Til, para evitar el pensamiento autónomo, ¡uno debe hacer exactamente lo que Dooyeweerd consideraba que era dedicarse al pensamiento autónomo!

¿Cuál es el contenido de esta autorreflexión religiosa?

> En la autorreflexión religiosa, reconocemos las funciones modales como "propias". ¿Qué significa esto? Es el conocimiento experimental de que nuestro yo supratemporal está relacionada con sus funciones temporales y que estas funciones son nuestras. ¿Por qué habría de ser un problema? Si creemos en la autonomía del pensamiento, tenemos una antropología filosófica, en la que la mente que razona está separada del cuerpo. Por tanto, el cuerpo es en cierto sentido ajeno al acto de pensar.[98]

Los materialistas creen, por supuesto, que el cuerpo es el que piensa, y no verían ninguna validez al argumento anterior, ya que hace suposiciones sobre la naturaleza del yo y del pensamiento. Pero, ¿qué más supone el argumento? El punto principal es que las modalidades de nuestra experiencia son nuestras, que son creadas por nosotros cuando la experiencia pasa de supratemporal a temporal. He aquí otra contradicción en el pensamiento de Dooyeweerd. Él llama a esta filosofía teonómica porque las modalidades de la experiencia son el resultado de las leyes de Dios, pero también considera que la producción de las modalidades es "nuestra". En ese sentido somos los creadores de nuestro mundo.

Magnus Verbrugge enumera los aspectos modales de Dooyeweerd como numéricos, espaciales, cinéticos, físicos, bióticos, sensoriales, lógicos e históricos. "Ninguno puede reducirse a ninguno de los otros: cada

[98] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 255.

uno de ellos muestra una cierta soberanía en su propia esfera".[99] Roy Clouser ha puesto de manifiesto las implicaciones de esto. "Las leyes y propiedades de la cantidad son características de las cosas creadas en el universo, por lo que ellas mismas también son creadas. Esto debe tenerse en cuenta, tanto para la doctrina judía y musulmana de que Dios es uno, como para la doctrina cristiana de que Dios es uno-en-tres. En cada caso, la cantidad es algo creado y asumido por Dios, y no intrínseco a Dios tal como era antes de crear".[100] Pero con Dooyeweerd la cuestión es más profunda, ya que estas modalidades, incluido el ser trinitario de Dios, son "nuestras", la producción continua del yo supratemporal en la experiencia temporal.

Dooyeweerd también llamó al pensamiento autónomo una filosofía de la inmanencia, porque comienza con el pensamiento teórico, que como modalidad se encuentra en el ámbito cósmico y, por lo tanto, se considera inmanente o no trascendente para Dooyeweerd. En su esquema eterno/supratemporal/temporal, lo eterno es trascendente a lo supratemporal, y lo supratemporal es trascendente a lo temporal. A la inversa, lo temporal (cósmico) es inmanente en comparación con lo supratemporal y, de manera similar, lo supratemporal es inmanente en comparación con lo eterno. La imagen de Dios en el hombre se refiere a esta jerarquía de expresión, porque Dios se expresa creativamente en lo supratemporal y el hombre como imagen de Dios se expresa en lo temporal. El hombre, con su corazón supratemporal, es un ser trascendente, con respecto a lo temporal.

En este punto también se trata de que Dooyeweerd asume su propia perspectiva. Si partió de la distinción entre creador y criatura (que Van Til afirmó que siempre fue su punto de partida),[101] entonces lo supratemporal (el cielo creado como lo llamaba Kuyper o *aevum* como lo llamaba Dooyeweerd) es tan inmanente como lo temporal, a diferencia de lo eterno. Así, desde el punto de partida Creador-criatura, la filosofía de

[99] Magnus Verbrugge, "Una nueva visión a la investigación científica", *Contra Mundum*, No. 6, invierno de 1993, págs. 16-17. http://www.contra-mundum.org/index_htm_files/Verbrugge_Ciencia.pdf

[100] Roy Clouser, "Religious Language: A New Look at an Old Problem", *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven y Nicholas Wolterstorff, (University Press in America, 1983) pág. 401. http://www.contra-mundum.org/index_htm_files/Clouser_Lenguaje.pdf

[101] Cornelius Van Til, *The Intellectual Challenge of the Gospel* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1950, 1977) En línea, sin numeración de páginas. "El verdadero protestantismo hará que la distinción Creador-criatura sea fundamental para su pensamiento".

Dooyeweerd es tanto filosofía de la inmanencia como las que critica. Lo decisivo para Dooyeweerd es que la experiencia del hombre comienza en lo supratemporal y él está proporcionando una filosofía de esa experiencia. La explicación debe comenzar donde comienza la experiencia.

Lo supratemporal

El hombre expresa su ser supratemporal en lo temporal. De este modo, es la imagen de Dios, ya que Dios también se expresa en la naturaleza. Esto incluye a Dios expresándose en nuestro yo. Dooyeweerd también llama a esto revelación. "La revelación es la expresión de un ser en su naturaleza, o de una esfera superior en una esfera inferior."[102]

La unidad del yo supratemporal da lugar a una coherencia temporal en la experiencia cósmica del hombre, en la que el supratemporal entra por intuición.[103] "Los modos que distinguimos en el pensamiento teórico son modos de nuestra conciencia. Como tales, son refracciones de la totalidad de la conciencia que experimentamos en nuestra mismidad por encima del tiempo".[104]

La realidad temporal no tiene existencia en sí misma. "La naturaleza inorgánica, el reino vegetal y los animales no tienen existencia aparte de esta raíz religiosa [la unidad religiosa radical de nuestra mismidad]". "La concentración del mundo temporal en el hombre es análoga a Dios como origen absoluto de todo lo que existe fuera de Él mismo".[105] "La realidad temporal no tiene existencia aparte de la humanidad". Friesen señala que, dado que el hombre es supratemporal, su existencia supratemporal debe distinguirse del orden de expresión de la creación temporal, donde la naturaleza parece preceder al hombre.[106] "Nuestra experiencia no es de cosas independientes, sino de 'estructuras de individualidad' que dependen de nosotros para su plena realización e individualidad".[107]

Soberanía de la esfera

Cuando la experiencia entra en lo temporal toma la forma de modalida-

[102] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 266.
[103] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 280.
[104] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 284.
[105] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 451.
[106] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 452.
[107] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 337.

des de las que cada una es la expresión de una estructura-ley según la cual lo supratemporal se expresa en lo temporal.

> El tiempo cósmico actúa como un prisma para diferenciar la totalidad supratemporal tanto por el lado de la ley como por el lado del sujeto. Temporalmente, cada aspecto modal tiene soberanía de esfera y no puede reducirse a otro aspecto modal,..... Los aspectos modales, en su estructura modal de analogías con otros aspectos, son el fundamento óntico de las estructuras de individualidad, que funcionan dentro de estas estructuras modales.[108]

Parece haber una vaguedad en este concepto, ya que las modalidades son 1) el resultado de las estructuras-ley de Dios que operan sobre la experiencia, 2) el modo en que el yo supratemporal actúa al expresar su experiencia en su periferia, y 3) el resultado de la naturaleza del tiempo cósmico en el que se expresa la experiencia. Sin embargo, las modalidades no son las cosas de la experiencia. Los aspectos modales de la experiencia preceden a lo que Dooyeweerd denomina estructuras de individualidad. Los aspectos modales corresponden a las esferas, y la diferenciación en modalidades explica la soberanía de la esfera, que es la unicidad de cada esfera. Cada modalidad tiene un "momento nuclear" que está en lo supratemporal, que no puede ser conceptualizado, donde el yo supratemporal tiene una soberanía que opera hacia la periferia. "El momento nuclear, junto con sus analogías temporales, constituye la esfera-ley".[109] Pero esto dice que la esfera-ley abarca lo supratemporal y lo temporal. Esto significa que una esfera-ley es algo mayor que una modalidad. También es el hombre el que abarca lo supratemporal y lo temporal, por lo que la esfera-ley parece ser el modo en que el hombre se expresa. Sin embargo Friesen también dice que la "identidad de nuestra experiencia interior y exterior da lugar a la Idea-ley: la creencia de que nuestra experiencia está sujeta a una ley fuera de nosotros mismos...."[110]

Pero hay analogías entre las modalidades, y estas analogías están en la periferia temporal.[111] Son estas analogías las que proporcionan el conocimiento de los momentos nucleares. Así, para Dooyeweerd existe un conocimiento analógico que no puede ser conceptualizado. La expresión del hombre de lo supratemporal a lo temporal refleja la expresión de

[108] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 297.
[109] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 320.
[110] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 324.
[111] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 305, 306.

Dios de lo eterno a lo supratemporal.[112] Esta parece ser otra fuente para la doctrina de la analogía de Van Til, si aplicamos al conocimiento de lo eterno lo que Dooyeweerd dice sobre el conocimiento de lo supratemporal, y que también compara con la relación de lo eterno con lo supratemporal.

Antítesis religiosa

Hay una antítesis religiosa con resultados para diferentes Ideas trascendentales dependiendo 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 llaman la 'antítesis religiosa'".[113] Recordemos que para Dooyeweerd "religioso" significa supratemporal y que las Ideas trascendentales no son conceptos ni proposiciones. La antítesis es la dirección de un acto supratemporal de la voluntad.[114] Dooyeweerd también dijo que esta antítesis no era la división de las personas en diferentes clases, sino que atraviesa el corazón de cada persona. Esto parece encajar con el universalismo (que todos se salvan), y significar que todo el mundo está a ambos lados de la antítesis.

Dooyeweerd también habló de motivos fundamentales, pero éstos son intentos de dar una explicación teórica de la antítesis. Estos motivos fundamentales son el bíblico (creación, caída, redención) y los apóstatas. Los apóstatas tiene a su vez tres subtipos: "El motivo griego forma/materia, el motivo escolástico naturaleza/gracia y el motivo iluminista naturaleza/libertad. Estos subtipos ya fueron descritos por Baader, y fueron recogidos por Van Til. Baader y Dooyeweerd los explican como generadores de una dialéctica a partir de la oposición polar de sus partes.[115]

Obsérvese que en el caso del fundamento bíblico los términos están separados por comas, mientras que en los subtipos apóstatas están separados por una barra, lo que indica la oposición polar que contienen y la dialéctica que generan. Se supone que el fundamento bíblico no hace esto, pero algunas teologías parecen funcionar así.

Dooyeweerd también da las Ideas trascendentales cristianas. Estas son: "(1) Dios es el origen, (2) nuestro ser supratemporal es la totalidad original, pero desde la caída, la totalidad es Cristo, de quien participa-

[112] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 307, 308.
[113] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 371.
[114] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 372.
[115] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 374.

mos, y (3) la coherencia temporal viene dada por el tiempo cósmico".[116] Se supone que las ideas no son cognitivas, pero resulta que después de todo sí lo son. Estas ideas, señala Friesen, corresponden a lo eterno, lo supratemporal y lo temporal respectivamente. La participación en Cristo tiene lugar en la raíz supratemporal no analizable, lo que la sitúa fuera de la teología.

En que la antítesis es la dirección de un acto supratemporal de la voluntad, parece que la voluntad es clave en la filosofía de Dooyeweerd. Sin embargo, Friesen casi no dice nada sobre la voluntad. Dooyeweerd ha retomado una de las preocupaciones típicas de la filosofía renacentista. Ésta había adoptado la idea de que el hombre, aunque criatura, se distinguía de la naturaleza material en que era un espíritu libre hecho a imagen de Dios que trascendía el cosmos. En el pensamiento renacentista esa trascendencia estaba relacionada con la libertad. Para Dooyeweerd la trascendencia del ser como supratemporal lo es todo, y en la raíz de esta existencia supratemporal estaba en si la voluntad se orientaba hacia Dios o se alejaba de Él. En este punto esperamos encontrarnos con el meollo de la teoría. ¿Qué orienta la voluntad y cómo se relaciona esto con la libertad? Lo que obtenemos al respecto es nada.

La Palabra de Dios

Hay una gran diferencia entre cómo lo veían los seguidores de Dooyeweerd en el presbiterianismo estadounidense y cómo los veía él.

> 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 deben entenderse de un modo proposicional..... El motivo cristiano de la creación, la caída y la redención no puede determinarse mediante la exégesis teológica.[117]

[116] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 380.
[117] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 386.

La acusación que Dooyeweerd lanza contra Cornelius Van Til es exactamente la acusación de racionalismo que Van Til había lanzado contra Gordon Clark. (La razón también es la misma: considerar la revelación como proposiciones a partir de las cuales podemos hacer deducciones lógicas.)

Hay dos cuestiones de coherencia a considerar aquí. La primera es la coherencia de Dooyeweerd consigo mismo. Se opone a identificar la Escritura con proposiciones o a decir que expresa conceptos. Entonces dice "en ninguna parte habla la Biblia de obedecer la voz de Dios en términos de someter todo pensamiento humano al pensamiento divino", como si la Biblia hablara de cosas. Si hay que considerar que la Biblia no tiene proposiciones o conceptos, ¿qué sentido tiene decir si habla de cosas? Aquí Dooyeweerd está jugando el juego habitual de los que niegan la revelación proposicional pero quieren conservar la Biblia. El sentido proposicional no existe cuando no les conviene, pero cuando les conviene si.

La otra cuestión es la de la coherencia de Van Til, porque al tratar de expulsar a Gordon Clark del ministerio de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa jugó al mismo juego. Las proposiciones y la Biblia y las deducciones lógicas de ellas en teología existen sólo en caso de que convenga a la agenda de Van Til. Realmente todo lo que Dooyeweerd debería poder decir contra Van Til es que Van Til era más a menudo racionalista (en el sentido teosófico) que Dooyeweerd.

El segundo gran punto de Dooyeweerd sobre la Palabra de Dios es que él "no limita el significado de la revelación de la Palabra a la Escritura", ni todo en la Escritura es inspirado.[118]

> Dooyeweerd dice que podemos probar nuestra filosofía con las Escrituras, pero que interpretaremos mal las Escrituras si empezamos con una filosofía equivocada. Incluso Calvino malinterpretó el significado de "corazón" al identificarlo con "intelecto". Dooyeweerd dice que la idea del corazón supratemporal es necesaria para comprender la actuación de la Palabra de Dios sobre este centro religioso supratemporal de nuestra existencia.[119]

> La teología se basa en la filosofía, y no al revés. Dooyeweerd creía que aunque toda filosofía es religiosa, la filosofía no es la sierva de la teo-

[118] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 387.
[119] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 387.

> logía. La teología se fundamenta filosóficamente, y la única cuestión es si esa filosofía se rige por el motivo bíblico central o no.[120]
>
> El problema básico es que la teología es un tipo de conocimiento teórico, y sólo "la filosofía alcanza una visión de la Totalidad".

Es aquí donde alojamos la objeción central al sistema de pensamiento de Dooyeweerd. La filosofía también es teórica. Dooyeweed habla teóricamente sobre el yo supratemporal y sus operaciones, sobre las que formula teorías cognitivas. Pero la teoría cognitiva que formula es que el yo supratemporal y sus operaciones no pueden conocerse cognitivamente. La filosofía de Dooyeweerd es un esfuerzo general por hacer lo que enseña que es imposible. No puede ser verdad. Esta es la observación más básica y obvia que se puede hacer sobre la filosofía de Dooyeweerd de la Idea Cosmonómica, pero fiel a la práctica teosófica, no aplica las reglas a su propia actividad.

La norma que Dooyeweerd invoca como única cuestión es "si esa filosofía se rige por el motivo bíblico central o no". Pero "Dooyeweerd se mantiene firme en que el significado de la creación, la caída, la redención, el pecado, el renacimiento o incluso el significado del corazón supratemporal no lo determina la exégesis de la Biblia. La Biblia no habla de la creación, la caída del hombre en el pecado, la redención o el renacimiento en términos conceptuales.... ¿Sobre qué otra base formamos nuestra teología? Para Dooyeweerd, la respuesta es nuestra experiencia. …"[121]

> El motivo fundamental cristiano es el de la creación, la caída y la redención en Cristo. Pero, ¿no creen esto todos los cristianos? No de la manera teosófica en que Dooyeweerd explicó estas ideas. En su opinión, estos acontecimientos suceden fuera del tiempo histórico, cósmico. Dooyeweerd dice que la creación, la caída y la redención ocurren en un *sentido central en la raíz supratemporal*.[122]
>
> La caída fue del hombre como raíz religiosa, por lo que el mundo temporal, que no tiene existencia en sí mismo, cayó con el hombre.[123]

Pero entonces Friesen dice que según Dooyeweerd sólo Dios tiene Ser. Lo que la creación tiene en cambio es sentido.[124] Entonces, siguiendo

[120] Friesen, *Neo-Calvinism,* pág. 389.
[121] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 390.
[122] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 409.
[123] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 410.
[124] Friesen dice que, aquí como en tantos otros puntos, Vollenhoven enseña lo

el razonamiento, ¿cómo podría caer el hombre a menos que algún aspecto de Dios cayera también?

Friesen explica brevemente la idea universal de redención de Dooyeweerd. Ya realizada en lo supratemporal, se lleva a cabo en lo temporal, donde todo es redimido. En lugar de una idea de expiación él cree que la redención es una sustitución de Cristo como el centro supratemporal de la existencia.[125]

A partir de este punto, el libro de Friesen se vuelve muy repetitivo, ya que su preocupación es reconsiderar puntos ya tratados de manera que se refuten diversos malentendidos que él atribuye principalmente a los seguidores de Vollenhoven.

El logro importante de este libro es que demuestra cómo cada parte de la "filosofía" de Dooyeweerd es en realidad teosofía. Cada concepto aparentemente cristiano en ella, cuando se ve en su lugar en el sistema de Dooyeweerd, en realidad no es cristiano, sino teosófico. Este contraste no es aceptado por Friesen, a quien no le importa nada la ortodoxia y está tratando de presentar lo que para él es una hermosa y reconfortante religión teosófica. Pero viendo cada parte en su lugar en el sistema no hay una idea ortodoxa en el pensamiento de Dooyeweerd. El logro secundario es que Friesen demuestra a través de una documentación masiva cómo los elementos del pensamiento de Dooyeweerd derivan a su vez de fuentes teosóficas. El propio Dooyeweerd ocultó sus fuentes, para protegerse de los elementos ortodoxos en las iglesias holandesas y en la Universidad Libre, pero ahora Friesen revela lo que admite que es plagio de Dooyeweerd de los teósofos previos.

Dooyeweerd había analizado la antítesis religiosa como si consistiera en motivos fundamentales. Su motivo fundamental "bíblico" era la creación, la caída y la redención. Pero "bíblico" significaba que partía de la reflexión sobre la experiencia, que producía un sistema teosófico, y la Escritura se interpretaba entonces de forma no proposicional desde la perspectiva de este sistema, que él llamaba filosofía. El motivo fundamental no era bíblico en el sentido normal de algo derivado exegéticamente de la Biblia. Había tres motivos apóstatas, el motivo griego de la forma/materia, el motivo escolástico de la naturaleza/gracia y el motivo iluminista de la naturaleza/libertad, pero no porque fueran los únicos posibles. Sólo que a Dooyeweerd le parecía que éstos eran los principales

lo contrario, a saber, que sólo el cosmos tiene ser, y que Dios está más allá del ser. (p. 412)

[125] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 390-395.

modelos pluriseculares que habían surgido en la historia cultural europea.

Pero, ¿qué hay del propio motivo fundamental de Dooyeweerd que no era ni exegéticamente bíblico ni el mismo que ninguno de los tres motivos fundamentales apóstatas que identificó? No hay razón para no declarar un cuarto motivo apóstata que podemos llamar el motivo de la trascendencia/razón. Hay un trascendente incognoscible, eternamente cambiante y que sólo se da a conocer por sus expresiones supratemporales, pero éstas tampoco son conocibles, salvo de un modo no cognitivo, intuitivo. Luego está la esfera de la teoría, de la cognición y de la experiencia analizable, que es lo temporal y es donde opera la razón.

En comparación con el motivo naturaleza/gracia, hay similitudes y contrastes. En la ontología (tomista) de la naturaleza/gracia, hay un continuo del ser, desde Dios, que es pura actualidad, pasando por las cosas que son en parte actualidad y en parte potencialidad, hasta el otro polo del continuo, que es una pura potencialidad meramente teórica (como no tiene actualidad, no puede existir). El polo de la actualidad pura, que es Dios, tiene toda la actualidad y ninguna potencialidad, por lo que no cambia. Esto era objetable para los teósofos, incluido Dooyeweerd, que exigían que Dios fuera dinámico y siempre realizara algo nuevo que luego se expresaba en lo supratemporal. Él decía que sólo Dios es Ser, y para él el ser era dinámico, no estático como sería la pura actualidad. Sin embargo, existe una continuidad entre Dios como Ser y fuente y las expresiones de las esferas inferiores. Como Dios es su propio creador constante, y como lo que está por debajo de Dios es imagen de Dios al crear en un nivel inferior, no hay una distinción clara entre creador y criatura. Friesen tiene muchas secciones donde registra las protestas de Dooyeweerd y los otros teósofos de que no pretenden que este continuo sea panteísmo, pero aparte de sus deseos, no es aparente por qué no lo sería.

Un motivo fundamental, según Dooyeweerd, si es uno de los subtipos apóstatas debería crear una tensión e iniciar una dialéctica, y ésta lo hace. La razón crea teoría, crea una filosofía mediante la cual se explica el motivo fundamental, y la teoría para ser completa debe incluir el lugar y el papel de lo eterno y lo supratemporal en todo el esquema. Pero esto, según la teoría, es justamente lo que la teoría no puede hacer, pues las partes más importantes, en lo eterno y lo supratemporal no pueden conocerse teóricamente. En segundo lugar, como lo eterno es dinámico y siempre cambiante, y expresa esta novedad en lo supratemporal, tanto

la esfera eterna como la supratemporal están siempre adelante del funcionamiento de la razón en lo temporal y de su teorización, que nunca puede alcanzar al Ser. Pero el pensamiento temporal debe ascender constantemente a su fuente unitaria en lo supratemporal, de lo contrario es un pensamiento inauténtico, autónomo.

Sin embargo, desde el punto de vista de la definición de Dooyeweerd, la teosofía está exenta de tener un falso motivo fundamental, ya que tal motivo fundamental es el resultado de antinomias dentro de la periferia, cuando son asumidas por el pensamiento autónomo, y no entre el periferia y el centro, donde no hay pensamiento autónomo, sólo porque es el centro.

La Filosofía de la Idea Cosmonómica de Dooyeweerd es teosófica en sus partes y en su conjunto, y (para usar su propia terminología pero dejando de lado el tecnicismo de la definición de Dooyeweerd) expresó un apóstata motivo fundamental, el motivo fundamental trascendencia/razón. Este motivo fundamental apóstata encontró su camino en el presbiterianismo en el Seminario de Westminster.

La Metafísica de la Teosofía

Panteísmo

Los teósofos fueron acusados a menudo de panteísmo, o a veces de panenteísmo (el mundo es parte de Dios, pero no el todo de Dios). Su intención no era ser panteístas. Al mismo tiempo, rechazaban enérgicamente el dualismo.

Bavinck pensaba que la teología ética de De la Saussaye implicaba panteísmo.[126] Kuyper criticó a Baader por panteísta, dando como razón que un dualismo entre espíritu y materia era la única manera de evitar el panteísmo, y que en antropología esto requería un dualismo entre cuerpo y alma.[127] Pero Friesen acusa a Kuyper de dar marcha atrás en este tema un par de veces, rechazando él mismo el dualismo antropológico. Esto no debe verse como una vacilación, sino de la incapacidad de alguien de la capacidad incluso de Kuyper para armonizar su pensamiento teosófico y teológico. Dooyeweerd, a quien no le preocupaba la necesidad de ser coherente con la ortodoxia, atribuyó el dualismo de

[126] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 51.
[127] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 86.

Kuyper a su incapacidad para romper completamente con la tradición escolástica.[128]

Para la teosofía, Dios se expresa en la creación, es decir, la creación es la expresión de Dios. Nuestro conocimiento de Dios es en realidad nuestro conocimiento de esa expresión. El hombre es la imagen de este proceso y se expresa en el ámbito temporal, el cosmos. Como el hombre abarca lo supratemporal y lo temporal, no se trata de dos naturalezas del hombre, sino de una naturaleza que abarca ambas y que, por tanto, se experimenta de forma diferente en cada una de ellas según la naturaleza de cada esfera. (Dooyeweed prefiere hablar de "naturaleza" como expresión temporal.) El hombre tiene su raíz y origen en lo supratemporal, pero lo expresa en lo temporal, donde se separa en las diversas modalidades temporales. "La naturaleza inorgánica, el reino vegetal y los animales no tienen existencia aparte de esta raíz religiosa [supratemporal]". Y "Así como el ser humano es inmanente a Dios, la creación temporal es inmanente a la humanidad."[129]

Si el cuerpo del hombre es la expresión de sí mismo en lo temporal, y si Dios se expresa en el cosmos, ¿no es esto una especie de panenteísmo? El propio Friesen admite que el panenteísmo, al menos, no puede evitarse.

> Si los aspectos refractados del cosmos temporal son refracciones del plan mundial de Dios, ¿eso equivale a una visión panteísta de la realidad? No, aunque parece implicar penenteísmo o no dualismo (Tesis 52). Desde una perspectiva ortodoxa, considerar los aspectos modales como la Sabiduría de Dios puede verse en términos de que estos aspectos son las energías de Dios, pero no su esencia.[130]

Dooyeweerd negó la idea de sustancia porque eso significaba "tener una existencia que es independiente del ser de Dios".[131] Friesen intenta seis interpretaciones diferentes de esto en un esfuerzo por evitar las implicaciones panteístas.

Dualismo

En general, la Teosofía se opone firmemente al dualismo. No le gusta la distinción entre espíritu y materia como dos sustancias diferentes, enten-

[128] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 180.
[129] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 451.
[130] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 298.
[131] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 347.

didas como dos tipos de ser esencialmente distintos. Prefiere una distinción en la experiencia. Dooyeweerd negó que el cosmos pudiera existir aparte del hombre. Esto plantea la cuestión de hasta qué punto se tomaba en serio la existencia de entidades como los ángeles. Por el contrario, para Baader el reino temporal había sido creado para algunos de los ángeles. En ciertos momentos, Kuyper quiso preservar el dualismo. Era especialmente sensible a la cuestión, ya que entendía que la característica principal del modernismo era la negación del dualismo por medio de su materialismo.[132]

El dualismo del alma y el cuerpo como dos sustancias diferentes es la aplicación de la idea dualista a la naturaleza humana. Los teósofos son típicamente hostiles a Descartes debido a la prominencia de la distinción en su filosofía, especialmente su punto de partida en su teoría del conocimiento, aunque Descartes ciertamente no inventó la distinción.

Kuyper a veces utilizaba "antítesis" como sinónimo de dualismo. Por ejemplo, al hablar de las dos naturalezas de Cristo, dice: "Divino-humano tiene en la actualidad un significado panteísta, que denota que el contraste existente entre Dios y el hombre no existía en Jesús, sino que en Él no se encontraba la antítesis de lo divino y lo humano". Continúa describiendo el resultado de esto como "teosofía pura".[133]

Dooyeweerd relacionó el dualismo con el pensamiento autónomo. Esto es razonar con la mente aparte del cuerpo, elevando la mente como el verdadero yo. Pero el dualismo cuerpo-alma desaparece cuando el cuerpo se considera una manifestación temporal del verdadero yo.[134] Dooyeweerd veía este dualismo en los diversos motivos fundamentales apóstatas, como en la forma/materia griega y la naturaleza/gracia escolástica.[135]

Trascendencia

Para Kant, había un mundo trascendente de las cosas en sí, inaccesible a la mente, excepto en un sentido especial en el que funcionaba la apercepción trascendental, que, aunque inescrutable en su funcionamiento, tenía que empezar en lo trascendente para poder realizar su función de

[132] J. Glenn Friesen, Mystical, sin numeración de páginas.

[133] Abraham Kuyper, *Saved by Grace Alone: The Work of the Holy Spirit in Calling & Regeneration*, sección sobre "Not a Divine-Human Nature" en monergism.com, sin numeración de páginas.

[134] Friesen, *Neo-Calvinism*. págs. 255, 256.

[135] Friesen, *Neo-Calvinism*, págs. 376, 377

representar ese mundo a su manera como fenómenos dentro de las categorías mentales. Así pues, implícitamente, hay un yo trascendental. Dooyeweerd sustituyó este reino de las cosas en sí por el supratemporal. Este supratemporal es donde también existe el hombre y donde tiene su verdadero centro. La misteriosa intuición de Kant que creaba un mundo fenoménico según las categorías de la mente es sustituida por la función del yo supratemporal que inicia la experiencia temporal creando las modalidades que tienen su núcleo, sus propiedades determinantes, dentro de lo supratemporal y de ese modo trascienden lo temporal. Así pues, el yo, tanto en el centro de su existencia como en la manera de su funcionamiento, trasciende el mundo temporal y las modalidades que se manifiestan allí.

La inescrutabilidad de Kant se reemplaza por una explicación detallada de Dooyeweerd sobre lo que ocurre en lo supratemporal en su actividad de generar la experiencia temporal. Si bien estamos privados del acceso racional a lo supratemporal, nuestra existencia principal está ahí y, también, un tipo de conocimiento de ella. Dooyeweerd explica lo que Kant pasó por alto en silencio. Sin embargo, este supratemporal tiene su existencia en la autoexpresión de Dios. De esta manera, la explicación que Dooyeweerd pretende dar de él es una teosofía.

En cuanto a Dios –lo que está más allá de lo supratemporal–, Dooyeweerd sólo podía hablar del Ser mismo o de la idea de origen. Para él, la revelación pertenecía y existía en lo supratemporal. Una vez más, aquí hay un contraste con Kant en el sentido de que esta revelación, aunque separada de lo teórico y lo lógico, se supone que es una especie de conocimiento. Dooyeweerd mantenía una estricta separación entre lo que era accesible al hombre, ya fuera por medio del yo trascendente supratemporal o por medio de la experiencia temporal, y lo que trascendía todas las formas de creación. Fue en este punto donde se produjo la ruptura entre él y Van Til. Van Til quería reivindicar un conocimiento de lo eterno que la filosofía no podía justificar.

Escatología

Como, para Dooyeweerd, el reino temporal no tiene existencia aparte del hombre, esto plantea interrogantes sobre la naturaleza de la creación. ¿Cómo es posible que el hombre aparezca bastante tarde en el orden de la creación terrenal si ésta no puede existir sin él? La solución es que este

tipo de secuencia temporal es un aspecto del orden temporal, y sólo aparece desde esa perspectiva.

> El reino inorgánico, el reino de las plantas y el reino de los animales pueden haber existido temporalmente antes que el hombre, pero vistos desde la raíz supratemporal, estos reinos no tienen existencia aparte del hombre.[136]

La resurrección del cuerpo se contempla del mismo modo. Como el cuerpo es una expresión temporal del ser supratemporal, la muerte es el cese de esa expresión dentro de lo temporal,[137] y la resurrección es su reanudación. Sólo el cuerpo necesita ser resucitado, ya que se trata de un acontecimiento en el ámbito temporal.

La resurrección de Cristo, sin embargo, debe verse de otra manera. Para Kuyper la resurrección de Jesús es también general, en el sentido de que todos resucitaron con Jesús. El regenerado es ahora capaz de hacer los milagros que Jesús hizo, como no son indicaciones de la divinidad, sino que pertenecen a la verdadera condición humana.[138] Así, la teosofía ve esta resurrección como un cambio en la raíz supratemporal de la existencia, por el que el hombre se une a Cristo en la raíz. Parece implicar un cambio en la expresión temporal, al menos para Kuyper.

Kuyper dice que la ascensión de Cristo no fue un rechazo de la naturaleza humana. Por el contrario, fue una elevación de la naturaleza humana. Esta elevación de la naturaleza humana no significa aportar algo ajeno a ella, sino alcanzar todo lo que pertenece a la naturaleza humana.[139]

La ascensión es también algo que no puede ser comprendido por la razón humana.[140]

Esto está relacionado con la tarea del hombre. Creado en primer lugar como mediador con una misión en el mundo, el hombre fracasó. Pero el hombre redimido tiene ahora la tarea de ayudar en la redención del mundo.[141]

Cómo funciona esto en términos de la integración de lo supratemporal y lo temporal es algo que sigue siendo un misterio tanto en relación con la perspectiva de Kuyper como con la de Dooyeweerd.

[136] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 452.
[137] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 468.
[138] Friesen, *Neo-Calvinism,* pág. 181.
[139] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 181.
[140] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 93.
[141] Friesen, *Neo_Calvinism*, págs. 473, 477.

	Franz von Baader	Abraham Kuyper	Herman Dooyeweerd
Tiempo	1) Eternidad 2) Supratemporal: pasado, presente y futuro, la ubicación del yo y de ángeles 3) Tiempo cósmico, sólo pasado y futuro, en el que cayó el hombre; 4) Infratemporal, sólo pasado, demoníaco.	1) Eternidad, 2) un yo supratemporal en el cielo creado supratemporal, y 3) una creación temporal caída, no sólo el hombre caído, y 4) por debajo el tiempo infratemporal demoníaco.	Basa toda su filosofía en la distinción entre lo supratemporal (aevum) y lo temporal (tiempo cósmico) y del paso de la experiencia de uno a otro. Habla de eternidad, pero no menciona lo infratemporal.
Yo supratemporal	El hombre fue creado como mediador de lo supratemporal a lo temporal, pero cayó en lo temporal, donde ahora está su naturaleza periférica.	El corazón supratemporal está encarnado por lo temporal, y une ama y cuerpo. Punto de conciencia en el que la vida sigue indivisa y comprendida en unidad".	El ser humano es supratemporal y no existe en el cosmos. Sin embargo, sólo Dios tiene Ser.
Soberanía de esfera	Organicismo. Como la cabeza al cuerpo, sólo un centro supratemporal une las diversas instituciones sociales temporales.	Ambas visiones de las esferas, la organicista y la histórica. Pero Dooyeweed dijo que Kuyper fue el primero en verlo en términos creacionales.	Cada modalidad de experiencia es una esfera distinta como resultado de la ley cosmonómica responsable de la producción de esa modalidad.
Autonomía	Autonomía es encontrar un suelo en el yo, en lugar de suelo cosmonómico. La falta de ley, se convierte en autoley.	La autonomía es el intento de desarrollar la ciencia y la filosofía independientemente de la fe.	La autonomía es un tipo de pensamiento, no un tipo de acción. Es una pérdida del centro supratemporal preteórico de la experiencia.
Rechazo del pensamiento autónomo	Todo pensamiento debe reconocer que participa del pensamiento de Dios. La fe y el conocimiento deben mantenerse unidos en la historia, política, industria y religión.	Elogió a Baader por oponerse a la autonomía del pensamiento. La ciencia es religiosa y debe ir unida a la fe. Necesidad primordial de rechazar el materialismo.	Pensamiento autónomo es pensar teóricamente sin partir de la unidad de la experiencia intuitiva pre-teórica, y perder así el centro supratemporal de la experiencia.

	Franz von Baader	Abraham Kuyper	Herman Dooyeweerd
Crítica trascendental	La tarea de la filosofía es descubrir las condiciones y limitaciones en las que puede existir un yo pensante.	De acuerdo con las opiniones de Baader sobre Kant, pero por lo demás poco desarrollado.	Las formas particulares de la experiencia temporal son el resultado de las estructuras-ley que son las condiciones ónticas bajo las cuales es posible la experiencia temporal. La filosofía explora estas estructuras-ley observando las antinomias que resultan de no distinguir estas esferas modales en la experiencia.
Antítesis	O bien el hombre encuentra su centro en Dios, en la unidad central o Tierra, o bien en sí mismo.	Una división entre los fieles a Dios y los rebeldes, que afectaba a la conciencia religiosa y a toda la vida, incluida la ciencia. Al mismo tiempo, Kuyper subvirtió la distinción con su doctrina de la gracia común.	La antítesis es entre dos direcciones del corazón supratemporal, hacia o lejos de Dios, y es una dirección de la voluntad. La antítesis atraviesa el centro de todas las personas.
Cosmovisón	Experimentar el mundo desde la posición del yo supratemporal, lo que implica intuición e imaginación.	Principalmente el punto de vista de James Orr, como explicación general, no el punto de vista de la teosofía.	Una forma de experimentar el mundo desde la experiencia intuitiva preteórica. El yo supratemporal que habita el mundo de la experiencia.
Pensar los pensamientos de Dios tras él	Para Baader, la firma de Dios en el mundo. De la Saussaye dice: "Dios no se revela a través de conceptos; sus pensamientos son hechos, pura realidad."	En *Pro Rege*, Kuyper dice que los pensamientos eternos de Dios encuentran su plasmación en toda la creación. En la ciencia pensamos los pensamientos de Dios según él.	Es erróneo 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.

Abraham Kuyper sobre la soberanía de las esferas

En *Anti-Revolutionaire Staatkunde*, vol. I, páginas 265 y siguientes.

> La soberanía, ejercida por los hombres por delegación [de Dios], se subdivide. Se extiende sobre muchas y diversas esferas (áreas) y tiene en cada esfera un carácter especial. Está la esfera de la familia, la esfera de la técnica y la investigación, la esfera del comercio, la producción, la agricultura, la caza y la pesca; y finalmente la esfera de las organizaciones sociales libres. … En cada una de estas esferas, la soberanía de las esferas debe ser reconocida, y quienes la ejercen deben defender esa soberanía con uñas y dientes. Adyacente, en parte subordinada a estas, está la soberanía oficial de la ley y la justicia, representada por el Estado. Aunque esta soberanía oficial tiene ciertos poderes adecuados para proteger formalmente las relaciones mutuas de las otras esferas, y de ese modo hacer posible la sociedad humana, nunca puede presentarse como si tuviera una soberanía de la que la soberanía de las otras esferas se derivara meramente. Esto nunca es así. Las autoridades soberanas de la familia, de la iglesia, etc., derivan tan directamente de Dios como la autoridad soberana del gobierno. El gobierno no crea las soberanías de las otras esferas, sino que debe limitarse a reconocerlas y, allí donde en público pidan apoyo o entren en conflicto, a regularlas entre sí, para promover su crecimiento o evitar conflictos. Nada más.

La Síntesis de Van Til

La explicación del pensamiento de Van Til en comparación con la filosofía de Dooyeweerd exige tener en mente muchas ideas desconocidas y peculiares, y especialmente implica la necesidad de reconocer cómo se relacionan estas ideas. Por esta razón este capítulo tiene repeticiones, pero con las relaciones relevantes de las ideas acentuadas en cada caso. Parece mejor equivocarse por el lado de la repetición que perder de vista las conexiones para el lector. Las primeros obras de Van Til, cuando estaba adoptando sus ideas distintivas, están principalmente a la vista.

Cómo Entendió Van Til a Dooyeweerd

En 1972 John Frame escribió una introducción a "La Filosofía de Ámsterdam" de Herman Dooyeweerd, et al., y declaró que "En Norteamérica, durante muchos años, el principal proponente de este movimiento fue generalmente reconocido como el Prof. Cornelius Van Til del Seminario Westminster, Filadelfia. Su influencia fue quizá el principal factor que atrajo [los enumera] al círculo de Ámsterdam".[1] Sin embargo, en el momento de escribir este artículo, Van Til había publicado algunas críticas a Dooyeweerd, especialmente relacionadas con el papel que asignaba a las Escrituras. Dooyeweerd insistió en que no era él quien había cambiado. Ya en 1972 se consideraba que la filosofía con la que Van Til se había identificado durante gran parte de su carrera merecía algunas críticas severas. Hay que explicar la identificación y posterior disociación parcial de Van Til con la filosofía de Dooyeweerd. Sin embargo, el

[1] John Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional* (Villahermosa, Tabasco) pág. 12.

.

período de identificación de Van Til con la filosofía Reformacional duró treinta y cinco años, desde mediados de la década de 1930 hasta la década de 1970, y nunca terminó por completo.

En un programa de clases de 1954, Van Til proporciona una declaración sustancial de cómo entendió y utilizó la filosofía Reformacional en la apologética.

> En general, el pensamiento moderno está controlado en gran medida por los principios básicos de la filosofía moderna. Por lo tanto, evaluar estos principios básicos desde el punto de vista del cristianismo es de suma importancia. Se ha recibido mucha ayuda en este asunto de los escritos de D.H.Th. Vollenhoven y Herman Dooyerveerd [sic], de la Universidad Libre de Ámsterdam, y de G.H. Stoker, de Potchefstrom, Sudáfrica.[2]

> Los profesores D.H.Th. Vollenhoven y Herman Dooyeweerd, de la Universidad Libre de Amsterdam, han elaborado un sistema filosófico cristiano. Subrayan el hecho de que el hombre, en virtud de su creación por Dios, debe someterse conscientemente a la ley de Dios. Y luego señalan que, desde la caída, el hombre busca su punto de referencia en el universo creado, en lugar de en el Creador del universo. Hablan de sistemas filosóficos no cristianos como de carácter inmanentista, negándose a reconocer la dependencia del pensamiento humano respecto del pensamiento divino. Indican que sobre la base de las filosofías inmanentistas se ha generado una falsa problemática. Los sistemas inmanentistas han hecho absoluto uno u otro aspecto del universo creado y, por lo tanto, se han visto obligados a hacer injusticia a otros aspectos igualmente importantes o más importantes del universo creado. Así, por ejemplo, los pitagóricos sostenían que todas las cosas son números. Al tomar así como principio final de interpretación la idea de la numerabilidad de las cosas creadas, que es el aspecto más bajo y por tanto menos informativo de la realidad en su totalidad, han cometido una grave injusticia con otros aspectos más elevados de la realidad. Pero al defender de este modo la importancia de las dimensiones superiores de la realidad creada, lo hacen insistiendo en que no se hace justicia a ninguna dimensión de la realidad creada a menos que se la considere desde la perspectiva de estar sujeta, junto con todas las demás dimensiones, a la ley de Dios para toda la realidad creada. En otras palabras, existe un dimensionalismo no cristiano y un dimensionalismo cristiano. El primero también

[2] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Westminster Theological Seminary, Syllabus, 1954) pág. ii.

> quiere mantener la realidad y la importancia de dimensiones superiores a la numerabilidad y la espacialidad, etc., pero sólo el segundo es capaz de evitar reducir todas las dimensiones a una identidad absoluta, porque sólo el segundo mantiene el intelecto del hombre en su lugar. Se requiere al intelecto del hombre encontrar las dimensiones de la realidad creada, sin legislar para la realidad. Por otra parte, incluso la forma más elevada de dimensionalismo no cristiano sigue siendo racionalista en el sentido de que reduciría toda la realidad, en todas sus dimensiones, a un sistema penetrable.
>
> Es de lamentar que no se pueda hacer un uso completo de este sistema bien elaborado de filosofía cristiana, pues nos llevaría demasiado lejos, pero nos será de gran ayuda para el análisis de la historia de la filosofía no cristiana.[3]

Los puntos importantes que se evidencian en este resumen son,

1. Que Van Til consideraba que la obra de Dooyeweerd y Vollenhoven formaban una sola escuela. Sin embargo, aquí y en otros lugares casi siempre menciona a Vollenhoven en primer lugar, tal vez indicando cierta conciencia de las diferencias entre ellos y prefiriendo las ideas de Vollenhoven. De hecho, Van Til compartía el rechazo de Vollenhoven a lo supratemporal. Frame, sin embargo, no indica ninguna conciencia por su parte de tales diferencias, y describe la controversia en Westminster sobre la filosofía Reformacional como relacionada con el pensamiento de Dooyeweerd.

2. Van Til apoya el uso reformacionalista de la ley, pero no muestra conciencia de la variedad de tipos de leyes y los diversos lugares que ocupan en la filosofía.

3. Van Til retoma la terminología de "punto de referencia", sin darse cuenta de que se refiere al origen supratemporal de la experiencia. (Frame, sin embargo, sí lo advierte en su sección 5 de la *Crítica.*) De manera similar, a Van Til le gusta la crítica Reformacional del pensamiento no cristiano, por inmanentista, sin reconocer la diferencia entre la inmanencia temporal frente a lo supratemporal o frente a lo eterno. Es sobre este punto, y sus consecuencias, que Van Til chocó posteriormente con Dooyeweerd. Para este último, el argumento trascendental mostraba la presuposición del yo supratemporal como fuente unitaria de la experiencia, mientras que para Van Til el argumento trascendental revela al creador trinitario eterno.

[3] Van Til, *Knowledge*, pp.32.33.

4. Igualmente importante para la apologética fue la adopción por parte de Van Til del método de análisis del pensamiento no cristiano basado en el motivo fundamental. Sin embargo, su explicación no indica una comprensión del mismo. Él piensa que el motivo fundamental equivocado da preeminencia a la "dimensión" menos importante sobre la mayor, mientras que Dooyeweerd objetó la aplicación de la estructura de ley modal equivocada por no distinguirlas. Además, Van Til ve la objeción a utilizar la razón para determinar la naturaleza de todas las "dimensiones", pero no advierte la explicación de que lo lógico no es más que una de las modalidades temporales, mientras que es el yo supratemporal el que las abarca todas en su núcleo, o forma de "momento nuclear". Van Til utiliza su frase favorita para objetar que el intelecto del hombre "legisle para la realidad", sin reconocer que el yo supratemporal de Dooyeweerd *crea* la realidad temporal. Es de la actividad del yo supratemporal de donde surgen las "leyes de las esferas". Que lo haga de acuerdo con las "leyes de las esferas" es sumamente ambiguo, como se vio en la sección sobre la soberanía de las esferas (pág. 42) en el capítulo anterior. Sin embargo, está claro que Van Til no presta atención a la variedad de formas (incluida la supratemporal) en que la mente funciona para Dooyeweerd.

Frame señala (en 1972) que "En los últimos años, Van Til se ha vuelto cada vez más crítico del movimiento; tan crítico, de hecho, que sería inexacto considerarlo ahora miembro de esta escuela".[4] El artículo de Frame sólo resulta parcialmente útil para encontrar la razón de estas diferencias. Esto se analiza en el próximo capítulo.

Van Til y el Idealismo

Van Til se formó en el idealismo, tanto en la licenciatura (en Calvin College) como en el posgrado. Completó su formación doctoral en la Universidad de Princeton en 1927 con una breve disertación, "Dios y lo Absoluto", cuyo objetivo era distinguir el cristianismo del idealismo.[5] El

[4] Frame, *Crítica*, pág. 12, note de pie.

[5] Cornelius Van Til, "God and the Absolute". (1927, PDF en línea sin numeración de páginas.) La disertación sólo tenía sesenta y cinco páginas, y estaba algo recargada de retórica. Extrañamente en la sección de Introducción Van Til presenta su argumento como sociológico. Dice que el idealismo debe ceder lentamente el paso al "campo pragmático del pensamiento". Pero dice que ese punto ya no es suficiente para probar su caso porque "algunos de los idealistas más recientes parecen haber renunciado a la esperanza de una racionalidad completa y en esa medida han cedido a la posición Pragmática." Su argumento, por tanto, no se

idealismo era la filosofía dominante en las universidades estadounidenses a principios del siglo XX, y un tema obvio para alguien interesado en la apologética cristiana. Este predominio del idealismo también afectó a la recepción de los escritos de Van Til, en el sentido de que lo que se consideraban rarezas o ideas oscuras se tomaban como prueba de la influencia idealista. Parte de la cuestión fue el uso de Van Til de la jerga idealista. Estas incluían universal concreto, concepto limitante, hecho bruto y aparente contradicción.[6] La tendencia de los críticos a entender a Van Til en términos idealistas continuó en la década de 1950. Mencionaré los aspectos de este periodo del pensamiento de Van Til más abiertos a las ideas de Dooyeweerd.

La estrategia de su disertación fue emplear un argumento trascendental. "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. Es bueno señalar de una vez la naturaleza del argumento: es trascendental y no formalmente lógico".[7] Pero como afirmaba estar argumentando "desde la imposibilidad de lo contrario", el argumento tenía que asumir una forma básicamente lógica, basándose en el principio del medio excluido. También requiere la clara identificación de lo que es opuesto a lo que se quiere demostrar. Este es un punto que Van Til pasó por alto.

> Conviene señalar enseguida la naturaleza del argumento: es trascendental y no formalmente lógico. Un argumento para la existencia de Dios basado en la lógica formal implicaría la capacidad de definir a Dios y llegar a una racionalidad comprensiva 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.[8]

No está claro qué quiere decir Van Til al afirmar que una prueba

---

dirige contra las posiciones reales del idealismo y sus implicaciones, sino contra lo que los idealistas como comunidad están dispuestos a aceptar.

[6] Timothy I. McConnel, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (septiembre de 2005) págs. 558, 559.

[7] Citado en McConnel, Influence, pág. 566.

[8] Van Til, Absolute.

formal requiere llegar a "una racionalidad comprensiva de toda nuestra experiencia", aparte de que estaba repitiendo la objeción del pragmatismo a la visión idealista de la razón. Exploraré este problema más adelante, en relación con la teoría idealista del significado de Van Til (véase la sección *Idea de sistema y analogía de Van Til*). Más importante aún, el argumento trascendental requiere igualmente la capacidad de definir a Dios y mostrar su relación con la realidad, a fin de determinar lo que era opuesto a ella. (Las declaraciones posteriores del argumento trascendental prefieren refutar todas las cosmovisiones distintas del cristianismo en lugar de identificar un opuesto a él. Esto enfrenta el mismo problema, a saber, cómo saber cuáles son todas las alternativas sin la racionalidad comprensiva que Van Til niega que el hombre pueda tener.) También vemos que Van Til utiliza la "experiencia" como equivalente de la realidad cósmica, mostrando una forma de pensar compatible con la teosofía. Esto no es sorprendente dadas las raíces comunes en el idealismo. Por último, sostiene que una posición "en la que vemos una contradicción es insostenible". Esta afirmación tiene dos aspectos notables. Uno es que abandonó el punto de vista cuando había adoptado la filosofía de Dooyeweerd, y aceptó contradicciones en su propia posición. El otro es que la verdad de una posición se considera subjetivamente. Una posición es insostenible si "vemos" una contradicción. "Insostenible" significa que "no puede ser creída por alguien". No ha dicho que una posición que contenga una contradicción no pueda ser verdadera, que sería el punto de vista objetivo.

Según McConnel, en este punto Van Til se retractó de su afirmación, diciendo que demostraría que el cristianismo era "más razonable" que las únicas otras opciones.[9] La disertación procedió a analizar el pragmatismo y el idealismo como dos opciones opuestas, cada una de las cuales sólo podía dar una explicación parcial de la realidad. Una objeción que hizo al pragmatismo fue su voluntarismo, someter el intelecto a la voluntad. Van Til argumentó en su disertación que ni la voluntad ni el intelecto deberían estar supeditados debido a la unidad del ser humano y a la naturaleza de la experiencia temporal. Este punto está de acuerdo con lo que sostenía Dooyeweerd. El argumento general de que tanto el pragmatismo como el idealismo eligieron un aspecto diferente de la experiencia y no hicieron justicia al otro también encaja con la objeción de Dooyeweerd de comenzar teóricamente con algún aspecto de la experiencia temporal (pero sí reflexionado sobre ella).

[9] McConnel, Influence, pág. 567.

Habiendo, como él suponía, devastado el pragmatismo, Van Til dice:

> [D]ebemos tomar como punto de partida, como se señaló al principio "la realidad de las apariencias". Que el universo responderá finalmente a las múltiples exigencias de nuestra naturaleza no porque nosotros lo exijamos, sino porque podemos exigirlo. De otro modo expresado, podemos decir que partimos de la validez del conocimiento humano. La discusión anterior ha enseñado lo que debe entenderse por ese término. No implica un apriorismo sino el uso de nuestra facultad de razonar sobre nuestra experiencia para ver qué presupuestos implica.

El párrafo siguiente aclara en qué consiste la reflexión sobre la experiencia:

> Comenzamos, pues, sin presuposiciones. Aquí está nuestro trozo de realidad temporal llamado universo o mundo. Todo lo que podemos ver o experimentar se mueve y cambia. Sin embargo, en nuestra naturaleza está el impulso a la racionalidad y al sistema; es decir, no necesitamos tener un conocimiento exhaustivo nosotros mismos, sino que la naturaleza del conocimiento parece exigir que haya un sistema en alguna parte.[10]

En esta etapa temprana de su pensamiento, Van Til sostiene que existe una experiencia que es o incluye un conocimiento humano válido, y que el hombre puede exigir que se le dé una explicación de ello. El argumento trascendental identifica qué es lo que da cuenta de este conocimiento válido. Sin esta pretensión de conocimiento válido, ¿tiene sentido un argumento trascendental? Además, un argumento trascendental que tenga éxito al dar cuenta del conocimiento sólo es tan sólido como lo sea ese conocimiento.

En esto hay un acuerdo básico sobre el método entre Van Til cuando todavía estaba tratando con el idealismo como el desafío principal al cristianismo y lo que posteriormente encontraría en la filosofía de Dooyeweerd. Esta experiencia, el punto de partida de Van Til, en términos dooyeweerdianos es "lo dado". Ambos hicieron que el punto de partida fuera la reflexión filosófica sobre la experiencia con vistas a identificar los presupuestos de dicha experiencia. Pero justo en ese punto hay cierta divergencia, ya que Van Til reflexiona sobre "la serie de la experiencia temporal", mientras que Dooyeweerd considera que la experien-

[10] Van Til, "God and the Absolute".

cia unitaria intuitiva es primaria (aunque se revela por su forma de aparición en el tiempo).

Van Til continúa su argumentación examinando a los pensadores idealistas para mostrar que debe haber una unidad concreta más allá de la experiencia temporal. El objetivo de Van Til es identificar, por medio de su argumento trascendental, esa unidad concreta como Dios, "el Dios Absoluto del Teísmo como la unidad que realmente une y lo real que es realmente previo." Para Dooyeweerd, la unidad se encuentra ya en la experiencia misma, e identifica fácilmente la fuente como la indicada en la tradición teosófica, el yo humano supratemporal. Esta diferencia entre Van Til y Dooyeweerd fue un aspecto permanente de la filosofía de Van Til, por mucho que más tarde incorporara del modelo de Dooyeweerd.

Sin embargo, en su argumentación Van Til menciona "categorías que se derivan de nuestra experiencia temporal, como la teleología, o el propósito" que "no pueden tener sentido en la experiencia absoluta." Estas categorías no son todavía las modalidades de Dooyeweerd, sin embargo, la restricción de las categorías a la experiencia temporal está en su lugar.

La crítica de Van Til al idealismo incluía la acusación de que el idealismo no podía concebir una relación entre el Absoluto y el tiempo, siendo así incapaz de dar cuenta del tiempo y el cambio. No parece capaz de imaginar algo como la teología del proceso como alternativa. (En ese mismo tiempo Alfred North Whitehead estaba formulando su filosofía de proceso.) La teosofía de Dooyeweerd, que es un tipo de pensamiento procesual, parece a este respecto todavía fuera de los horizontes de Van Til, y nunca fue adoptada por él en ese sentido.

Previamente, en su tesis de maestría en 1925, Van Til sostuvo que la epistemología de Kant no es lo suficientemente crítica.[11] Van Til se queja de que Kant piensa que la realidad debe ser de un tipo para que haya unidad de experiencia. Luego vincula esto con el hecho de que Kant depende de un tipo de experiencia, es decir, mental, y la realidad se limita a lo que produce apariencias en ella.

> Todo idealismo verdadero 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 produc-

[11] Esto sorprende a McConnel (Influence, pág. 575), pero quizá no debería, ya que "ir más allá", que viene a ser lo mismo, se había convertido en una especie de tropo en la filosofía alemana del siglo XIX.

> tivo. 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 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 formas humanas, sino superiores de la realidad.[12]

Su objeción se refiere a lo que él considera supuestos de Kant, tanto que la unidad requiere un único tipo de realidad como también un único tipo de experiencia, la de una producción mental. También reclama una realidad totalmente más allá de las formas de la experiencia humana, que sin embargo puede llegar al hombre por medios que no dependen de la producción mental.

Baader había criticado a Kant por no ser lo suficientemente crítico y argumenta que no es necesario que la experiencia sea toda de un mismo tipo para que exista una unidad.[13] Dooyeweerd estaba formulando su filosofía a partir de 1922 aproximadamente, y a menos que Van Til estuviera de algún modo en contacto con lo que hacía el entonces oscuro Dooyeweerd, no parece posible que Van Til estuviera influido por él en el momento de escribir sus tesis. Sin embargo, hay suficientes similitudes como para sugerir algunas influencias comunes. No parece probable que conociera a los escritores teosóficos antes que Kuyper, por lo que Kuyper es la influencia más probable, *o* alguna influencia idealista común que todos compartieron explica las similitudes.

Lo que podemos decir de Van Til en la década de 1920 es que simpatizaba de forma general con temas que pasaron a formar parte de la filosofía de Dooyeweerd, pero que el modelo teosófico específico de Dios y el hombre y de la creación como expresión de niveles superiores a inferiores le era desconocido.

Como hemos visto, al comienzo de su reflexión sobre la relación necesaria entre razón y realidad, en su tesis de maestría, Van Til estaba dispuesto a aceptar, junto con Kant, que la naturaleza misma de la razón revelaba en cierta medida la necesidad de lo que debe existir. "Todo idea-

[12] Cornelius Van Til, *Reformed Epistemology* (tesis de maestría, Princeton Theological Seminary, 1925), pp, 34-35. Citado en Timothy I. McConnel, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48/3, Septiembre de 2005) pág. 575.

[13] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 46.

lismo verdadero debe suponer una unidad entre toda la realidad". Su siguiente paso fue intentar abrir una distinción entre Kant y él mismo sobre la idea de "receptividad", argumentando que "puede haber una realidad totalmente más allá de las formas de la experiencia humana" sobre la cual "todavía es posible un conocimiento genuino". Van Til hace que esta posibilidad dependa, no de lo que pueda ser la experiencia, sino de la iniciativa de "formas superiores de realidad" en contraste con las humanas.

Van Til caracterizó la visión de Kant como la en que la mente es "exclusivamente creativa y productiva". Esta es una interpretación constructivista, en contraposición a una formalista, de la visión de Kant sobre lo que hace la mente en su intuición de la experiencia. Hay una diferencia de interpretación sobre cuánta receptividad permitió Kant en este proceso intuitivo por el cual se construye el mundo fenoménico. La visión formalista es que hay algo así como un procesamiento a través de una estructura externa dada a partir de la cual la intuición comienza su actividad.

> 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 manera fija, que es independiente de la actividad conceptual del entendimiento. Así, desde esta perspectiva, el entendimiento (o imaginación) no produce un orden espacio-temporal a través de su actividad, sino que simplemente descubre o trae a la conciencia un orden que se da independientemente de él, aunque no, como veremos, independientemente de la naturaleza de la sensibilidad humana.[14]

Por supuesto, no hay una inspección de las cosas en sí mismas, independiente del proceso intuitivo, mediante la cual se pueda caracterizar y medir la manera o el grado en que el aspecto productivo de la intuición se manifiesta. Pero eso también significa que no se puede demostrar que el paso de aspectos de lo dado sea mínimo o inexistente. Van Til, con su formación idealista, estaba predispuesto a descartar la posibilidad de una interpretación formalista de Kant, pero al hacerlo está dando por sentada su conclusión de que para Kant la intuición es "exclusivamente creativa y productiva", no receptiva.

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

La interpretación por Barth de Kant, la razón y la revelación

En el capítulo dedicado a Kant en su obra *La teología protestante en el siglo XIX*,[15] Karl Barth se concentra en lo que otros análisis no suelen hacer: en la relación de las ideas de Kant con la teología; no sólo en las implicaciones de la filosofía para la teología, sino en lo que Kant tenía que decir directamente sobre la teología. Las fuentes incluyen *La religión dentro de los límites de la razón*, *La disputa de las facultades* y algunos pasajes de sus *Cartas*.

Kant había asimilado al menos algunas de las enseñanzas del empirismo británico, que postulaba que el conocimiento mental se basaba en ideas y que éstas diferían, al menos en cierta medida, de las cualidades de los objetos del mundo. Así, los empiristas hicieron un esfuerzo por distinguir las cualidades primarias, las de los objetos mismos, y las cualidades secundarias, que estaban sólo en las percepciones. David Hume hizo una crítica incisiva del conocimiento empírico, mostrando que algunas cosas, como las normas morales, la causalidad, etc., no podían observarse directamente, sino que eran aspectos de la evaluación humana del mundo. Kant había leído al menos algo de Reid, por lo que debía conocer algo de la crítica de Reid al "camino de las ideas" de los empiristas anteriores y de la alternativa de Reid de que Dios había hecho que tanto el mundo como la mente del hombre se adaptaran entre sí, de modo que la percepción del mundo por parte del hombre constituye un conocimiento adecuado de cómo es el mundo. Kant, sin embargo, elaboró su propio enfoque con una estricta separación del mundo mismo y de la función de la mente para crear marcos para representar el mundo. La mente, entonces, obraba por una intuición cuyo funcionamiento es en sí mismo inescrutable (como también era el caso en la teoría de Reid) y este tipo de conocimiento debe ser entendido con cuidadosa atención a sus limitaciones, tanto en lo que se refiere a lo que puede hacer como en lo que es parte de él o no. Esta intuición del mundo es un acto de apercepción trascendental. Es trascendental porque se trata de un mundo que trasciende al hombre y al que el hombre en su representación y razón teórica no puede acceder directamente. Es apercepción porque es "acerca de" ese mundo, una representación de él, incluso si la representación consiste enteramente en lo que pertenece a la intuición y a sus poderes

[15] Karl Barth, *Protestant Theology in the Ninetheen Century; Its Background and History* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1959, 1972, 2001).

de construcción. Kant es muy cauteloso en cómo habla de esto, ya que no quiere decir lo que no es competencia de la razón teórica para conocer.

Todo esto es muy controvertido. Cómo debe interpretarse la discusión de Kant sobre el mundo de las cosas en sí mismas y si se permite referirse a un mundo realmente existente es un tema de intenso debate que puede estudiarse en detalle en el libro de Allison citado anteriormente. ¿En qué medida la naturaleza de ese reino de las cosas en sí mismas sobrevive en la construcción de nuestro mundo de experiencia? No podemos compararlas y decir, pero, por esa razón, tampoco podemos saber que son diferentes. Otro problema es que lo que realmente le interesa a Kant sobre este mundo más allá de las intuiciones son cosas como la libertad y los valores morales. Éstas son las cosas que Hume había indicado que no podían percibirse o validarse empíricamente, pero que Kant quería convertir de algún modo en fundamentales.

Vale la pena citar el resumen que hace Barth de todo esto, ya que no sólo repasa los conceptos sino que también introduce el vocabulario con el que se discuten.

> El conocimiento empírico está constituido por la intuición (*Anschauung,* percepción inmediata) y el entendimiento, las dos formas de conocimiento propias de la razón humana. Su objeto no puede ser la "cosa en sí", es decir, una cosa que se nos manifiesta en su naturaleza esencial, sino la cosa tal como se nos da y se comprende en virtud de estas formas de conocimiento. Su objeto nos es *dado* bajo las formas de espacio y tiempo, de modo que su existencia y sus características se nos hacen intuitivamente evidentes. Sin embargo, comprendemos su existencia y sus características por medio de las categorías o formas del *entendimiento* que corresponden a las formas de la intuición (las formas de espacio y el tiempo). Por medio de las categorías del entendimiento intentamos pensar lo que hemos intuido. El verdadero conocimiento empírico se logra cuando hay una unidad concreta de intuición y conceptos. Esto es lo que corresponde al acto trascendental de la apercepción, es decir, a lo que subyace a este logro, al principio sintético determinante a priori de nuestra razón. Sólo el conocimiento empírico es verdadero conocimiento teórico, racional, es decir, conocimiento de lo existente, pues sólo en la *unidad* de intuiciones y conceptos hay conocimiento de lo existente.[16]

En este relato surgen ciertas nociones que finalmente dan origen a ideas que están en la vanguardia del pensamiento de Dooyeweerd. En su

[16] Barth, *Protestant Theology*, pág. 260.

construcción, el mundo supratemporal ocupa el lugar de las "cosas en sí". Pero él "resuelve" el problema de la incognoscibilidad de éstas para la razón humana mediante su construcción teosófica de historias sobre lo que hay en lo supratemporal y cómo funciona. Es allí donde nuestro verdadero yo tiene su hogar; la apercepción trascendental de Kant se convierte en la acción humana creativa que produce un mundo temporal que no tiene existencia aparte de los seres humanos. Esto es análogo al acto (continuo) de creación de Dios.

Las categorías del entendimiento de Kant tienen su corolario en las modalidades temporales de Dooyeweerd. Así como para Kant las categorías son obra de la apercepción trascendental humana, las modalidades tienen su núcleo en una fuente supratemporal de experiencia que determina sus "estructuras-ley". Así como para Kant este conocimiento empírico es el único conocimiento teórico y racional, para Dooyeweerd el conocimiento teórico existe sólo en y acerca de lo temporal.

A partir de aquí, Barth retoma una de las máximas más citadas de Kant: "Así como la intuición sin conceptos sería ciega, así también –y este es el aspecto de la cuestión que enfatiza la enseñanza kantiana– los conceptos sin intuición son vacíos, es decir, no se puede hacer que produzcan ningún conocimiento de lo que existe". Recordemos que las dos formas del conocimiento humano son la intuición y el entendimiento. Son los conceptos los que permiten al entendimiento actuar sobre las intuiciones para formar la unidad que menciona Barth. Pero la otra parte es muy importante para lo que Kant quiere decir.

> Cuando se hacen afirmaciones o negaciones sobre lo existente mediante la formación de conceptos que carecen de toda intuición real o al menos posible, se crea la ilusión de un conocimiento teórico general y no la realidad, pues falta toda base en la apercepción trascendental y, por tanto, cualquier prueba de racionalidad pura.[17]

Recordemos que Kant ha estado reaccionando a las deficiencias descubiertas en el empirismo, que no podía explicar el carácter del mundo del pensamiento del hombre en términos de las entradas sensoriales. Pero Kant dijo que esta comprensión lo despertó "de su letargo dogmático", es decir, de su racionalismo. Pero aquí Kant está objetando las deducciones sobre la naturaleza de las cosas a partir de conceptos puros. Ejemplos de ello serían las pruebas teístas de Tomás de Aquino. Estas no tienen contenido intuitivo ‑intuición dentro de la apercepción

[17] Barth, *Protestant Theology*, pág. 260.

trascendental, la construcción intuitiva de nuestro mundo perceptual– y por lo tanto no hay nada que entregar al entendimiento, es decir, no hay racionalidad teórica en funcionamiento. Porque la racionalidad teórica es, como veremos, lo mismo que la razón práctica y solo opera en el mundo fenoménico (como lo teórico y lo temporal de Dooyeweerd). El resultado de ignorar esto es que pronto aparecerán antinomias. (Dooyeweerd dijo lo mismo dentro de su filosofía, aunque los detalles de la explicación difieren en gran medida.) El resultado que fue más importante para Kant es que "en lo que respecta a los objetos de la intuición y el entendimiento, del conocimiento empírico, Dios, la libertad y la inmortalidad no son objetos de nuestro conocimiento. Esto significa: no son objetos de nuestro conocimiento teórico".[18] Kant, entonces, tuvo que encontrar una manera completamente diferente de incorporarlos a su filosofía y también a nuestra vida práctica. Se presentan como "postulados" o, como Barth insiste en llamarlos, como *presuposiciones*.[19]

¿No podría haber, sin embargo, otro tipo de intuición, completamente distinta de la operación de la apercepción trascendental, una intuición directa del mundo nouménico? Kant no puede admitir esto dentro de su análisis crítico del pensamiento teórico, que es la unidad de la función de la intuición y del entendimiento. Pero tampoco puede excluir positivamente su posibilidad cuando considera el contenido de la teología. La teología dogmática, o "bíblica", en la construcción de Kant, está completamente separada de la filosofía, por lo que no está sujeta a las mismas reglas. Kant se opuso enfáticamente al apoyo filosófico de tales intuiciones posibles. Barth tiene mucho que decir sobre lo que Kant deja como posibilidad para la teología.

Para comprender a Kant hay que tener presente la naturaleza del

[18] Barth, *Protestant Theology*, pág. 261.

[19] El hecho de que Van Til aceptara este aspecto de la filosofía de Kant como fundamento de la suya es evidente de tres maneras. En primer lugar, están las frecuentes críticas al pensamiento "abstracto". En segundo lugar, está la frecuente oposición dialéctica entre nouménicos o hechos brutos por un lado e ideas o universales por el otro, que él pensaba que solo podían sintetizarse en el autoconocimiento de Dios. En tercer lugar, están las declaraciones explícitas de Van Til sobre la vacuidad de las categorías sin contenido fenomenal.

> Pero ¿cómo puede Bavinck decir que las abstracciones formales, como la existencia de un Dios y la idea de una diferencia entre el bien y el mal como declaraciones puramente formales, son verdades? Son en sí mismas las formas más vacías y, como tales, absolutamente carentes de sentido. *Common Grace and the Gospel* 2nd ed., Edt. K. Scott Oliphint (Phillisburg, N.J.: P&R Publishing, 1972, 2015) p.71..

pensamiento teórico, tal como, *mutatis mutandis,* debe tenerse presente también para comprender el pensamiento de Dooyeweerd.

> Pero la razón debe aprender a comprenderse a sí misma como razón pura. No llegará a comprenderse a sí misma mientras se imagine a sí misma como mera razón teórica y no como razón práctica activa. En la doctrina de Kant, la "razón práctica" no es una segunda clase de razón que existe junto a la forma teórica, sino que la única clase de razón, que también es teórica, es también, y, en realidad, hay que decirlo, primariamente, razón práctica. Sin duda, la unión de la intuición y el concepto, de la que el conocimiento empírico deriva su realidad, es en realidad acción, práctica, que tiene su base en la apercepción trascendental. […] No soy un hombre real, una criatura real de la razón, simplemente en virtud de esta capacidad que tengo para percibir las cosas en el tiempo y en el espacio, sino que esta capacidad para percibir las cosas en el tiempo y en el espacio se basa en la verdadera y esencial capacidad de razonamiento, es decir, aquella por la que percibo la necesidad y la ley, de tal manera que la ley y la necesidad se me imponen como persona que actúa.[20]

No podemos percibir el mundo sin representarlo como cosas en el espacio y separadas de nosotros. No podemos emprender una acción sin comprenderla como moral, obediente o desobediente a la ley moral, es decir, como elección moral. La razón práctica presupone, pues, el otro ámbito, el nouménico, de las cosas en sí, Dios, la ley y la libertad.

> La razón pura, la razón como capacidad de conocer las ideas, es la razón práctica. También el conocimiento por la razón pura, el verdadero conocimiento de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, es conocimiento por la razón práctica, pues se realiza implícitamente en la acción realizada conforme al deber, y el conocimiento por la razón práctica es conocimiento por la razón pura.[21]

La presuposición de cada acción, la presuposición incorporada en todo conocimiento empírico es que lo siguiente es verdadero:

1. La presuposición de la verdad de la idea de *Dios,* de la verdad, es decir, de una unidad última de la naturaleza y de la libertad, de lo que es con lo que debe ser, y, por tanto, del deber y del deseo.

2. La presuposición de la verdad de la idea de la *libertad*, es decir, de

[20] Barth, *Protestant Theology*, pág. 262.
[21] Barth, *Protestant Theology*, pág. 262.

la idea de que nuestra existencia moral es superior en su origen a nuestra existencia natural.

3. La presuposición de la verdad de la idea de la *inmortalidad,* es decir, de la idea de la convergencia infinita de las dos líneas sobre las que discurre nuestra existencia.[22]

Es evidente de inmediato que esto plantea un problema. Ya hemos visto la idea de que, dentro de la razón práctica misma, no como una presuposición de la misma, el entendimiento proporciona conceptos y que las verdades enumeradas anteriormente no se encuentran entre estos conceptos. Por lo tanto, es necesario distinguir de algún modo las ideas de los conceptos. Observemos que algo parecido ocurre en Dooyeweerd, ya que dice que las ideas provienen de lo supratemporal, mientras que los conceptos son temporales. (Para Van Til hay algo paralelo en que el contenido de la presuposición corresponde al puesto de las ideas.) Entonces, ¿por qué no podemos emplear la lógica en estas ideas y llegar a la metafísica? Para Kant, la razón teórica está fuera de lugar cuando no se emplea en las construcciones de la intuición humana y Dooyeweerd dice más o menos lo mismo, aunque con más restricciones. Van Til coincide enfáticamente en que ese uso de la razón está fuera de lugar y es inválido, aunque no introduce la distinción entre ideas y conceptos, bajo ese vocabulario. El problema para todos ellos es cómo pueden entender una idea sin ser capaces de razonar sobre ella.

Además, hay una restricción sobre lo que se puede decir acerca de estas cosas. Barth dice que este conocimiento de las ideas es uno que "no puede ser afirmado o negado, pero que ciertamente puede ser creído, y creído, además, como algo que se basa conjuntamente con las exigencias morales de la razón, como algo, por lo tanto, que debe ser creído como razonable". Barth continúa citando a Kant sobre un conocimiento de Dios de cualidades atribuidas por analogía "pero solo con respecto a su aspecto práctico (es decir, moral)".[23] Caracteriza esto como una metafísica como conocimiento por la razón práctica. Una vez más, Kant y Van Til coinciden en la medida en que están de acuerdo en que el conocimiento de Dios es analógico.

Kant, como filósofo, considera la religión desde el punto de vista de la razón. Se trata, como él lo llama, de "la religión dentro de los límites

[22] Barth, *Protestant Theology*, pág. 263.
[23] Barth, *Protestant Theology*, pág. 263, 264.

de la razón únicamente". Éste es, de hecho, el título de uno de sus libros. Pero Barth señala que este título tiende a ser malinterpretado.

> Este título no implica en absoluto que la religión exista únicamente dentro de los límites de la razón. Sin embargo, afirma que […] también la *religión* debe ser contemplada dentro de los límites de la razón […] Se opone a la razón iluminada por la revelación, la razón que cree positiva y concretamente.[24]

La idea de Kant es que dentro del ámbito de la religión hay un círculo más pequeño de lo que puede conocerse por medio de la razón. Esto es idéntico al conocimiento del que hablamos dos párrafos atrás. Este ámbito de la religión es también, para Kant, la parte esencial y central. Es también la parte que la filosofía puede abordar.

> Kant no hace más que analizar la problemática noción de "religión dentro de los límites de la razón" cuando explica su punto de vista "puramente racionalista" diciendo que, en lo que respecta a esta última, la realidad de una revelación divina se "admite", aunque no se decida, es decir, como una posible respuesta a una pregunta que deliberadamente no se plantea, sino a la que sólo se alude, pero que también hay que afirmar que no es necesario para la religión (dentro de los límites...) que tal revelación sea conocida y asumida como real. La religión (dentro de...) es "el conocimiento de todos nuestros *deber*es como mandamiento *divino*"[25] o, por el contrario, es "la fe que ve la *moralidad* del hombre como la parte esencial de todo culto a lo *Divino*".[26]

La religión, dentro de ciertos límites, constituye ese tipo especial de conocimiento que Barth prefiere llamar *presuposición*.

> La revelación no es en sí necesaria para esta extensión de la moral.... El paso de la moral a la religión consiste, de hecho, en el modo moral de pensamiento de la razón misma, es decir, "en la creencia de que son verdaderas aquellas cosas que son inaccesibles al conocimiento teórico, en la creencia de que las ideas, y especialmente y decisivamente la idea de Dios, son verdaderas, creencia que surge implícitamente, que se presupone en cada acto realizado de acuerdo con la genuina voluntad de bien".[27]

[24] Barth, *Protestant Theology*, pág. 266.

[25] Barth, *Protestant Theology*, pág. 267. Aquí Barth cita *Crítica del Juicio*, pág. 477, y *La Religión Dentro de las Límites de la Razon Sola*, pág. 299.

[26] Barth cita *Disputa de las Facultades*, pág. 93.

[27] Barth, *Protestant Theology*, pág. 268. Barth cita el Prólogo a la primera edi-

Es por esta acción moral, en la que el hombre actúa en función de imperativos morales, como el hombre crea una noción de Dios como el creador de estos conceptos morales. Sólo porque, de esta manera, el hombre ha creado mediante la acción moral un ideal de Dios, tiene un punto de comparación que le permite reconocer a Dios cuando Dios se le anuncia o se le revela.

> Por tanto, debe haber percibido a Dios directamente y en sí mismo antes de que se produzca cualquier acto de revelación. Kant se encuentra de acuerdo con la enseñanza de Agustín de que el conocimiento de Dios es un recuerdo de una noción de Dios que ya ha habitado en nuestra razón de antemano, porque siempre ha estado dentro de nosotros desde el principio. Y es por eso que no teme hablar expresamente –cosa imposible incluso sobre la base de la enseñanza de Agustín– del "Dios dentro de nosotros", que debe ser el intérprete auténtico de toda revelación, "porque no entendemos a nadie más que a aquel que habla con nosotros a través de ... nuestra propia razón".[28]

No podemos encontrar nada en la experiencia que identifique a Dios hablándonos en la experiencia. Por eso el criterio ya debe estar en el hecho de responder únicamente a la experiencia. Por supuesto, esto tiene un corolario, ya que el único aspecto de la revelación que puede ser autentificado de esta manera es, en la opinión de Kant, el conocimiento moral, porque su idea del conocimiento que el hombre tiene de lo divino se limitaba a eso, es decir, a la presuposición.

Kant, sin embargo, veía un lugar para una religión positiva, institucional o dogmática eclesiástica. Veía una debilidad en la naturaleza humana que requería un vehículo para llevar adelante la religión central, esa religión moral que estaba dentro de los límites de la razón sola. Tenía una visión similar de la Biblia. "Sobre todo hay que decir que la Biblia también, como la religión misma, 'se compone de dos partes desiguales: el 'canon', que contiene la fe religiosa pura, y el 'organon' o 'vehículo', que contiene la fe eclesiástica que supuestamente se basa en la revelación'".[29]

---

ción de *La Religión Dentro de las Límites*, pág. ix.

[28] Barth, *Protestant Theology*, pág. 268. Barth cita *Disputa de las Facultades,* pág. 91.

[29] Barth, *Protestant Theology*, pág. 272. Barth cita *Disputa de las Facultades*, pág. 78. Este modelo de vehículo de revelación en la Biblia sigue empleándose. Fue la opinión de C. S. Lewis, aunque Lewis tenía una visión mucho más amplia del contenido del mensaje transmitido por el vehículo, y también de Howard Van Till, que enseñaba en Calvin College. Véase Tim Wilder, "The Seventh Day –

El material fuera de este canon debe interpretarse en apoyo de lo que es canon, incluso si cambia claramente su significado.

¿Qué decir de las doctrinas históricas de la justificación, de la expiación vicaria, del decreto divino de la elección? Kant responde: "Dios no nos ha revelado nada acerca de estos secretos, y tampoco puede revelarnos nada, simplemente porque no deberíamos entenderlo". Todas estas cosas no son parte de la religión dentro de los límites de la razón solamente, sino que son adyacentes a ella. Aprendemos que hay otra manera de ver las cosas que no está dentro de los límites de la razón, pero por esa razón crea problemas al hablar de ella. Sin embargo, no se puede probar que estas cosas no existan.

Además de la teología filosófica, dentro de los límites de la razón, Barth reconoció otro tipo de teología, que llamó teología bíblica. Esta debe su existencia al hecho histórico de que la Iglesia existe, fundada en la Biblia.

> Y con esto llegamos ya a lo que, según Kant, constituye la posibilidad material de una teología bíblica. Kant se guarda de la acusación de que parece como si su enseñanza religiosa crítica se atreviera a cuestionar la revelación. No es ésta su intención, "ya que, después de todo, podría ser que las enseñanzas de la revelación surjan de hombres inspirados sobrenaturalmente".[30]

Kant no niega la posibilidad de la acción de Dios. Él podría intervenir para cambiar el carácter moral de los hombres, podría inspirarlos, podría obrar una expiación. El problema no es la imposibilidad de que esto ocurra, sino que sea conocido racionalmente.

> Lo que Kant sí cuestiona es la idea de que la realidad y la posibilidad de la revelación, su disponibilidad como datos para la razón humana y su percepción por la razón humana, son cosas que pueden explicarse por medios filosóficos, la idea de que más allá de la filosofía de la religión existe una filosofía de la revelación y de la fe, y que por medio de ella se puede representar la teología o afianzar su posición. Al mismo tiempo, sin embargo, Kant cuestiona el derecho del filósofo a negar la revelación porque no puede explicarse por medios filosóficos.[31]

Against Humanistic Biblical Interpretation" *Contra Mundum*, No. 1, Otoño 991, págs. 37-46.

[30] Barth, *Protestant Theology*, pág. 295. Barth cita *Disputa de las Facultades,* pág. 44.

[31] Barth, *Protestant Theology*, pág. 296.

También se le prohíbe a la teología hacer lo que, según él, la religión, dentro de los límites de la razón, tenía la obligación de hacer, es decir, dar a la Escritura un significado diferente de acuerdo con las exigencias de la religión moral.

> La teología "no habla según las leyes de la religión pura y a priori cognoscible de la razón, pues al hacerlo se degradaría y se colocaría en el banquillo de la filosofía". "En lo que respecta al cumplimiento de los mandamientos divinos en nuestra voluntad ... no puede contar de ningún modo con la naturaleza, es decir, con la propia capacidad moral (virtud) del hombre". Los métodos interpretativos de "dar otro sentido a algo" están prohibidos para la teología: la teología no puede "dar a los dichos de la Escritura un sentido que no se ajuste exactamente a lo expresado en ellos; con un sentido moral, por ejemplo", "y puesto que no hay ningún expositor humano de la Escritura autorizado por Dios, el teólogo bíblico debe confiar en una iluminación sobrenatural del entendimiento por un Espíritu que guía hacia toda la verdad, en lugar de admitir que interviene la razón". "El teólogo bíblico como tal no puede ni debe probar que Dios mismo habló a través de la Biblia, puesto que se trata de un hecho histórico y, por tanto, pertenece a la facultad filosófica".[32]

No estamos lejos de la insistencia de Cornelius Van Til en el "pensamiento concreto", en el rechazo de las deducciones lógicas de las Escrituras y en el rechazo del empleo de pruebas para apoyar su autoridad. Cuando Kant dice que se trata de un hecho histórico, que pertenece a la facultad filosófica, es porque el hecho histórico está en el ámbito de la experiencia, que es el de la razón práctica, y por tanto, cuando se trata de religión, dentro de los límites de la razón misma. Más bien, para Kant, la "autentificación como fe histórica (y no, particularmente, como fe moral, porque ésta también podría extraerse de la filosofía) debería esperarse seguramente de los efectos de la lectura de la Biblia sobre el corazón humano, más que de las pruebas".[33] "El teólogo bíblico prueba que Dios existe por medio del hecho de que ha hablado en la Biblia".

Por supuesto, Kant dijo estas cosas a modo de concesión, no de profesión. Sin embargo, Barth termina su capítulo preguntando: "¿O no es el caso de que el filósofo de la razón pura le ha dicho algo muy significativo

[32] Barth, *Protestant Theology*, pág. 296. Barth cita *Disputa de las Facultades,* pág. 106, 62.

[33] Barth, *Protestant Theology*, pág. 297. Barth cita *Disputa de las Facultades,* pág. 107.

al teólogo al decirle con toda sucinta precisión que '*el teólogo bíblico prueba que Dios existe por medio del hecho de que ha hablado en la Biblia*'?"[34]

Observamos que Van Til aceptaba una unidad de la realidad basada en las exigencias del idealismo, es decir, de la razón, tal como era su expresión filosófica vigente en ese momento. También señaló que, sin embargo, esta realidad no tiene por qué ser "esencialmente" una. También que la realidad puede intervenir en el conocimiento humano por iniciativa propia. Esto lo correlacionó con que la experiencia no es toda una "producción mental". Es decir, además de los procesos intuitivos que crean el mundo fenoménico de la experiencia, podría haber una fuente trascendente de experiencia humana que también produzca conocimiento.

No dice exactamente cómo concibió Van Til el funcionamiento de esta fuente trascendente. Podemos considerar algunas posibilidades. Tal vez esté pensando en la revelación como lo hizo Kant. Es decir, las apariciones y visiones, como las que tuvieron los patriarcas y algunos profetas, ocurren dentro del mundo de la experiencia pero no tienen su causa en la apercepción trascendental. Sin embargo, el resultado de la intrusión clara de un acontecimiento de revelación es otro elemento dentro del ámbito de la razón práctica, que en el punto en que es conocido no ofrece nada a la razón teórica para autentificar su origen sobrenatural. Contrariamente a lo que pensaba Van Til, las citas de Kant que hace Barth muestran que Kant reconoció la posibilidad de esto. No sólo eso, Kant reconoció la posibilidad de que, aunque la realidad de la revelación no pudiera ser apoyada por una prueba teórica, pudiera ser autentificada para el receptor por la acción de Dios. (Esto parece significar que la persona se encontraría creyéndola.)

Ahora pasamos a la segunda etapa, en la que se transmiten estas revelaciones en el registro bíblico. Una vez más, la situación se repite: no puede haber una prueba teórica, pero sí puede haber una autenticación directa por parte de Dios al lector.

Kant, como explicó Barth, también creía en la posibilidad de una iniciativa e intervención trascendentes, que alterasen al sujeto humano de una manera que modificase su patrón de conducta. Esta diferencia de conducta era entonces experimentada y conocida por el sujeto humano, de modo que el conocedor humano podía de esa manera conocer los efectos de la intervención trascendente. La diferencia entre Kant y Van

[34] Barth, *Protestant Theology*, pág. 298.

Til, entonces, no es si la "realidad superior", como dice Van Til, puede intervenir en el mundo humano de una manera que cree cambios en la experiencia fenoménica. La diferencia es cómo esto puede ser conocimiento de esta realidad superior. Para Kant, la intervención en sí misma no puede caer dentro de la posible experiencia humana y no puede ser parte de lo que la razón práctica conoce. El individuo transformado no puede ser consciente directamente del evento de transformación, sino que solo observa después un cambio en sí mismo y plantea la hipótesis de que, tal vez, Dios efectuó ese cambio.

En la idea de *presuposición* se empieza a ver una gran diferencia. En el momento de su tesis de maestría, Van Til no la había desarrollado, pero empieza a abrirse paso en el uso de un argumento trascendental en su trabajo doctoral. La diferencia, sin embargo, está en la forma en que Kant entendía sus presuposiciones. Barth se opone al término que Kant utiliza para ellas, "postulados", porque es muy engañoso. Nuestra razón y acción prácticas cotidianas implican enfrentarse a imperativos morales y, aunque éste no es un aspecto que Barth analice, a la confrontación de objetos dentro de las representaciones mentales de la apercepción trascendental como objetos con una existencia independiente, sobre los cuales no tenemos control esencial y que constituyen condiciones y limitaciones para nuestra acción. Así, el orden moral y las cosas en sí están presentes para nosotros, en una inmediatez ineludible, aunque no se encuentren dentro del dominio de la razón teórica/práctica. Las presuposiciones, entonces, son cosas que tienen una presencia persistente en toda experiencia práctica, aunque no estén representadas dentro de esa experiencia.

Para Van Til, sin embargo, una presuposición era un postulado teórico. Es algo que proporciona un punto de partida para su teoría filosófica y, por lo tanto, necesitaba ser algo básico y general con respecto a esa agenda. Lo que era variaba, a medida que refinaba su teoria, desde el universal concreto de la Trinidad (para encajar en los modelos idealistas de explicación teórica) hasta una preferencia posterior por el Cristo autoautentificador de la Escritura. La versión de Van Til de una presuposición, entonces, es lo que para Kant es un uso ilegítimo de la razón abstracta. (De hecho, también lo sería para Van Til, según algunas de sus líneas de pensamiento.) Repetimos la explicación de Barth al respecto.

> Cuando se hacen afirmaciones o negaciones sobre lo existente mediante la formación de conceptos que carecen de toda intuición

> real o al menos posible, se crea la ilusión de un conocimiento teórico general y no la realidad, pues falta toda base en la apercepción trascendental y, por tanto, cualquier prueba de racionalidad pura.[35]

Van Til quiere resistirse a la aplicación de la lógica a estos postulados teóricos, pero no tiene ninguna razón por la que debamos rechazar someterlos a la lógica y al mismo tiempo admitirlos como postulados teóricos.

Comparar la idea de presuposición de Van Til con la de Dooyeweerd también produce un conflicto similar, ya que introduce un punto de partida teórico en lo trascendente, donde el pensamiento teórico no tiene lugar, y por lo tanto una presuposición de Van Til es para Dooyeweerd un "pensamiento autónomo", es decir, un pensamiento que parte de un punto de partida equivocado, que no está debidamente enraizado en lo supratemporal.

Comprender la relación entre el pensamiento teórico y las presuposiciones con el marco metafísico es fundamental para comprender las ideas de Kant, Dooyeweerd y Van Til. Es difícil exagerar la importancia de este aspecto, pero por lo general se omite en los debates, incluso entre los filósofos. Un ejemplo de ello es la perplejidad de John Frame, expresada en *Crítica a la Filosofía Reformacional*, sobre el modo en que Dooyeweerd utiliza el término "teórico".[36]

Está claro que Van Til tampoco comprendió a Kant. Dice de él:

> Kant también estaría de acuerdo en que los hombres deben postular la idea de Dios como Creador y Gobernante del mundo, siempre y cuando quede claro que es imposible para la razón teórica decir algo sobre Él. Un Dios así, argumentaría Kant, debe ser un ideal de la razón práctica, pero no puede ser conocido por medio de los conceptos de la razón teórica o científica.[37]

Al "postular la idea de Dios" y convertirla en el "ideal" de la razón práctica, Kant la convirtió en presupuesto de toda razón teórica y práctica, pero no en parte de ella. Al decir que era imposible que la razón teórica dijera algo sobre Dios, Kant estaba diciendo lo que al propio Van Til le gustaba decir, es decir, que Dios no es lógicamente penetrable para

[35] Barth*, Protestant Theology*, pág. 260.

[36] John Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional*, Cap. 4, Sentido Común y Ciencia.

[37] Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel,* 2nd ed., edt. K Scott Oliphint (Phillipburg, N.J.: P&R Publishing, 1972, 1977).

, pág. 123.

la razón humana. No sólo eso, sino que Van Til estaba de acuerdo con Kant sobre el estatus de tales ideales.

> Pero ¿cómo puede Bavinck decir que las abstracciones formales, como la existencia de un Dios y la idea de la diferencia entre el bien y el mal como enunciados puramente formales, son verdades? Son en sí mismas las formas más vacías y, como tales, carecen por completo de sentido.[38]

Van Til afirmaba que estaba ofreciendo una alternativa. Sostenía que, en particular en contraste con las teologías neo-ortodoxas cuya "visión de la relación de Dios con el hombre se basa en la idea de que, puesto que el hombre no puede tener un conocimiento 'sistemático', es decir, puramente racionalista de Dios", debe tener uno irracionalista.[39] Pero él mismo negaba una alternativa racional a la neo-ortodoxia, ya que la revelación no proporciona un "sistema de verdad" sistemático, deductivo o lógicamente penetrable por el hombre (Van Til lo pone entre comillas). "Las diversas enseñanzas de la Escritura no están relacionadas entre sí de la manera en que se relacionan los silogismos de una serie". Luego da la presuposición trascendente de estas enseñanzas como "la existencia del Dios trino, internamente, eternamente coherente consigo mismo que se revela a Sí mismo con autoridad incondicional". Pero eso, según Van Til, tampoco es lógicamente penetrable (comprensible), ya sea en la presuposición misma o en lo que es "revelado". Vacía de contenido para la mente humana, tal revelación, en el mejor de los casos, sólo podría ser una especie de encuentro barthiano.

Aunque a lo largo de su carrera Van Til hizo de Kant su chivo expiatorio favorito, siempre lo hizo como una caricatura.[40] Pero el propio Van Til debe ser entendido, a nivel filosófico, como alguien que básicamente reordenó los muebles dentro de una estructura kantiana con algunas complicaciones idealistas sobre el lenguaje y el significado, y que mantuvo o rompió las reglas de una manera un tanto arbitraria. A pesar de esto, menos de una década después de escribir su tesis de maestría, se comprometió con la filosofía Reformacional.

Sin embargo, su oposición a la "razón abstracta" siguió siendo simi-

[38] Van Til, *Common Grace*, pág. 71.

[39] Van Til, *Common Grace*, pág. xlviii.

[40] La caricatura era el método por defecto de Van Til para tratar con las opiniones opuestas. Se apartó de esta técnica en el caso de los teólogos holandeses contemporáneos que probablemente escribían libros o artículos largos para reprenderlo. En esos casos, exponían sus puntos de vista en detalle.

lar a la de Kant, pues los teósofos, ya fueran Baader o Dooyeweerd, entendían que la razón abstracta era aquello que estaba separado de la raíz supratemporal. En cuanto a Van Til, como lo supratemporal no existía, no podía utilizar el término "razón abstracta" en el sentido teosófico. Pero es posible que sí observó y aprobó la terminología en Dooyeweerd, sin entender el contexto metafísico.

Otro punto de diferencia en el pensamiento de Van Til es la fiabilidad de la intuición. Van Til es, en general, notablemente indiferente al mecanismo real de adquisición del conocimiento. Parece aceptar, sin embargo, la existencia de la intuición que produce experiencia, aunque también niega que produzca conocimiento de manera fiable. Sus observaciones se refieren a la explicación reidiana de la intuición, aunque también son aplicables a la versión kantiana, ya que ambas son procesos cuyas operaciones reales son inescrutables para nosotros, pero producen la construcción consciente del mundo.

> No podemos decir que la razón haya sido pervertida por el pecado, mientras que la intuición no. Es cierto que la razón, debido a su mayor extensión, se equivoca con más frecuencia y de manera más violenta que la intuición. Sin embargo, en esencia, la razón no ha sido afectada por el pecado de manera peor que la intuición. No hay un solo punto en la personalidad del hombre que no haya sido viciado por el pecado.[41]

Comprender lo que Reid estaba explicando nos ayuda a evaluar la importancia del rechazo de Van Til.

> Reid mantiene su postura realista; trata de no deslizarse hacia el idealismo, aunque se deslice hacia el dogmatismo. Dios garantiza nuestro *conocimiento* del mundo real. No es nuestra constitución la que *hace* que las proposiciones irrevisables sean necesariamente *verdaderas.* Más bien, nuestra constitución está diseñada por Dios para *revelar la verdad*. ... Reid salva su realismo sólo apelando al dogmatismo. Sin Dios, el nativismo de Reid, con sus creencias irrevisables, podría de hecho empujarle hacia el mismo idealismo y escepticismo del que pretendía salvarle.[42]

[41] Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God,* 2nd. Ed., Edited by William Edger (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2007) pág. 162.

[42] Norman Daniels, *Thomas Reid's 'Inquiry': The Geometry of Visibles and the Case for Realism* (Stanford University Press, 1974, 1989) págs. 118, 119.

Van Til era, pues, un escéptico respecto del conocimiento cotidiano, pero no en un sentido en el que pudiera ofrecer una solución. Además, contrasta la razón con la intuición, en lugar de hacer de la intuición una parte del funcionamiento de la razón práctica, como hace Kant. Para Van Til, la razón está mucho más asociada a su aspecto lógico.

Para entender por qué este tipo de escepticismo no le parecía importante a Van Til, sólo tenemos que darnos cuenta de que se trataba de un escepticismo sobre un proceso empírico que revelaba el mundo. Para Van Til, el mundo no era el objeto del conocimiento, sino las ideas. El verdadero conocimiento eran las ideas en la mente de Dios. Así que, en sentido estricto, el conocimiento era todo teológico. Ese conocimiento era imposible para el hombre, que sólo tenía "analogías". No eran analogías sobre el mundo, sino analogías con las ideas de Dios.

Lo que distinguía a este tipo de escepticismo del panenteísmo es que el mundo creado sí existía y estaba determinado por estas ideas en Dios. Además, las ideas de Dios eran intenciones sobre el mundo. La razón por la que el mundo importa es quizá porque en cierto sentido causa la experiencia, tal vez de forma muy similar a como las cosas en sí de Kant están detrás de la realidad fenoménica de la experiencia. Sin embargo, no se puede contar con que esta experiencia produzca conocimiento.

Todavía es vital entender que el escepticismo de Van Til sobre el conocimiento empírico se debía, para él, al efecto de la Caída y era la perspectiva reformada sobre el asunto.

Argumentos Trascendentales

Como el argumento trascendental fue la pieza central del propio trabajo de graduación de Van Til, no es sorprendente que figurara en su apologética. La crítica del argumento ha tomado generalmente la forma de que, debido al énfasis que Van Til le dio, no da suficiente crédito al valor de la evidencia en la apologética. La evidencia en esta objeción es generalmente lo que puede ser convincente para los hombres en términos de sus "nociones comunes" o experiencia común de la realidad. Pero se puede hacer una objeción en términos de cómo el propio argumento trascendental interactúa con la evidencia.

La objeción de John Frame:

> Van Til formula su conclusión de un modo que la hace parecer mucho más simple de lo que es. Uno tiene la impresión de que todos

> los arduos trabajos de los apologistas del pasado, probando esto o aquello, ahora pueden ser obviados. Parece que ahora sólo tenemos que demostrar una cosa: que la inteligibilidad universal presupone a Dios. Pero esa única cosa es tan compleja que, a su vez, presupone todas las demás cosas.[43]

En el contexto, "todas las demás cosas" parece hacer referencia a los trabajos de los apologistas del pasado, pero en realidad debe significar más que eso, ya que todas las posibilidades deben ser determinadas (por algún método aún desconocido) y luego eliminadas una por una, excepto la última que quede. De este modo, el argumento trascendental exige que la razón humana conozca exhaustivamente los límites de lo posible. Llegados a este punto, la posibilidad que queda es la existencia de Dios, suponiendo que las cosas vayan como desea el teísta que emplea el argumento trascendental. Pero el argumento aún no está completo, ya que la última posibilidad en pie podría igualmente ser eliminada por un problema aún no pensado y el escepticismo sobre la posibilidad de la epistemología exigida. Para pasar del "Dios que es posible por lo que sabemos" a la demostración de un Dios que se sabe real, es necesario dar un paso más. Hay que demostrar que la opción teísta no es refutable como lo eran todas las alternativas. El argumento trascendental intenta evitar este paso argumentando que es el escepticismo la alternativa imposible, por lo que el teísmo debe ser verdadero.

Otra estrategia para eliminar visiones alternativas del mundo es introducir una prueba de coherencia como un tipo de verificación. Aquí la evidencia y "todos los arduos trabajos de los apologistas del pasado" tomarían un papel. El problema de esta estrategia es doble. Si la coherencia se convierte en la prueba de la verdad, ¿por qué no empezar con la teoría de la coherencia en lugar de un argumento trascendental? Basta con comparar las visiones del mundo para comprobar su coherencia. El otro problema es la enorme dificultad de una teoría de la coherencia en la aplicación práctica.[44]

La característica desconcertante del argumento trascendental utilizado en el presuposicionalismo es la vaguedad de la concepción. Después de todo, ¿qué es una presuposición? En Val Til no está claro si se

[43] John Frame, "Reasoning by Presupposition" en *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought* (Phillipsburg, N.J. Presbyterian and Reformed, 1995) citado en Timothy I. McConnel, Influence, p 578.

[44] En Erik J. Olsson, *Coherentism* (Cambridge University Press, 2022) se esbozan diversas propuestas para una teoría de la coherencia y su compleja matemática.

trata de una entidad (Dios), un conjunto de doctrinas o una teoría general. En 1949 publicó una respuesta a la reseña de su *Common Grace* por J. Oliver Buswell en *The Bible Today*, bajo el título "Presuppositionalism".[45] Comienza con un resumen de las doctrinas básicas que sostiene. Sin embargo, no dice que éstas sean sus presuposiciones, y puede que estén ahí simplemente para rebatir las acusaciones de Buswell de panteísmo hegeliano y otras heterodoxias.

La impresión general que da gran parte de la apologética presuposicional es que propone un conjunto de doctrinas que son los cimientos para construir una cosmovisión general, que a su vez da cuenta satisfactoriamente de algún desafío. El desafío que esta cosmovisión debe satisfacer puede presentarse como un hecho, una prueba de la experiencia, o puede dejarse sin definir. En realidad, no se lleva a cabo la construcción de la cosmovisión ni su comparación detallada con el desafío, aunque toda la apologética probatoria podría ponerse a trabajar en esta fase.

Si se propone una prueba de coherencia, debemos saber qué se supone que cohesiona. ¿Deben coincidir los presupuestos entre sí, con la experiencia o con los hechos (como es el mundo)?[46] ¿O deben las presuposiciones coincidir entre sí y con el desafío, ya sea la experiencia, las pruebas o ambas? Como la amplitud de la experiencia y el número de hechos en su vasta plenitud superan constantemente nuestra capacidad para reunirlos y caracterizarlos, habría que hacer alguna selección, lo que plantea el problema de si algunos hechos o experiencias pueden ser representativos de todos los hechos o experiencias y, en caso afirmativo, cómo hay que identificarlos.

Otro enfoque consiste en decir que se presupone una visión del mundo. Pero, ¿qué hace falta para tener una visión del mundo? ¿Cómo podemos determinar que una cosmovisión es lo suficientemente completa como para dar cuenta de todo? ¿O sólo debe dar cuenta de ciertos hechos o experiencias representativos y, una vez más, cómo sabemos que esa representación existe y cómo la identificamos?

Tal vez el modelo presuposicional más sencillo sea el ofrecido por Van Til en su disertación. Propuso el Dios teísta, un Dios que contenía en su ser un sistema de verdad, y que causó y mantuvo unido el orden

[45] La respuesta apareció en dos partes, *The Bible Today*, Vol. 42, n.º 7, págs. 218-228 y n.º 9, págs. 278-290.

[46] Recordemos que en su tesis doctoral, Van Til consideraba que la experiencia era el conocimiento que una explicación filosófica debe satisfacer, pero cuando escribió la crítica a Thomas Reid antes citada, consideraba que la experiencia no era fiable.

creado. Por lo tanto, la presuposición no era una cosmovisión, o un conjunto de proposiciones fundamentales para una cosmovisión. La presuposición parece ser lo que Van Til llama a veces el "universal concreto". McConnel lo define así: "Un universal concreto es aquel que incluye todos sus particulares y que también se expresa plenamente en ellos. Al mismo tiempo, el propio término parece implicar que también tiene estatus ontológico, es decir, existe, y no es un mero concepto".[47] Lo que esta presuposición tenía que satisfacer, en la forma en que Van Til planteó la cuestión, era la experiencia subjetiva de la persona que proponía la presuposición. Uno supone que Van Til en realidad querría que el concepto de Dios se completara a partir de la revelación en las Escrituras, para que no fuera simplemente una cuestión de decir de cualquier cosa y de todo que "Dios causó eso y eso lo explica." En este punto no hay ninguna teoría de la correlación entre tal presuposición y una explicación de lo que es satisfacer la evidencia o la experiencia.

Cuando Van Til rompió con la filosofía de Dooyeweerd, al final de su carrera, planteó la objeción de que Dooyeweerd no incluía a Dios como la presuposición necesaria para dar cuenta de la realidad creada. Lo más lejos que llegó Dooyeweerd fue la idea de un más allá. Lo que Van Til no tuvo en cuenta fue una complejidad en la idea de trascendencia. En la metafísica de Dooyeweerd, Dios trascendía su creación y se expresaba en ella. El hombre, como imagen de Dios, actuaba de manera similar, pero el hombre, que tenía su centro en lo supratemporal, se expresaba en lo cósmico temporal. Dar una cuenta transcendental de esto era entender lo supratemporal como la presuposición necesaria del pensamiento temporal y de otras experiencias, pues era lo supratemporal el punto de origen y proporcionaba los momentos nucleares de las estructuras temporales. Mientras que Dios era trascendente a las áreas creadas tanto de lo supratemporal como de lo temporal, lo supratemporal era trascendente a lo temporal.

Van Til dejó lo supratemporal fuera de su explicación y, por lo tanto, no tenía lo supratemporal trascendente para proporcionar una explicación trascendental para el origen de la experiencia cósmica. Así, para Van Til, debe ser Dios quien debe ser presupuesto como la explicación trascendental. Le parecía que la falta de Dooyeweerd de comenzar con Dios era una forma de pensamiento autónomo.

Para Dooyeweerd, sin embargo, el pensamiento autónomo es un pensamiento que no comienza con su origen propio, y para Dooyeweerd,

[47] McConnel, Influence, pág. 583.

el pensamiento humano comenzó en lo supratemporal, al igual que su explicación de este. Hacer de Dios el principio del pensamiento humano sería panteísmo. Así, es evidente que Van Til había dejado atrás el uso de "pensamiento autónomo" de Dooyeweerd junto con la metafísica de Dooyeweerd, pero no reconoció cómo esto cambió el sistema.

Van Til y la Lógica

En su disertación Van Til ya tenía objeciones a cierto uso de la lógica. Con respecto a la libertad de Dios "El idealismo responderá inmediatamente que ninguna relación puede ser libre. Pero decir eso es confiar sólo en la lógica formal. Lleva apriorismo hasta la muerte de nuestra experiencia".[48] Aquí vemos a Van Til conceder que hay un argumento lógico a partir de una premisa *a priori*, que debe ser rechazado a causa de la experiencia contradictoria. La parte que rechaza es la aplicación de la lógica. Esta actitud es compatible con lo que diría Dooyeweerd.

En 1947, cuando publicó *Common Grace*, Van Til había matizado sus ideas sobre la lógica y la verdad. Seguía hablando de Dios como el Absoluto, pero decía que debemos usar las reglas de la lógica formal, pero analógicamente, no unívocamente.[49] La lógica formal, sin embargo, son las reglas del razonamiento unívoco. Todo el proceso depende de que los términos conserven su significado a lo largo de la prueba. En la práctica, Van Til parece querer decir esperar y aceptar contradicciones.

Para Van Til, "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".[50] Esta caracterización de la lógica es en términos de la idea teosófica de autonomía combinada con la idea idealista de sistema.

Kant había postulado algunas ideas trascendentales, pero creía que no se puede razonar sobre ellas para deducir hechos metafísicos a partir de estas ideas que son categorías vacías. Son vacías porque es la combinación de la intuición la que proporciona contenido y el entendimiento la que proporciona categorías que juntas crean aquello con lo que la razón teórica y práctica pueden hacer algo. Esta es la idea que Van Til apoyó cuando condenó la vacuidad de los intentos de Bavinck de razonar mediante pruebas teístas e ideas similares. Para Kant, el razona-

[48] Citado en McConnel, Influence, pág. 570.

[49] McConnel, Influence, pág. 181.

[50] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia: Westminster Theological Seminary, programa de estudios, 1954), pág. 184.

miento a partir de las ideas no sólo no logró producir hechos, sino que dio lugar a antinomias, las famosas antinomias de la razón pura.

Van Til también tenía su propia lista de ideas trascendentales y sus antinomias. En su obra sobre la *Gracia Común*, especifica las ideas contradictorias en esa área. Aquí usa su lenguaje de lo *aparentemente* contradictorio. Con esto quiere decir que en realidad es contradictorio con la razón humana y que el incrédulo puede refutar lógicamente el cristianismo. Pero este es un problema de la razón humana misma.

> El hecho de que todas las cosas en la historia estén determinadas por Dios siempre parece, a primera vista [nótese la contradicción en sí misma entre "siempre debe parecer" y "a primera vista"], contradecir la legitimidad de mi elección. El hecho de que los elegidos sean ciertamente salvados para la eternidad siempre parece hacer irreal la amenaza del castigo eterno con respecto a ellos. El hecho de que los réprobos estén ciertamente perdidos siempre parece hacer irreal la presentación de la vida eterna con respecto a ellos.[51]

Van Til denunció cualquier intento de demostrar que estas contradicciones no eran reales sino sólo aparentes, por lo que no debemos dejarnos engañar por su uso de las palabras "aparente" y "parece".

Dooyeweerd creía que las categorías lógicas de Kant (como la cantidad y la cualidad) eran modos de intuición al igual que el tiempo y el espacio, por lo que desmanteló las categorías lógicas de Kant y amplió la lista de modos de intuición, a los que entonces llamó 'modalidades'. La lógica pasó a ser sólo una de las modalidades.[52] La revolución copernicana de Kant no fue central ni radical (de '*radix*', raíz), sino sólo una revolución en la periferia. En contraste con la visión de Kant, la racionalidad es sólo una función periférica que encuentra su centro en el corazón. El corazón central relativiza todo lo temporal, incluida la razón; por eso no puede haber autonomía del pensamiento.[53]

En su tesis doctoral, Van Til había dicho que una posición era insostenible si se veía en ella una contradicción lógica.[54] En su *A Christian Theory of Knowledge*, de 1954, dice que una característica del método "transigido" romanista o evangélico de apologética era "Sólo se dice que es posible aquello que está de acuerdo con, o al menos no en

[51] Van Til, *Common Grace,* pág. 16.
[52] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 170.
[53] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 182.
[54] Van Til, Absolute.

contra de, la ley de la contradicción".[55] Esta obra también tiene una sección sobre lógica, pero en lugar de explicar la lógica, comenta su aplicación limitada. "Los hechos del universo son lo que son porque expresan conjuntamente el sistema de verdad revelado en la Biblia. Pero ... lo que se quiere decir con la idea de verdad tal como se encuentra en la Escritura no significa un sistema lógicamente penetrable". Da como razón que la comprensión de cualquier hecho "es una comprensión de algo de los caminos de Dios." "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".[56] Luego concluye que "el sistema de la verdad, tal como el cristiano lo concibe tal como se encuentra en las Escrituras, es un sistema analógico".[57]

En este punto, Van Til había modificado sus ideas sobre el sistema y la lógica, alejándolas de las que tenía cuando escribió la disertación. Tanto Van Til como Dooyeweerd habían aceptado las limitaciones de la lógica. Para Dooyeweerd era inútil en lo supratemporal y no podía aplicarse a través de las modalidades de lo temporal, sin generar antinomias. Para Van Til, puesto que lo absoluto sólo pertenecía a Dios, para el hombre la lógica estaba bloqueada por la analogía y los límites del sistema.

Van Til estableció un contraste entre su visión y la del "lo estático abstracto", con el que tenía en mente algo así como las formas inmutables de Platón. Aquí parte de su punto de partida idealista de que "Todo esfuerzo intelectual trata con hechos *en relaciones* y con relaciones *en hechos*".[58] Pero un enfoque platónico no puede funcionar porque "Si Dios es el Creador de las relaciones, tendremos que romper completamente con Platón". La razón es que son las relaciones las que están en la Trinidad, cuyo ser sólo es cognoscible por Dios mismo. Añadamos a esto el hecho del cambio. Dios no tiene dentro de su conocimiento y determinación creativa un orden estático de cosas en relaciones fijas, sino un orden de flujo, y en este flujo el orden y la particularidad están sujetos a la determinación continua de Dios. No existen universales estables para que el hombre defina sus ideas. Heráclito creía en un mundo de flujo, en el que "Nadie se baña nunca dos veces en el mismo río". Para Van Til son

[55] Van Til, *Knowledge*, pág. 6.
[56] Van Til, *Knowledge,* pág. 22.
[57] Van Til, *Knowledge,* pág. 23.
[58] Van Til, *Common Grace*, pág. 49.

las ideas las que están en flujo y nunca nos encontramos con la misma idea dos veces. Esto está determinado por el consejo de Dios, que da a todo su dirección. Pero ¿qué puede significar la dirección si forma parte del flujo? Aquí parece que vislumbramos al Dios teosófico, como universal concreto, que siempre actualiza nuevas potencialidades. Además, el Dios de Van Til parece estar atrapado en el tiempo.

Ésta es, pues, una de las barreras de la lógica: no hay estabilidad en el significado de los conceptos. Otra, que apareció antes, es la insistencia en las ideas contradictorias. Lo especialmente peculiar de esto es que esta resistencia al requisito de no contradicción no se aplica, para Van Til, sólo a las ideas trascendentales, sino a las enseñanzas particulares de las Escrituras.

Esto ha causado cierta confusión, ya que se puede suponer que Van Til se basa en una idea de revelación como la de Barth o Dooyeweerd y no trata las proposiciones de la Escritura como revelación. Sin embargo, la idea de Van Til es diferente y tiene que ver con la heredabilidad de la excepción a la lógica incluso cuando está escrita en proposiciones del lenguaje humano. Esto parece atribuirse principalmente a la objeción de Van Til a la inclusión en un sistema en el que cualquier sistema podría tratar tanto de Dios como de la creación. Esa es otra barrera para la lógica.

Podemos considerarlo de otra manera, en términos de lo que Kant llamó el principio universal de la razón: "Lo que se encuentra bajo la condición de una regla también se encuentra bajo la regla misma".[59] Por ejemplo:

Todos los humanos son mortales. *La regla.*

Cayo es humano. *La condición.*

Cayo es mortal. *Cae bajo la regla misma.*

Parecería que la objeción de Van Til es a que todo lo que es real esté sujeto al principio universal de la razón. Esto debe ser, fundamentalmente, que Van Til no puede ver esto, a la manera agustiniana, como una regla en sí misma enraizada en Dios, sino sólo como una regla que el hombre intenta pecaminosamente imponer a Dios.

Van Til tenía, pues, una idea del razonamiento concreto, que puede entenderse como análoga a las restricciones kantianas al uso de la razón práctica y teórica, limitándolas únicamente a los resultados de la apercepción trascendental. La razón debe respetar este rechazo de la validez

[59] Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pág. 311.

del principio universal de la razón. Por supuesto, era imposible explicar cómo funcionaba esa razón concreta.

Sin embargo, Van Til ha hecho que las categorías que dan sentido dependan de Dios. De este modo, al proteger a Dios del intelecto intruso del hombre, ha destruido por completo el conocimiento del hombre.

Van Til lleva más lejos las consecuencias de esto. Como el hombre no comprende las relaciones entre las ideas que imparten significado, también debe tener un problema con el conocimiento empírico. La percepción implica relacionar algunas sensaciones con universales. Van Til afirma que existe tal relación, pero es una relación que pertenece a la trinidad ontológica y que no es penetrable por la razón humana. "El ideal de la ciencia debería ser describir esta situación en la medida de lo posible".[60] Pero según los principios de Van Til, esto no es así en absoluto. A esto hay que añadir lo que se señaló anteriormente: él no considera que los procesos mentales de percepción del hombre sean fiables, sino que, más bien, están corrompidos por el pecado.

La Filosofía de Van Til Aplicada: El Caso Clark

En 1944 Gordon Clark fue ordenado al ministerio en la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa (OPC). Posteriormente, un grupo de una docena de manifestantes, encabezados por Cornelius Van Til, R. B. Kuiper y N. B. Stonehouse, impugnaron la ordenación por motivos técnicos, afirmando que la reunión para ordenar a Clark no se había convocado válidamente, pero también formulando una larga y ofuscada serie de acusaciones teológicas que intentaban demostrar que las opiniones teológicas de Clark lo incapacitaban para el ministerio. La importancia de estas acusaciones radica en que están cuidadosamente redactadas, son formales y públicas, y plantean puntos que Van Til consideraba lo suficientemente centrales para la fe cristiana como para que sirvieran de base para destituir a alguien del ministerio. De enero a octubre de 1945, *The Standard Bearer*, la revista de la Iglesia Protestante Reformada, publicó una serie de astutos editoriales de Herman Hoeksema comentando esto y la controversia subsiguiente. Aunque los cargos no distinguen la autoría de Val Til de la de los demás firmantes, ciertos puntos son evidentes. Algunos cargos representan la posición de gracia común de las Iglesias Cristianas Reformadas y otros la epistemología particular de Van Til.

La motivación del ataque contra Clark parece ser hacer obligatoria

[60] Van Til, *Common Grace*, pág. 49.

tanto la gracia común de la Iglesia Cristiana Reformada como la epistemología de Van Til, en el sentido de que se denegaría la ordenación a quienes sostuvieran opiniones contrarias a éstas. También hay que considerar el estatus de Clark como alguien de prestigio intelectual que podría ser una fuerza de oposición a Van Til y otros, en el sentido de que era de importancia estratégica mantenerlo fuera del OPC. En términos más generales, un golpe neerlandés por parte de profesores Reformados Cristianos que entraban en el Seminario Presbiteriano de Westminster con el deseo de capturar el presbiterianismo para la teología neerlandesa, parece formar parte del cuadro.[61] En efecto, el procedimiento dejó de lado la Confesión de Westminster como el estándar teológico para los ministros de la OPC, porque Clark se aferraba a la Confesión y, como veremos, Van Til y otros no. La teología neocalvinista reemplazó la Confesión como estándar.

La primera acusación de los denunciantes Van Til, et al. contra Clark fue que negaba la incomprensibilidad de Dios. Clark sostenía que el conocimiento de Dios por parte del hombre era limitado, y que Dios era incomprensible en el sentido de que no era posible conocerlo por completo. Sin embargo, algunas cosas sobre Dios se conocían verdaderamente, y decir que estas cosas eran incomprensibles sería negar cualquier conocimiento de Dios. Clark creía que toda verdad es proposicional, pero reconocía una distinción entre la forma en que Dios conoce las cosas y la forma en que el hombre las conoce. Hoeksema observa:

> uno comienza a preguntarse si la verdadera cuestión en esta controversia no es si Dios, sino si Su revelación a nosotros en las Escrituras es comprensible, es decir, puede ser lógicamente comprendida por la mente del hombre. La posición del Dr. Clark es que toda la Escritura nos es dada para que podamos entenderla, que toda ella está adaptada a nuestra mente humana, de modo que... no hay nada en ella que sea

[61] Esta no era su agenda admitida. R. B. Kuiper había llegado a Westminster tras ser presidente del Calvin College de la Iglesia Cristiana Reformada. Fue profesor en Westminster de 1933 a 1952, tras lo cual regresó a la Iglesia Cristiana Reformada para convertirse en presidente del Seminario Calvin. En 1946, recién salido del ataque a Clark, pronunció un discurso titulado "What's Right with the Orthodox Presbyterian Church" (Qué hay de bueno en la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa), llamándola "nuestra iglesia", en el que afirmaba que la OPC era "una iglesia amplia" que incluía el presbiterianismo escocés, el presbiterianismo americano y la teología reformada holandesa, y que acogía incluso a los primilenaristas. https://www. opc.org/new_horizons/Kuiper.html Este carácter amplio es justo lo que él y sus compañeros se habían propuesto destruir los dos años anteriores.

> contrario a la inteligencia y la lógica humanas. Y los oponentes parecen negar esto.
>
> Y si esta fuera la verdadera cuestión subyacente, si los demandantes sostuvieran que las Escrituras revelan cosas que están, no por encima y mucho más allá, sino en contra, en conflicto con la mente humana, estoy convencido de que los demandantes deberían ser acusados de heterodoxia y de socavar toda teología sana.
>
> O la lógica de la revelación es nuestra lógica, o no hay revelación.[62]

En su siguiente editorial, Hoeksema señala varios puntos de la denuncia en los que se hacen afirmaciones que contrastan con los puntos de vista de Clark.

1. "Dios por su propia naturaleza debe permanecer incomprensible para el hombre".
2. Todo el conocimiento que el hombre puede alcanzar difiere del conocimiento de Dios "en un sentido cualitativo y no meramente en grado."
3. El conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre no "coinciden en ningún punto."
4. Una proposición no "tiene el mismo significado para el hombre que para Dios".
5. 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."
6. "El conocimiento divino en cuanto divino trasciende el conocimiento humano en cuanto humano, incluso cuando ese conocimiento humano es un conocimiento comunicado por Dios."
7. "*A causa de su propia naturaleza* como infinito y absoluto, el conocimiento que Dios posee de sí mismo y de todas las cosas debe permanecer un misterio que la mente finita no puede penetrar".

La inclinación de Hoeksema en este punto es acusar a los denunciantes de abogar por la contradicción como parte de la teología para introducir la contradictoria teología Reformada Cristiana de la gracia común, que formaba parte de la cuarta acusación hecha contra Clark.[63] Sin embargo, en este punto Van Til profesaba la influencia dooyeweerdiana, y los siete puntos sobre el conocimiento deberían compararse pri-

[62] Herman Hoeksema, *The Standard Bearer*. 1 de marzo de 1945, pág. 241,
[63] 1 de marzo de 1945, pág. 265.

mero con la teosofía holandesa, especialmente tal como la enseñaba Dooyeweerd.

1) Que Dios debe permanecer incomprensible para el hombre debido a su naturaleza es una afirmación ambigua que en un sentido podría ser aceptada por Clark (la naturaleza de Dios es infinita, por lo que supera infinitamente lo que el hombre puede conocer) pero no en otro (nada sobre Dios puede ser conocido debido a su naturaleza).

De una manera aún más completa el teósofo podría estar de acuerdo con (1). Dios sólo es conocido por sus efectos. El conocimiento racional del hombre se limita a lo temporal, y más allá de eso sólo tiene conocimiento intuitivo de lo supratemporal, que a su vez es un efecto producido por Dios. Dios es dinámico y realiza constantemente nuevas potencialidades. Así que a) Dios está más allá de todo lo que el hombre puede captar racionalmente, ya que el hombre sólo conoce las naturalezas en las modalidades temporales. No puede hablar de Dios en términos de una naturaleza. b) Dios está constantemente en cambio, por lo que no tiene una naturaleza. Por lo tanto Dooyeweed concluye y nos informa que la naturaleza de Dios es no tener naturaleza y estar fuera del ámbito de lo que el hombre puede llamar naturaleza. El teósofo está de acuerdo con (1) y añade una explicación de por qué es verdad.

2) La segunda afirmación también es ambigua en el sentido de que no distingue entre *lo que* Dios y el hombre conocen y el *modo* en que Dios y el hombre conocen. Clark había sostenido que el modo de conocer de Dios es diferente del modo en que conoce el hombre. Pero para Dooyeweerd eso no es la distinción. El hombre conoce modalidades en la periferia temporal, pero en lo eterno y en lo supratemporal esas modalidades no se manifiestan, ya que en ese punto hay una raíz unitaria de toda experiencia, por lo que el conocer eterno y supratemporal son inherentemente diferentes en modo y objeto del conocer temporal, no debido al conocedor.

3) Que el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre no coinciden en un único punto es al menos una afirmación clara que separa a Van Til et al. de Clark. Pero la mitad de la controversia es por qué no coinciden, a saber, el rechazo de la creencia de Clark de que el conocimiento es de proposiciones y que las proposiciones que el hombre conoce, Dios también las conoce. Porque si el conocimiento no coincide, y si Dios y el hombre tienen ambos conocimiento como Van Til et al. parecen conceder, entonces no sólo el hombre no sabe nada de lo que Dios sabe, sino que tampoco Dios sabe nada de lo que el hombre sabe.

Esto no es cristianismo ortodoxo, pero es filosofía dooyeweerdiana, siempre que se trate de conocimiento racional (proposicional) y no de conocimiento unitario intuitivo, pues el conocimiento racional del hombre es expresión de su condición temporal. Forma parte de lo que es tener una experiencia temporal.

4) Que una proposición no "tenga el mismo significado para el hombre que para Dios", comienza a abrir un nuevo territorio. Para Dooyeweerd el conocimiento de Dios no es proposicional. Van Til et al. hablan ahora de un modo no dooyeweerdiano. Sin embargo, se ven obligados a hacerlo, en el sentido de que decir que el conocimiento de Dios no es proposicional, sería decir que la revelación Escritural, considerada como proposiciones, no tiene sentido para Dios. Eso supondría renunciar a los principios sobre los que se fundaron el Seminario de Westminster y la OPC, y habría acabado con sus carreras allí.

La peculiar complicación, esbozada en la sección anterior **Van Til y la lógica**, de que aunque Van Til consideraba que la Escritura consistía en proposiciones del lenguaje humano, éstas heredaban la impenetrabilidad a la lógica humana de Dios mismo, aparece aquí, pero está más allá de toda explicación.

5) Esto es auto-contradictorio, porque si el conocimiento del hombre es "análogo al conocimiento que Dios posee, pero nunca puede ser identificado con el conocimiento" que Dios "posee de la misma proposición", entonces el conocimiento no es de la misma proposición, porque decir que es de la misma proposición es identificar el conocimiento. De esta afirmación se desprenden dos elementos. Uno es que al hablar de proposiciones Van Til et al. no están siendo francos. Se ven obligados a utilizar un término que no funciona en su modelo epistémico. El otro elemento es el de la analogía. Pero decir que hay una analogía entre el conocimiento de Dios de las proposiciones y el del hombre, y decir, como en 3) que no coinciden en ningún punto es decir que no hay punto de analogía, y por tanto no hay analogía. Vemos que "analogía" es algún tipo de término amañado para conectar el conocimiento de Dios y el del hombre de una manera sin sentido.

Podemos entender este término en el mismo sentido que otra de las expresiones habituales de Van Til, la de "pensar los pensamientos de Dios según él", que en teosofía viene a decir que las esferas creadas (supratemporal y temporal) son un efecto o expresión de Dios, y todo lo que el hombre puede llegar a conocer son tales expresiones. Pero, de nuevo, el problema de la heredabilidad de la exención a la lógica por las

proposiciones de las Escrituras hace que el uso de la analogía por parte de Van Til sea diferente del de Kant y Dooyeweerd, quienes emplearon la analogía con respecto a lo trascendente, y ni siquiera explicable en sus términos.

6) Que el conocimiento divino como divino trasciende el conocimiento humano como humano, incluso cuando ese conocimiento humano es un conocimiento comunicado por Dios, si se toma junto con la definición de Dios como un ser trascendente es meramente una afirmación analítica en el sentido de que el conocimiento de Dios es el conocimiento de Dios, y el conocimiento del hombre es el conocimiento del hombre. Evidentemente, lo que Van Til et al. querían decir es oscuro.

7) *Debido a su propia naturaleza infinita y absoluta*, el conocimiento que Dios posee de sí mismo y de todas las cosas debe seguir siendo un misterio que la mente finita no puede penetrar, estaría de acuerdo con Clark en la medida en que a) la infinitud de Dios significa que hay infinitamente más que Dios sabe de lo que el hombre puede llegar a saber, y que esto se aplica por igual a lo que Dios sabe de sí mismo y lo que Dios sabe de los seres creados. Pero Clark sostenía que el hombre puede conocer lo que Dios ha revelado tanto sobre sí mismo como sobre la creación. No es evidente lo que Van Til et al. querían dar a entender al decir que Dios es absoluto.[64]

Pero detrás de todo esto está la formación idealista de Van Til, con su idea de la verdad como coherencia y del significado que consiste en la totalidad de las relaciones entre las cosas. Sólo Dios puede conocer esta totalidad. Como el conocimiento que el hombre tiene de las relaciones es muy limitado, sólo tiene una aproximación igualmente limitada al significado. La coherencia, y por tanto la seguridad de la verdad, de lo que el hombre sabe está igualmente sujeta a severas limitaciones. Como hemos visto en la sección anterior, Van Til somete también a fluctuaciones todas estas relaciones.

Como habían varios profesores en el comité que redacta la querella, uno podría deponerse a pensar que las ambigüedades de las acusaciones son trampas cuidadosamente tendidas para quienes juzgan el caso. Pero también pueden ser expresiones de una influencia neocalvinista.

La segunda acusación formulada contra Clark tiene que ver con la "división o distinción tricotómica del alma humana en facultades" de

[64] Generalmente, sin embargo, cuando Van Til habla de lo absoluto en conexión con la verdad, lo hace para sugerir que sólo Dios tiene la verdad absoluta, y que por lo tanto nadie ni nada más la tiene.

intelecto, emoción y voluntad, preferida por Van Til et al. y su aplicación de esto también a Dios. Hoeksema señala:

> Mientras que los denunciantes sitúan 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 asigna ciertamente a las emociones una posición subordinada y, según los denunciantes, enseña la primacía del intelecto.[65]

Clark se basó en la declaración de la Confesión de Westminster de que "Dios no tiene cuerpo, partes ni pasiones". Los denunciantes recurrieron a la idea de analogía para aducir "sentimientos o emociones en Dios... análogos a nuestros sentimientos y emociones y afectos en el sentido de que son principios activos, activos con referencia a los objetos". Esto ni es el punto de vista del Confesionario, ni es el punto de vista de Dooyeweerd.

Hoeksema procede (en el próximo número de *The Standard Bearer*) con una demostración de que la primacía del intelecto es la posición "histórica y actualmente reformada o calvinista".

La tercera acusación es resumida sucintamente y analizada convincentemente por Hoeksema, por lo que citaremos gran parte de lo que tiene que decir.

> La acusación de racionalismo se basa en la afirmación de que el Dr. Clark intenta resolver problemas, paradojas, contradicciones, en particular el problema de la relación entre la soberanía divina y la responsabilidad humana. Cualquiera que intente resolver este problema, que intente armonizar estos dos, que afirme que esta solución es posible, y especialmente aquel que esté dispuesto a ofrecer su solución de este problema, es, según los denunciantes un racionalista.[66]

En particular, se oponen a resolver la supuesta contradicción apa-

[65] 1 de marzo de 1945. pág. 289. Aunque los denunciantes están de acuerdo en esto, no es la opinión de Abraham Kuyper, quien sostuvo la primacía tradicional reformada del intelecto. *Common Grace: God's Gifts for a Fallen World* (Bellingham, Wash.: Lexham Press, 1902, 2016) pág. 241.

> También entre nosotros, desde Amesius [William Ames], siempre ha habido quienes han defendido la primacía de la voluntad; pensemos sólo en Cocceius y Lampe. Pero nuestros teólogos sanos y puros siempre han mantenido en el pasado que la voluntad sólo sigue a la mente evaluadora. Por muy rápido que esto pueda suceder en nosotros, cada pecado implica una decisión de nuestro intelecto de que, teniendo todo en cuenta, es mejor para nosotros cometer ese pecado, y lo hacemos porque la voluntad sigue a nuestro intelecto.

[66] 1 de mayo de 1945, pág. 336.

rente entre la soberanía divina y la responsabilidad humana. Como ha señalado Hoeksema, se trata de dos temas distintos, por lo que no están en contradicción, ni siquiera aparente;[67] los denunciantes tampoco intentan demostrar una contradicción, sino que se limitan a citar a algunos teólogos para afirmar que la hay.

Los denunciantes también acusan al "Dr. Clark de considerar las Escrituras desde el punto de vista de un sistema que para la mente del hombre debe ser armonioso en todas sus partes. El resultado inevitable es el racionalismo en la interpretación de las Escrituras. Y eso también es racionalismo". Hoeksema observa que

> Simplemente le acusan de intentar encontrar una solución, de pretender haber encontrado una solución..... Que su solución sea correcta o incorrecta no tiene nada que ver con esta parte de la "Queja". El mero hecho de que el Dr. Clark intente armonizar las cosas le convierte en un hereje, en un racionalista. ...
>
> El lenguaje de los denunciantes es algo ambiguo aquí, tanto si la ambigüedad es intencionada como accidental. Las palabras podrían dar la impresión de que el Dr. Clark comienza con un sistema de pensamiento, no derivado de las Escrituras, y que ahora procede a explicar las Escrituras de tal manera que apoyen ese sistema filosófico preconcebido.
>
> Y eso sería, en efecto, racionalismo. La Escritura sería entonces distorsionada para encajar en el sistema del Dr. Clark. Pero los denunciantes no lo acusan abiertamente de esto. Las palabras también pueden significar que, según el punto de vista del Dr. Clark, hay en la revelación de la Palabra de Dios misma un sistema armonioso de verdad, que por medio de una exégesis cuidadosa, comparando Escritura con Escritura, el teólogo intenta sacar a la luz y formular.....
>
> Pero si el argumento de los denunciantes es cierto, ciertamente se deduce que toda la teología, y especialmente toda la dogmática, es racionalista, porque procede de la suposición de que la verdad revelada en la Biblia puede ser formulada en un sistema lógico.
>
> Ningún teólogo ha partido nunca de la suposición de los denunciantes. La dogmática es un sistema de la verdad sacada de la Escritura. Y la exégesis siempre aplicó la regla de la *regula Scripturae*, lo que significa que en toda la Biblia corre una línea coherente de pensamiento, a la luz de la cual deben interpretarse los pasajes más oscuros y difíciles.

[67] 15 de mayo de 1945, pág. 360.

> Los denunciantes niegan prácticamente esto, al menos, y eso, además, de forma bastante arbitraria, en relación con el problema de la soberanía de Dios y la responsabilidad del hombre.
>
> ¿Quién no sabe que los teólogos reformados siempre han interpretado aquellos pasajes de la Escritura que a primera vista parecen favorecer el punto de vista arminiano a la luz de la enseñanza actual de la Sagrada Escritura de que la salvación es del Señor, que la gracia es soberana, que la expiación es particular y que el hombre no es libre para hacer el bien? Según el argumento de los denunciantes, esto es racionalismo.

Van Til, entonces, está de acuerdo con Dooyeweerd en que no se puede construir un sistema armonioso de teología a partir de la Biblia, pero discrepa con su afirmación de que se debe partir de la filosofía y luego interpretar la Biblia de acuerdo con los hallazgos de una filosofía creada a partir de la reflexión sobre la experiencia.

En cuanto a las contradicciones, Hoeksema observa

> ... los denunciantes dirían que no hay contradicciones reales, pero que sin embargo hay contradicciones aparentes en la Biblia, y que debemos dejarlas en paz, sin siquiera intentar resolverlas. Debemos aceptarlas simple y humildemente....
>
> Por contradicciones *aparentes* los denunciantes entienden proposiciones o verdades que para la mente humana, y según la lógica humana, son contradictorias. Niego que haya tales proposiciones en la Biblia. Si las hubiera, no podrían ser objeto de nuestra fe. No tiene sentido decir que debemos creer humildemente lo que es contradictorio. Esto es sencillamente imposible. Los propios denunciantes no pueden creer en contradicciones. Las contradicciones son proposiciones que se excluyen mutuamente, de modo que la verdad de una niega la verdad de la otra.

La explicación se encuentra en la doctrina de la analogía de Van Til. No hay contradicciones para Dios, pero no sabemos lo que significan las proposiciones para Dios, ya que nuestro conocimiento no se corresponde en ningún punto.[68] Las proposiciones se contradicen para nosotros, porque significan algo diferente. Pero el problema va más allá de lo

[68] Según Friesen,el problema ya existía en principio para Abraham Kuyper. "¡Kuyper no se da cuenta de que su defensa de la teología dogmática tradicional depende de la misma autonomía del pensamiento racional a la que quiere oponerse". Friesen, *Neo-Calvinismo*, pág. 88.

que señala Hoeksema. El hombre no sólo se enfrenta a contradicciones, que son imposibles de creer, sino que no puede creer nada que sea verdad para Dios, ni siquiera lo que no se contradice en la mente del hombre, porque para el hombre todas las proposiciones significan algo diferente de lo que significan para Dios. No conoce el significado que es verdadero para Dios y no puede creer lo que no conoce.

La cuarta acusación es sobre la oferta sincera del evangelio, a saber, que Dios ofrece sinceramente el evangelio, buscando la salvación de aquellos a quienes ha reprobado. Para Hoeksema esto "como usted rechaza su pretensión de irracionalismo, es puramente arminiano.... Y su irracionalismo es sólo un intento de camuflar su verdadera posición".[69]

Pero tienen otra razón diferente para el irracionalismo, a saber, el compromiso con la teosofía. Desde esta perspectiva, un sistema de teología debe tener antinomias, es decir, contradicciones, porque aplica la facultad racional a asuntos fuera de lo temporal (pensamiento autónomo). Las contradicciones particulares están determinadas por el motivo fundamental que se esté empleando. De modo que si hay un arminianismo oculto en la queja, estaría en la elección de abrazar esta contradicción particular que concuerda con la enseñanza arminiana.

En 1972, al hablar directamente de las opiniones de Hoeksema, Van Til admitió que la lógica de Hoeksema era correcta, y también lo era la lógica de los arminianos. Pero insistió en que "no debemos seguir a Hoeksema en sus deducciones lógicas a partir del principio de reprobación, así como tampoco debemos seguir a los arminianos en su deducción lógica a partir del principio de autonomía humana". En cambio, insistió en que "debemos tener un sistema 'analógico' en el que se haga justicia a enseñanzas aparentemente contradictorias de las Escrituras". Van Til emplea sus palabras ambiguas de "aparentemente" y "que se haga justicia", con las que quiere decir, respectivamente, "realmente" y "enseñar".

En su editorial final sobre este tema, Hoeksema introdujo una consideración adicional, que en la práctica, es decir en la evangelización, los denunciantes no predican la paradoja "Dios quiere salvar a todos los hombres; quiere salvar sólo a los elegidos". En cambio, predican sólo un lado de la paradoja. "En la práctica, pretenden predicar un evangelio

[69] Hoeksema, 1 de junio de 1945, pág. 386. Van Til en *Common Grace* emprende largas exposiciones y defensas de la idea de la "oferta sincera" en términos de la gracia común.

arminiano".[70] Pero si predicaran la paradoja, la gente exigiría saber la razón de la paradoja. La razón es la imposibilidad de que Dios revele la verdad al hombre, porque su conocimiento es inherentemente incapaz de coincidir en ningún punto. Y eso no es ningún evangelio.

Van Til Sobre la Revelación

Van Til sostiene, pues, que hay un sistema de verdad que se encuentra en la Biblia y que revela la naturaleza, pero no es la verdad absoluta, que sólo se encuentra en Dios. Lo que está en la naturaleza y en la Biblia es sólo una analogía, y por esta razón no será lógico de una manera que apoye un sistema deductivo.

En 1947, la facultad del Seminario de Westminster publicó un simposio sobre la Escritura que contenía un artículo de Van Til, "La naturaleza y la Escritura".[71] Aquí desarrollaba una teoría de la revelación basada en un dualismo naturaleza-gracia, y dando a la revelación un estatus por encima de la oscuridad de la analogía, y comprometiendo la posición que había tomado contra Gordon Clark. Van Til afirma a lo largo de su ensayo que está exponiendo el punto de vista de la Confesión de Westminster sobre la revelación y la analogía.

Las características de la revelación en la Escritura son necesidad, autoridad, suficiencia y perspicuidad.[72] Estas mismas características se encuentran en la revelación en la naturaleza.[73] Al mismo tiempo la revelación en la Escritura y en la naturaleza son diferentes porque 1) la luminosidad de la Escritura es mucho más brillante que todo lo demás, y todo lo demás sólo brilla por luz reflejada, y 2) sólo la Escritura habla de la gracia.[74] La razón por la que la revelación en la Escritura y la naturaleza tienen las mismas cualidades es que ambas son revelaciones del mismo Dios, que tiene cualidades absolutas,[75] y la razón por la que tienen cuali-

[70] 1 de octubre de 1945, pág. 5. J. Oliver Buswell en su reseña de 1949 de *Common Grace* de Van Til en 1949 también concluyó que Van Til enseñaba paradojas, de las cuales sólo un lado era reformado.

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

[72] Van Til, Nature, pág. 265.

[73] Van Til, Nature, pág. 269.

[74] Van Til, Nature. pág. 265.

[75] Van Til, Nature, pág. 266.

dades diferentes es la libertad de Dios.[76] Van Til ha establecido un dualismo naturaleza/gracia en la revelación basado en un dualismo libertad/determinismo en Dios.

La perspicuidad de la revelación es una característica de ambos, y Van Til lo explica como "el ser de Dios es totalmente claro para sí mismo y su revelación de sí mismo a los pecadores es, por tanto, también inherentemente clara.[77]

> 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. Dios es luz y en él no hay oscuridad alguna. Como tal, no puede negarse a sí mismo. Naturalmente, este Dios tiene un plan omnicomprensivo para el universo creado. Ha planeado todas las relaciones entre todos los aspectos del ser creado. Ha planeado el fin desde el principio. Por tanto, toda la realidad creada muestra este plan. En consecuencia, es intrínsecamente racional.
>
> Es cierto, por supuesto, 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.[78]

Aparte de dos puntos secundarios, ¡esta es la doctrina de la afirmación por la que Van Til y otros expulsaron a Gordon Clark de la OPC, apenas cuatro años antes! Los dos puntos secundarios son, primero la peculiar idea de que la razón por la que el hombre no puede conocer a Dios exhaustivamente no es por la infinitud de Dios, sino porque Dios se conoce a sí mismo. Aquí tenemos la obsesión de Van Til con las explicaciones dialécticas. La segunda es que Van Til en este contexto está exponiendo la doctrina de la perspicuidad con respecto a la naturaleza, no a la Escritura, aunque dice que es lo mismo.

En este punto Van Til invoca la analogía, pero afirma que es la doctrina de la analogía de la Confesión, y no explica lo que es. Siguen otros

[76] Van Til, Nature, pág. 267.
[77] Van Til, Nature, pág. 265.
[78] Van Til, Nature, págs. 277, 278.

oscuros dichos dialécticos. Dice que esta perspicuidad de la Escritura y de la revelación natural se deben a lo oculto de Dios.[79]

Van Til relaciona el dualismo naturaleza/gracia de la revelación con los pactos. El pacto con Noé, con su arco iris, implica la naturaleza, pero el "pacto con Noé no es más que una noción limitadora en relación con el pacto de la gracia salvadora". Este es el pacto de gracia común de Abraham Kuyper, del que Van Til dice que es una noción limitadora, es decir, que limita el alcance de la aplicación del pacto de gracia, abriendo un área de gracia común fuera del pacto de salvación. Este pacto salvífico, sin embargo, será "mediado a través de la naturaleza".[80]

> He aquí, pues, la imagen de una filosofía de la historia bien integrada y unificada, en la que la revelación en la naturaleza y la revelación en la Escritura carecen mutuamente de sentido la una sin la otra y son mutuamente fructíferas cuando se toman en conjunto.[81]

Antes de la Caída, el mandato a Adán de no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal exigía que el árbol fuera totalmente natural para poner de manifiesto el carácter sobrenatural del mandato. La revelación natural es el "presupuesto del proceso de diferenciación que debía ser la historia".[82] Tras la Caída no bastaba con que la naturaleza fuera meramente lo regular. Tuvo que asumir el carácter de maldita para que lo sobrenatural pudiera mostrar el carácter de gracia: "Después de la Caída, lo natural bajo el pacto de la ira de Dios es el presupuesto de lo sobrenatural como pacto redentor".[83]

La revelación natural es insuficiente sin "su concomitante sobrenatural. Era inherentemente una noción limitante". Dice que es la presuposición de la acción histórica necesaria para lo sobrenatural. Esta explicación de la gracia común en términos de su propio pacto de gracia común y en completa distinción definitoria de lo sobrenatural y de la gracia especial está completamente en desacuerdo con el relato de los escritos de Van Til sobre la gracia común, donde se preocupa de vincular la gracia común con la gracia especial en su exposición de la oferta del evangelio a los réprobos. Este es otro punto en el que el artículo "Naturaleza y Escritura" contrasta con el resto de los escritos de Van Til.

[79] Van Til, Nature, pág. 279.
[80] Van Til, Nature, pág. 268.
[81] Van Til, Nature, pág. 269.
[82] Van Til, Nature, pág. 270
[83] Van Til, Nature, pág. 271.

El Van Til de 1972 incluso se pronunció contra el dualismo de este artículo.

> No podemos seguirlo [a Kuyper] cuando habla de un desarrollo orgánico del mundo de la creación. Tenemos aquí la idea de Kuyper de que el desarrollo de las fuerzas de la naturaleza por medio de la gracia común es algo independiente de la obra de la gracia salvadora de Dios.[84]

Podríamos preguntarnos a qué aspecto del pensamiento de Kuyper se opone Van Til aquí. Después de todo, en "Escritura y naturaleza", Van Til distinguió radicalmente la gracia común y su pacto de la gracia especial, aunque sin embargo los unió tan estrechamente como el yin y el yang. Pero Van Til sigue hablando de los pactos.

> Hay un solo pacto de gracia que lo abarca todo. Toda la historia debe verse a la luz de este único pacto de gracia. "Las fases de esta historia son fases del pacto de gracia, que abarca las eras desde el tiempo del paraíso, pasando por Noé, Abraham y Cristo, hasta su segunda venida".[85]

¿Ha cambiado Van Til su punto de vista o simplemente ha pasado por alto su contradicción con su anterior apoyo al pacto noéico distintivo enseñado por Kuyper?

En su obra "Naturaleza y Escritura", Van Til se centra en el proceso histórico, que, según él, sólo muestra "tendencias". "La tendencia en sí misma carece de sentido sin la certeza del clímax. Por tanto, la regularidad actual de la naturaleza debe considerarse una vez más como un concepto limitante". Por presuposición y concepto limitante parece querer decir que una cosa es el opuesto necesario para la existencia de la otra y crea los límites entre ellas.

La segunda parte de este artículo trata sobre "La teología natural de origen griego". Aquí recurre al análisis basado en los motivos fundamentales de Dooyeweerd, y las antinomias resultantes en el dualismo que éstos crean. De repente pasamos del dualismo como trama y urdimbre del pensamiento confesional al dualismo como marca del pensamiento no cristiano.

En la década de 1920 el Absoluto para Van Til, siguiendo al idealismo, tenía que ser un sistema completo de verdad, pero sólo podía ser

[84] Van Til, *Common Grace,* pág. 260.

[85] Van Til, *Common Grace,*p. 261. Cita a Jochem Douma, pero con "total acuerdo".

completo para Dios y no para el hombre. En la década de 1950, en *A Christian Theory of Knowledge*, Van Til limitaba la verdad suministrada por su presuposición del Dios Absoluto, no sólo por la imposibilidad de que llegara al hombre de forma exhaustiva, sino de cualquier otra forma que no fuera la analogía. Según McConnel, "sólo Dios podría tener un sistema completo y coherente y, por tanto, el conocimiento humano debe corresponderse con el conocimiento de Dios a través del pensamiento analógico".[86] Por tanto, cualquier prueba por coherencia de la presuposición suministrada por el argumento trascendental sólo puede ser incompleta, e incluso analógica. En este punto Van Til parece bien encaminado hacia la destrucción de su propio argumento trascendental.

En medio está la extraña etapa mostrada en el artículo "Naturaleza y Escritura", donde la revelación es objetiva y clara y así es entendida por el hombre, a pesar de la analogía. El libro de 1949 fue reimpreso, con una tercera edición en 1967. En ella, varios de los autores revisaron ampliamente sus ensayos, pero Van Til mantuvo el suyo inalterado.[87] Se pretendía que el libro fuera un escaparate para el profesorado de Westminster, demostrando cuál era su posición en relación con el pensamiento contemporáneo, y quizá se pretendía que Van Til se mostrara bajo una luz ortodoxa.

En su crítica a Van Til, J. V. Fesko apenas presta atención a la revelación en la naturaleza, a diferencia de su uso por la razón a través de las nociones comunes de los hombres. Sin embargo, al menos durante un tiempo, Van Til pensó que era esencial para la revelación bíblica.

La Teoría Madura de Van Til

Cuando Van Til escribió su tesis, bajo la influencia de su formación idealista, contrastó dos filosofías que competían y, en su opinión, eran opuestas. Este es el enfoque de la perspectiva tradicional de las filosofías en la que los sistemas en competencia se comparaban entre sí, y se argumentaban los méritos relativos. Probablemente el signo clave del cambio de Van Til hacia su pensamiento posterior es la sustitución de estos contrastes externos entre filosofías por un análisis de las contradicciones internas entre conceptos dentro de una cosmovisión como resultado de la

[86] McConnel, Influence, pág. 585.

[87] Paul Woolley, "Prefacio a la tercera edición revisada", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, Nueva Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co, 1978) Tercera edición.

adopción del análisis de motivo fundamental de Dooyeweerd de las antinomias del pensamiento autónomo. La perspectiva dooyeweerdiana venía acompañada de una visión pesimista del alcance de la validez de la aplicación de la lógica, ilegítima con respecto a lo trascendente por ser la propia lógica una modalidad temporal, y a través de las soberanías de esfera de las modalidades en el ámbito temporal.

Como la lógica es una de las modalidades temporales, y como el uso de la lógica es razonar sobre las cosas, es decir, aplicarla a otras modalidades, esta doctrina sobre su fracaso cuando se usa a través de las modalidades parece descartarla por completo. Pero Van Til no adoptó completamente los métodos de análisis de Dooyeweerd. Cuando realizaba estudios históricos utilizaba los tipos de motivos fundamentales identificados por Dooyeweerd. Pero cuando realizaba su propio análisis, a menudo recurría a contrastes entre principios como irracionalismo puro frente a racionalismo puro y posibilidad última frente a determinismo, personalismo frente a impersonalismo, con los que estaba familiarizado por el idealismo, en lugar de utilizar las modalidades de Dooyeweerd.[88] En lugar de limitar la razón de las formas específicas que exigía la metafísica teosófica de Dooyeweerd, basada en la distinción supratemporal/temporal y de los límites de las modalidades, Van Til utilizó la analogía basada en las deficiencias inherentes de todo pensamiento creatural. A falta del escenario supratemporal de la filosofía de Dooyeweerd, Van Til no tenía dónde fundamentar el conocimiento y hacerlo aplicable a la experiencia.

Las Ideas de Sistema y Analogía de Van Til

En su programa de estudios *A Christian Theory of Knowledge*, Van Til retoma inmediatamente la interrelación de la doctrina. Dice

> Otros protestantes [los que no se unen a los católicos romanos en una defensa común de las doctrinas comunes] sostienen que debe haber una defensa específicamente protestante de todas las doctrinas cristianas. Su argumento es que todas las doctrinas cristianas son interdependientes. Cada doctrina principal implica a todas las demás y colorea a todas las demás. La doctrina protestante sobre la expiación influirá en cierta medida en su doctrina sobre Dios. De hecho, la diferencia con respecto a todas las demás doctrinas se basa en última ins-

[88] Véanse ejemplos en Cornelius Van Til, *The Intellectual Challenge of the Gospel* (Phillipsburg, Nueva Jersey: Presbyterian and Reformed, 1950, 1977.

> tancia en una diferencia con respecto a la noción que se tiene de Dios.[89]

Si cada doctrina principal implica y colorea a todas las demás, entonces ninguna de ellas es lógicamente última. Dios es ontológicamente último, ya que da el ser a todo lo demás, y también suministra el propósito. La centralidad de Dios en la teología no puede ser en primer lugar temática. Y Van Til procede de la autosuficiencia de Dios, a que Dios es autoexplicativo, a su presuposición: "Él debe ser el punto de referencia final en toda redicación humana".[90]

Es útil ver cómo Van Til emplea esta idea de una presuposición. Aquí no distingue entre una presuposición en el sentido teosófico, como fuente anterior a la experiencia temporal, y una presuposición como premisa. A continuación establece un contraste.

> El no cristiano supone que el hombre es último, es decir, que no ha sido creado. El cristianismo supone que el hombre es creado. El no cristiano supone que los hechos del entorno del hombre no son creados; el cristiano ha derivado sus convicciones sobre estas cuestiones de la Escritura como Palabra infalible de Dios.[91]

Por supuesto, el no cristiano en la mayoría de los casos no asume que el hombre es último. En Occidente suele creer que es el producto de un proceso evolutivo que determinó sus características, incluidas muchas limitaciones. En Oriente puede creer que es parte del ser cósmico, una parte que se ha alejado y perdido, y que necesita mediante algún esfuerzo extraordinario volver a su origen, donde de ninguna manera sería ya hombre ni nada que se le parezca. Van Til lo sabía tan bien como cualquiera. ¿Qué conclusión intentaba sacar? "Sobre la base no cristiana se supone que el hombre es el punto de referencia final en la predicación". A Van Til le preocupa el orden del conocimiento, que sea cual sea el origen biológico o cósmico del hombre, como pensador se encuentra en la posición de tener que empezar por sí mismo, a menos que adopte el punto de vista cristiano y su idea de que la revelación viene de fuera del orden del mundo. Lo que quiere decir es que el no cristiano tiene que verse a sí mismo como *epistemológicamente* último.

Pero, ¿y el cristiano?

[89] Van Til, *Knowledge*, pág. 1.
[90] Van Til, *Knowledge*, pág. 2.
[91] Van Til, *Knowledge,* pág. 4.

> Por tanto, 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. Debe buscar una ordenación sistemática de los hechos del universo. Pero el sistema que intenta formar de este modo no es el tipo de sistema que el no cristiano intenta hacer para sí mismo.[92]

El cristiano adopta ahora la misma postura que la perspectiva teosófica, según la cual Dios se revela en su expresión en el mundo.

Van Til menciona a continuación otro supuesto no cristiano. "La razón de este aparente 'irracionalismo' del pensamiento moderno reside en el hecho de que pone gran énfasis en otro supuesto no cristiano; este supuesto es que toda la realidad es temporal".[93] Pero, por supuesto, muchos no cristianos no asumen esto. Pueden, como los gnósticos, ver lo temporal como el resultado de una emanación lejos de Dios, y que sólo se encuentra en ese mundo alienado.

La opinión de Dooyeweerd, sin embargo, es que todo pensamiento no cristiano toma una parte de la periferia temporal y la eleva como algo característico de toda la realidad. Muchos no formulan una doctrina de que todo es temporal, pero su acción consiste en tomar algo que es temporal y convertirlo en fundamental. Leer a Van Til a la luz dooyeweerdiana da sentido a lo que de otro modo serían afirmaciones descabelladas.

Van Til salta entonces a una conclusión no dooyeweerdiana.

> Por el contrario, puede decirse que el sistema que los cristianos pretenden obtener 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. Lo que ocurre en la historia sucede de acuerdo con ese sistema o plan por el que ordena el universo. Pero el hombre, como criatura de Dios, no puede tener una réplica de ese sistema de Dios. No puede tener una reproducción del sistema. Debe, sin duda, pensar los pensamientos de Dios después de él; pero esto significa que, al tratar de formar su propio sistema, debe someterse constantemente a la autoridad del sistema de Dios en la medida en que éste le sea revelado.[94]

En este punto se manifiesta la influencia idealista temprana de Van

[92] Van Til, *Knowledge,* pág. 4.
[93] Van Til, *Knowledge,* pág. 4.
[94] Van Til, *Knowledge,* pág. 5.

Til. A diferencia del Dios teosófico conocido sólo en su expresión en los mundos supratemporal y temporal, Dios tiene un sistema en sí mismo. Van Til lo llama a veces verdad absoluta.

Lo que se esconde detrás de este razonamiento es la teoría idealista del significado. Van Til se formó en el idealismo tanto en la carrera de grado en el Calvin College como en la de posgrado en la Universidad de Princeton. No da muestras de conocer siquiera alguna otra teoría del significado.

Según la visión idealista de Van Til, el significado de algo es la totalidad de sus relaciones con todo lo demás. Tal totalidad existe sólo en el Absoluto. Los conceptos de verdad, conocimiento y su aplicación a través de la lógica dependen de este modelo de significado. Como sólo existe en el Absoluto, sus dependencias que existen fuera de él se vuelven problemáticas. El proyecto apologético de Van Til, incluso desde la época de su tesis de maestría en el Seminario de Princeton, fue demostrar que sólo el Dios cristiano era capaz de tomar el lugar del Absoluto en un sistema filosófico exitoso. Esto generó un problema de dos caras. En el idealismo, el hombre tiene cierto acceso al Absoluto y se le puede atribuir el tener conocimiento y ser capaz de aplicarlo y manejarlo a través del lenguaje, el razonamiento y la acción.

La diferencia que marca esta idea idealista del significado en comparación con el pensamiento convencional sobre el significado puede ilustrarse mediante el contraste con la Ley de Leibniz. Timothy Williamson la explica de esta manera: "si *x* es idéntico a *y*, lo que sea válido para *x* también lo será para *y*, de modo que como *x* no pesa más que *x*, *x* no pesa más que *y*. Comprendemos la Ley de Leibniz sin considerar todos sus ejemplos. En principio, uno podría comprenderla antes de haber adquirido ningún concepto de peso".[95] Así, según la concepción estándar, la limitación del conocimiento del hombre no es una barrera para la capacidad de razonar sobre cosas desconocidas y, en cierto modo, para razonar sobre toda la gama de relaciones entre las cosas. Pero la teoría del significado de Van Til implica un rechazo de la Ley de Leibniz, con implicaciones prácticas para ese rechazo.

Para Van Til, cuando Dios ocupa el lugar del Absoluto en la filosofía, hay consecuencias adicionales para la filosofía porque dos factores alteran la relación entre el Dios Absoluto y el hombre. Uno es la distin-

[95] Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2000) ,p. 33.

ción entre creador y criatura, tomada como fundamental; el otro es el efecto del pecado.

Van Til intentó negar que el hombre tuviera un acceso inherente al Absoluto al modo idealista, mientras buscaba reemplazar la función de dicho acceso con la idea de revelación.

> La claridad de la revelación de Dios en la naturaleza depende, para su significado mismo, del hecho de que es un aspecto de la revelación total y totalmente voluntaria de un Dios que es autosuficiente. La incomprensibilidad de Dios para el hombre se debe al hecho de que él es exhaustivamente comprensible para sí mismo. … Él ha planeado todas las relaciones entre todos los aspectos del ser creado. … Toda la realidad creada, por lo tanto, refleja realmente este plan. Es, en consecuencia, inherentemente racional.
>
> Es cierto, por supuesto, que el hombre creado no puede penetrar hasta el fondo de esta revelación intrínsecamente clara. Pero esto no significa que por ello la revelación de Dios no sea clara, incluso para él. El hombre creado puede ver claramente lo que se le revela claramente, aunque no pueda ver exhaustivamente. El hombre no necesita conocer exhaustivamente para conocer con verdad y certeza.[96]

Como el significado de cualquier cosa es la totalidad de sus relaciones con todo lo demás, y lo mismo se aplica a cada parte de todo lo demás, sólo Dios conoce el significado de cualquier cosa, por lo que el conocimiento de Dios es el único conocimiento que está compuesto de verdadero significado. Van Til a veces llama a esto "verdad absoluta". El hombre es inherentemente incapaz de este conocimiento total, ya que sólo una pequeña parte del todo está a su disposición para conocer. Las relaciones que el hombre conoce no sólo son enormemente incompletas, sino que se dan entre cosas cuyo significado (naturaleza) también está disponible sólo de una manera igualmente incompleta. Esta grave limitación, inherente a la condición del hombre como criatura finita, no es la única deficiencia en su conocimiento.

Además, Van Til introdujo la realidad del cambio como algo que el Absoluto Idealista no podía explicar. Al reemplazar al Absoluto por Dios como el universal concreto, Dios se convirtió en el motor del cambio, pero el conocimiento interno de Dios y su determinación de las relaciones cambiantes de las ideas hicieron que este conocimiento fuera inaccesible para el hombre y trajeron flujo a Dios.

[96] Van Til, "Nature", págs. 277, 278.

El proceso que sigue el hombre para conocer incluso los aspectos limitados de su experiencia tampoco es fiable. Van Til alegó que esto era una base para rechazar la tradición apologética reidiana que lo había precedido en el Seminario de Princeton.

> No podemos decir que la razón haya sido pervertida por el pecado, mientras que la intuición no. Es cierto que la razón, debido a su mayor extensión, se equivoca con más frecuencia y de manera más violenta que la intuición. Sin embargo, en esencia, la razón no ha sido afectada por el pecado de manera peor que la intuición. No hay un solo punto en la personalidad del hombre que no haya sido viciado por el pecado.[97]

La sustitución del Absoluto idealista por el Dios cristiano depende, pues, críticamente del papel de la revelación para sustituir también el acceso del hombre al Absoluto en el idealismo.[98] Esto introduce el problema de la receptividad. Para llegar al hombre, la revelación tiene que adoptar la forma del lenguaje humano, utilizando conceptos humanos, y ser entendida por la mente humana, donde el conocimiento que Dios tiene no puede existir (según Van Til). Así, mientras Van Til afirmaba que esta revelación puede conocerse "verdadera y ciertamente", también sostenía que era sólo una "analogía" que difería ampliamente del conocimiento de Dios, y que no se podían hacer deducciones lógicas a partir de ella; "Lo que se entiende por la idea de verdad tal como se encuentra en la Escritura no significa un sistema lógicamente penetrable" y "El sistema de verdad del hombre, incluso cuando se formula en subordinación directa y autoconsciente a la revelación del sistema de verdad contenido

[97] 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, *Without Excuse: Scripture, Reason, and Presuppositional Apologetics,* ed. David Haines (Leesburg, Virginia: The Davenant Press, 2020), pág. 81.

[98] Ha habido formas de idealismo cristiano en las que la experiencia del mundo es en sí misma una forma de revelación, ya que la experiencia se concibe como una creación de Dios en la mente de la criatura o como una participación de la creación en el conocimiento divino. En el ámbito más inmediato de la teología estadounidense, las ideas en la línea del idealismo de Berkeley y Melebranche habían sido una característica de la teología de Nueva Inglaterra desde Jonathan Edwards en adelante, hasta que fueron superadas por la influencia de Thomas Reid. Para una discusión al respecto, véase Frank Hugh Foster, *A Genetic History of New England Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1907), págs. 48, 64, 239, 242, 246, 342, 472.

en la Escritura, no es por tanto un sistema deductivo".[99] Por lo tanto, saber "clara y ciertamente" no incluye la capacidad de razonar sobre algo.

El hombre también debe formular un sistema, ya que no puede copiar el sistema de Dios. Pero tal sistema, si incluye a Dios como acaba de hacer Van Til, en términos teosóficos estaría yendo más allá de los límites inherentes al pensamiento teórico, y por tanto sería pensamiento autónomo. Al crear su sistema, el hombre debe "pensar los pensamientos de Dios después de él". Pero la doctrina de la analogía dice que los pensamientos de Dios y los pensamientos del hombre no coinciden en ningún punto. Ninguno puede saber nada de lo que sabe el otro. Así que la doctrina de la analogía lo echa todo por tierra. Aun así, Van Til afirmaba que era tarea del hombre buscar el sistema.[100]

Estas ideas se manifiestan en las preferencias de Van Til en cuanto al vocabulario. Donde Baader había enfatizado fuertemente que Dios es autofundado, lo cual está en línea con el pensamiento tradicional sobre el ser de Dios, el Van Til de la era idealista había preferido decir que Dios es autosuficiente. Esto es para enfatizar que Dios no está dentro o es el correlativo de algún sistema del mundo como un absoluto Idealista. El Van Til posterior se decantó por autocontenido, como si Dios fuera su propia botella cósmica. A lo que él quería llegar era a su idea de Dios como un sistema completo. A veces sugería que significaba que Dios tiene su propia lógica divina (no accesible al hombre); otras veces, por el contrario, que Dios no era un sistema para sí mismo.[101] Pero el hombre no tiene acceso ni al sistema ni a sus particulares, sino que sólo tiene analogía.

En los párrafos siguientes, Van Til ataca las ideas idealistas y romanistas de la analogía, basándose en que "a menos que la razón y el hecho se interpreten en términos de Dios, son ininteligibles". Pero la ininteligibilidad es la principal y quizás la única característica de su propia doctrina de la analogía.

En las secciones de *A Christian Theory of Knowledge* sobre la Escritura y sobre el hombre autónomo, Van Til dice que la revelación de Dios es antropomórfica, porque "es una adaptación a las limitaciones de la criatura humana".[102] Sin embargo, no explica cuáles son las adaptaciones y limitaciones. Pero, por supuesto, según su teoría, sería imposible

[99] Van Til, *Knowledge*, pág. 22, 23.
[100] Van Til, *Knowledge*, pág. 4.
[101] Van Til, *Knowledge*, pág. 23.
[102] Van Til, *Knowledge,* págs. 23, 25.

hacerlo, ya que sería crear los puntos de analogía, que no se pueden expresar.

Van Til vincula el racionalismo y el rechazo de la analogía (él llama al rechazo univocismo) con la autonomía. "Pues el misticismo está implicado en el principio del equivocismo y el racionalismo está implicado en el principio del univocismo, y ambos se basan en la idea de la autonomía humana".[103] Se ve fácilmente cómo el univocismo y la autonomía están relacionados bajo los supuestos teosóficos. El univocismo es la aplicación de la razón discursiva bajo el supuesto de que los términos conservan sus significados en toda la gama de la materia. Van Til tiene en mente el discurso racional sobre Dios, y para la teosofía eso implica aplicar el aspecto lógico de la periferia temporal a lo eterno. Esto es lo que la teosofía define como autonomía. Van Til apela a cómo se define la autonomía en su filosofía. También llama a esto racionalismo.

Van Til Sobre la Autonomía

En *A Christian Theory of Knowledge* Van Til explica: "Aquí está el meollo del asunto: en Adán el hombre ha dejado de lado la ley de su Creador y con ello se ha convertido en una ley para sí mismo. No se someterá a nadie más que a sí mismo.[104] ¿Cómo se relaciona esto con la teoría del conocimiento?

> Para la cuestión del conocimiento esto implicaba el rechazo de Dios como capaz de identificarse en términos de sí mismo y con ello el rechazo de Dios como fuente de verdad para el hombre. En lugar de buscar un sistema anológico de conocimiento, el hombre buscó después de esto un sistema original de conocimiento. Y esto significaba que Dios quedaba reducido con él a la necesidad de buscar la verdad en un entorno en última instancia misterioso. En otras palabras, implicaba que al erigirse en independiente el hombre declaraba que no había nadie por encima de él de quien dependiera. Pero el hombre ya entonces sabía que él no era lo último. Sabía que no controlaba la realidad ni sus posibilidades. Así que su declaración de independencia equivalía a un intento de hundir a Dios consigo mismo en el océano de lo irracional.
>
> Este efecto sobre el conocimiento, puede indicarse de paso, es equiva-

[103] Van Til, *Knowledge*, pág. 172.
[104] Van Til, *Knowledge,* pág. 26.

> lente al efecto de hacer descender a Dios al reino de la posibilidad abstracta en el campo del ser.[105]

Hay en lo anterior una completa ambigüedad entre lo que el hombre ha hecho realmente y lo que podría pretender que es la situación. Para el hombre, hacer caer a Dios con él, dar a entender que Dios estaba caído con él y actuar como si Dios estuviera caído con él son cosas diferentes. También la caída se convierte en el fracaso de, *per impossibile*, buscar un sistema analógico de conocimiento. Aquí se confunden lo ético y lo epistémico. Es como si el pecado de Adán fuera su negativa a conceder que la fruta prohibida era análoga a alguna entidad en el reino eterno. Y entonces esto se explica supuestamente por dichos oscuros sobre la posibilidad abstracta en el campo del ser.

Van Til procede entonces a decir tonterías sobre la situación de Adán y lo que Adán suponía. ¿Cómo podía el hombre "suponer que Dios no sabía lo que sucedería si comía del árbol prohibido"? Pero eso no es lo que suponía Adán. Supuso que Dios sabía muy bien lo que sucedería, que el árbol transmitiría algún poder al hombre, y que Dios se lo estaba ocultando. Pero Van Til tiene que reinventar la historia de la caída para confundir lo epistémico y lo ético. Esta reinvención de la caída se convirtió en una especie de caballo de batalla para Van Til.

A partir de aquí, todavía en su sección sobre la autonomía, Van Til se sumerge directamente en las filosofías de Vollenhoven y Dooyeweerd, y discute su visión de los sistemas no cristianos que absolutizan algún aspecto del universo creado.[106] Claramente Van Til asoció su idea moral de autonomía con la epistemología, y con la idea teosófica de autonomía, confundiendo al menos las dos primeras.

Lo que hace Van Til es equiparar el pecado de Adán a algo que el sistema teosófico define como una falta epistemológica.

Van Til Sobre la Tradición de Princeton

En *A Christian Theory of Knowledge*, donde Van Til trata de explicar su método estableciendo contrastes con otros métodos de apologética, da su versión de la apologética en la fase tardía del Seminario de Princeton bajo B. B. Warfield y William Brenton Greene. No da ninguna pista de que las ideas de Thomas Reid o algo parecido estuvieran todavía vigen-

[105] Van Til, *Knowledge*, pág. 30.
[106] Van Til, *Knowledge*, pág. 32.

tes. Dice que el modelo era la *Analogía* del Obispo Butler.[107] Esto es extraño porque, como Nicholas Wolterstorff observa de Reid, "desde la última década o dos del siglo XVIII, a lo largo de la mayor parte del XIX, fue probablemente el más popular de todos los filósofos en Gran Bretaña y Norteamérica y disfrutó de una popularidad considerable también en el continente europeo. Yo mismo lo considero uno de los dos grandes filósofos de la última parte del siglo XVIII, siendo el otro, por supuesto, Immanuel Kant".[108] Aunque fue en el College of New Jersey (rebautizado como Universidad de Princeton) donde la filosofía reidiana se afianzó tempranamente, el Seminario de Princeton se fundó con el apoyo de la universidad, para reemplazar su papel en la formación del clero. Mientras que Reid subrayaba la base de gran parte del conocimiento humano en principios involuntarios que operan en la mente, Van Til hacía hincapié en presupuestos elegidos (aparentemente un enfoque más arminiano), y la *Analogía* de Butler no era ni lo uno ni lo otro.

La Apropiación de la Teosofía por Van Til

Parece necesaria alguna explicación de por qué Van Til incorporó una perspectiva teosófica a su apologética. La primera de estas influencias es la propia educación temprana de Van Til. Procedía de la Iglesia Cristiana Reformada (CRC), que era la extensión americana de la denominación fundada por Abraham Kuyper. Realizó sus estudios universitarios en el Calvin College, la universidad confesional de la CRC. Le enseñaron a honrar a Kuyper y lo estudió intensamente. Así, en su formación, el kuperianismo estaba dentro, si no en el pináculo, del estándar de ortodoxia. La tradición neocalvinista surgió de Kuyper, y Dooyeweerd identificó su pensamiento como parte de esa tradición.

En segundo lugar, la formación idealista de Van Til en la escuela de posgrado le dio ideas sobre el método que eran muy amigables con lo que Dooyeweerd estaba haciendo, como la experiencia del tiempo como una consideración básica. Quizá merezca la pena señalar que el teósofo Jacob Boehme se centraba mucho más en la cosmología que en el tiempo. Por ejemplo, le preocupaba cómo el funcionamiento del cosmos, como las órbitas de los planetas, eran reveladoras de Dios. En algún momento, la experiencia subjetiva, incluida la del tiempo, adquirió un

[107] Van Til, *Knowledge*, pág. 8. 154-175, 197-224.

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

protagonismo mucho mayor in la teosofía, especialmente en Dooyeweerd.

El argumento trascendental de Kant relacionado al idealismo partía de la conciencia de la existencia del tiempo y de un orden temporal de la experiencia. La experiencia del tiempo tenía, por tanto, un lugar en la filosofía como problema básico para el idealismo. En su disertación, cuando Van Til intentó refutar tanto el pragmatismo como el idealismo, y así dejar el teísmo como la opción restante, argumenta que el idealismo no puede acomodar el cambio, y como prueba del cambio aporta la experiencia del tiempo. Dice que, como intemporal, el Absoluto idealista no puede dar cuenta de la experiencia humana del tiempo y, como tal, no es la explicación de todo y, por tanto, no es el Absoluto después de todo. Pero como su estrategia es sustituir el Absoluto por el Dios del teísmo cristiano como la alternativa que funciona, entonces considera a Dios como más allá del tiempo, pero distinto debido a la creación temporal. Esto deja lo que él llama un inferior que puede interpretarse en términos del superior, pero que no forma parte del superior.[109]

Esto encaja con los elementos básicos del modelo que estaba desarrollando Dooyeweerd, en el que siempre se daba prioridad a un superior que producía al inferior. En ambos casos se plantea el problema de que, al ser distintos, ¿sobre qué base debe el inferior tener conocimiento del superior? Aquí Dooyeweerd dividió lo superior entre lo eterno y lo supratemporal, e hizo que el hombre abarcara lo supratemporal y lo temporal. En este modelo, el hombre conocía ambos, aunque su conocimiento de cada uno era de un tipo muy diferente. En cuanto al conocimiento de lo eterno, Dooyeweerd no tenía solución más allá de la afirmación teosófica estándar de que lo inferior era la expresión de lo superior y, por tanto, lo inferior era en cierto sentido la revelación de lo superior.

Un segundo factor atractivo en común es que Dooyeweerd interpretaba todo sobre la base del supuesto de su modelo teosófico, y que esta perspectiva también le daba herramientas para deconstruir todas las filosofías alternativas. Las herramientas incluían la acusación de un pensamiento autónomo ilegítimo y los motivos fundamentales. Ambas fueron adoptadas por Van Til con entusiasmo.

En tercer lugar, Dooyeweerd tenía una doctrina de la analogía. Sus analogías eran peculiares a su sistema ya que eran entre las soberanías de la esfera, pero se sostienen como analogías al centro o raíz de las otras soberanías de la esfera. Ahora bien, las modalidades creadas por las leyes

[109] Van Til, Absolute.

de la esfera se expresan en lo temporal, pero la raíz de cada una de ellas se mantiene en lo supratemporal, por lo que Dooyeweerd tenía una doctrina de la analogía más allá de lo racional y a través de la frontera de lo temporal. Val Til también utilizó la idea de la analogía más allá de lo racional para explicar cómo lo inferior puede conocer lo superior. La diferencia es que para Van Til lo superior no era lo supratemporal sino Dios. Otra diferencia, por supuesto, es que Dooyeweerd tenía una teoría de la función y el contenido de las analogías, mientras que para Van Til esto era una frase vacía.

Cuarto, tanto Van Til como Dooyeweerd usaron argumentos trascendentales, y ambos tenían una teoría de cómo las antinomias eran un problema para Kant, pero podían ser relativizadas o degradadas en sus propias filosofías como sólo problemas del pensamiento autónomo.

En quinto lugar, como la teosofía que llegó al neocalvinismo se había desarrollado en el contexto de la filosofía idealista, tenía categorías y soluciones que tenían sentido para aquellos que, como Van Til, habían aprendido a ver la filosofía a la luz del programa idealista.

Probablemente no sea posible identificar hasta qué punto para Van Til Dooyeweerd resolvió los problemas que Van Til había identificado en el idealismo y en qué momento comenzó a ver las cuestiones tal como las definía el propio modelo teosófico.

Además de los factores comunes, estaba la tendencia de Dooyeweerd a suprimir el reconocimiento del papel de las influencias de fuera de la ortodoxia, y también a ocultar la rareza y los orígenes de sus ideas tras la jerga.

Otro factor, difícil de juzgar, es que al referirse a la filosofía de Ámsterdam, Van Til la considera un esfuerzo conjunto de Vollenhoven y Dooyeweerd. No reconoce una distinción entre ellos. (Friesen, en cambio, se esfuerza por resaltar las diferencias en la medida de lo posible.) Sin embargo, cuando menciona esta filosofía, Van Til enumera a Vollenhoven en primer lugar. Esto puede estar relacionado con el hecho de que Vollenhoven es menos observador de los fundamentos teosóficos, o por su elección común de abandonar el orden temporal supratemporal de sus filosofías.

Intérpretes de Van Til

Rushdoony Sobre Dooyeweerd y Van Til

R. J. Rushdoony, destacado promotor y expositor de las ideas de Van Til, muestra cómo se entendían Dooyeweerd y Van Til entre los seguidores contemporáneos de Van Til. Rushdoony contribuyó con un prólogo a *In the Twilight of Western Thought* (En el crepúsculo del pensamiento occidental), de Dooyeweerd, que apareció en 1960. En 1972 publicó *Van Til*, en la serie Pensadores Modernos.[1] La explicación de Rushdoony sobre la filosofía de Dooyeweerd es breve. Repite la afirmación de que "la suya es una evolución de la filosofía cristiana sobre los fundamentos bíblicos de Juan Calvino y Abraham Kuyper."[2]

En su mayor parte se asemeja a la idea de Van Til. "La base de toda filosofía no cristiana son ciertos compromisos o presupuestos preteóricos de gran alcance que son básicamente religiosos. El hombre asume la autosuficiencia y autonomía de su pensamiento filosófico. Hace de Dios algo relativo, y de su pensamiento, o de algún aspecto de la creación, algo absoluto".[3] Rushdoony menciona el análisis de Dooyeweerd de la historia de la filosofía en términos de los motivos fundamentales. Presenta la autosuficiencia y la autonomía como una "presuposición".

El término "preteórico" es clave para entender lo que Rushdoony entiende por presuposición para Dooyeweerd. Lo une con "compromisos". De la lista que sigue inmediatamente, estos compromisos tienen cla-

[1] Se ha reeditado con algún material adicional como *Van Til and the Limits of Reason* (Vallecito, Ca.: Chalcedon) Numeración de la edición Kindle.

[2] Rushdoony, "Introduction", *In the Twilight of Western Thought, The Collected Works of Herman Dooyeweerd*, Series B, Volume 4 (Grand Rapids: Paideia Press, 2012) pág. 137.

[3] Rushdoony, Introduction, pág. 173.

ramente consecuencias teológicas y filosóficas, aunque no se diga que sean en sí mismos de esa naturaleza. El efecto que Rushdoony señala es la ultimidad de Dios o del hombre. Esta es la manera de ver las cosas de Van Til, sin tener en cuenta el papel de lo que ocurre en lo supratemporal.

Presuposiciones

Para Dooyeweerd las presuposiciones son las condiciones necesarias para la producción de la experiencia, y las presuposiciones correctas equivalen al modelo teosófico de lo supratemporal y lo temporal. Rushdoony comprende que son pre-teóricas, pero las llama compromisos, no condiciones, lo que sugiere que está atrapado entre las concepciones de Dooyeweerd y Van Til al respecto. Luego equipara la autonomía a absolutizar algo en la periferia, lo que encaja tanto con Dooyeweerd como con Van Til (en cuanto el adoptó el método de crítica de los motivos fundamentales). Pero en la página siguiente afirma que los presupuestos básicos son "dogmas religiosos", pero también "axiomas del pensamiento y permanecen sin examinar y sin detectar porque el no cristiano no tiene una posición ventajosa desde la que ser crítico con la filosofía".[4]

La noción de axioma no detectado contiene una contradicción, por supuesto, ya que la función de un axioma es ser la premisa de una deducción. Lo que esto sugiere es una dificultad para expresar lo que es una presuposición. Rushdoony dice entonces que los presupuestos bíblicos permiten a Dooyeweerd "ser crítico de una manera que la filosofía no cristiana no puede ser".[5] Esto es cierto, una vez que se entiende que ser crítico es asumir el modelo teosófico según el cual toda experiencia temporal se divide en modalidades, cada una de las cuales exhibe antinomias que muestran los límites de esa modalidad. El fracaso de Kant en comprender esto, comparado con su propia perspicacia, es lo que Dooyeweerd citó como la razón por la que la suya era la filosofía más crítica, y una versión tergiversada de esto está en la afirmación de Rushdoony de que el no cristiano no puede ser crítico.

El problema de las antinomias, desde el punto de vista de Dooyeweerd, es que son normales en la experiencia temporal, pero se vuelven "necesarias" cuando el punto de partida del pensamiento está en alguna modalidad particular. Este punto de partida convierte a la moda-

[4] Rushdoony, Introduction, pág. 138.
[5] Rushdoony, Introduction, pág. 138.

lidad en "absoluta" y hace que sus antinomias sean necesarias. El significado de necesidad parece ser que para el punto de vista particular (motivo fundamental) que hace absoluta alguna modalidad, la antinomia se considera parte del fundamento de la realidad, no la manifestación de los límites de la experiencia en alguna parte de la periferia temporal.

Rushdoony también analiza brevemente la sustancia. Afirma que la presuposición del hombre significa que "el sujeto que percibe, el hombre, en su pensamiento es él mismo sustancia, es decir, ser que subsiste en sí mismo" y añade que "la sustancia dejó de ser metafísica para Kant y pasó a ser epistemológica, una forma o categoría del pensamiento".[6] Aquí Rushdoony parece recoger un aspecto del modelo teosófico, en el que se niega el ser sustancial del hombre.

Origen del Pensamiento Moderno

Rushdoony pensaba que estaba presentando una alternativa a la perspectiva moderna, y que esta alternativa "se encuentra en la nueva filosofía que proviene de Abraham Kuyper y en su desarrollo en manos de sus seguidores".[7] La situación a la que se enfrentaba Kuyper era que, bajo la influencia de la Ilustración, el pensamiento protestante había asumido la autonomía del pensamiento teórico. Esto incluía dos supuestos: "primero, la autonomía del hombre natural y su capacidad para actuar como juez sobre la realidad, y segundo, la imparcialidad del hombre natural, que se suponía neutral con respecto al Dios cuyo trono reclamaba y cuya palabra despreciaba".[8]

Rushdoony comienza con una apropiación de la frase común dooyeweerdiana de "la autonomía del pensamiento teórico", pero luego la explica en términos no dooyeweerdianos como la "autonomía del hombre natural" y su capacidad de juzgar, y la inclinación moral de este

[6] Rushdoony, Introduction, pág. 137. Para Kant, la sustancia es un sujeto al que se pueden atribuir propiedades, pero que no puede ser propiedad de ninguna otra cosa. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 2004) pág. 149.

[7] Rushdoony, *Limit*s, pág. 9. 8

[8] Rushdoony, *Limits*, pág. 10. Kuyper se había quejado del dominio que había adquirido la escolástica sobre la teología, pero la sugerencia de Rushdoony de que el neocalvinismo estaba tratando un problema introducido por la Ilustración encaja con la ficción de que los reformadores como Calvino no formaban parte de aquello a lo que se oponían Kuyper y Van Til.

hombre natural, que se asumía como "neutral" y sin embargo se ponía en contra de Dios.[9]

Donde para Dooyeweerd la autonomía significaba no partir de las intuiciones supratemporales, para Rushdoony significaba afirmar cierta independencia de Dios, que él entiende principalmente en un sentido moral.[10] Kuyper reconoció, piensa Rushdoony, que esto es incompatible con el objeto del pensamiento protestante de "establecer la soberanía del Dios autocontenido y trino". Kuyper evitó este problema estableciendo el pensamiento cristiano "sobre la trinidad ontológica". A continuación, Rushdoony nombra a quienes han continuado este esfuerzo como Herman Bavinck, Herman Dooyeweerd, H. Van Riessen, J. M. Spier y Cornelius Van Til.[11]

Si Rushdoony sólo hubiera querido establecer que el pensamiento filosófico del hombre moderno deriva de la rebelión contra Dios, habría hecho mejor en partir de Nietzsche en lugar de Dooyeweerd. En una reciente reflexión sobre la modernidad, Stephen N. Williams trata de hacer esta misma observación sobre la dirección de la filosofía moderna, y lo hace en parte a través de un amplio compromiso con Nietzsche. Cita de *Más allá del bien y del mal* 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....". En consecuencia, no creo que el "impulso hacia el conocimiento" sea el padre de la filosofía".[12]

Williams afirma que su propia "polémica se dirigía contra los que destacaban las cuestiones epistemológicas en el desmoronamiento intelectual del cristianismo occidental..... Yo sostenía que, bajo el contraste y la colisión superficiales entre razón y revelación, subyacía el contraste y la colisión entre lo que podría denominarse vagamente autosuficiencia moral y la afirmación cristiana de que Dios ha actuado en la historia para nuestra reconciliación".[13]

Williams acusa a la modernidad de haber seguido una trayectoria que enfatiza la epistemología como fundamento del conocimiento, y

[9] Se podría decir que Dooyeweerd sostenía tales ideas, pero sólo como implicaciones de sus definiciones primarias, mientras que Rushdoony considera las ideas derivadas como básicas.

[10] Para Dooyeweerd, este comienzo del pensamiento en lo temporal está relacionado con algo en la raíz supratemporal del hombre, una dirección hacia o alejado de Dios, pero Dooyeweerd no puede dar cuenta de ello.

[11] Rushdoony, *Limits*, pág. 10.

[12] Stephen N. Williams, *Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity* (Cambridge: James Clarke & Co., 2021), pág. vii.

[13] Williams, *Revelation*, pág. vii. 13.

varios teólogos liberales han respondido de forma similar. Lo que hacen Van Til y Rushdoony es dar la misma prioridad a la epistemología en su filosofía, intentando encontrar una forma de hacer que la epistemología sea al mismo tiempo moral. Esta confluencia de lo moral y lo epistémico, si se acepta, permite a Van Til combatir el pensamiento moderno en su propio terreno epistémico. Esconden esta confluencia en el término autonomía.

Williams, sin embargo, separa la epistemología de la orientación moral del filósofo, y luego se pregunta cuál es el orden en que operan, concluyendo que lo moral es el impulso previo. Al mantener esta distinción, Williams cuenta una historia diferente del surgimiento del pensamiento moderno, que se centra en dos respuestas distintas al escepticismo de Michel de Montaigne. Descartes abrazó las dudas y las convirtió en un método, para ver qué podía sobrevivir a la duda y servir de fundamento al conocimiento. La otra respuesta fue la de Pascal, que se fijó en la motivación del escéptico. Pascal, en lugar de aceptar la duda de Montaigne como un principio e invertir sus efectos, pensó 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".[14]

Para Williams, es Descartes, al principio de la Ilustración, y no Kant, al final, la figura clave del pensamiento moderno. Para Van Til, fue Kant quien aclaró de forma decisiva las cuestiones del pensamiento no cristiano (en términos dooyeweerdianos) en el "supuesto de que toda la realidad es temporal en su totalidad".[15] Tiene en mente una versión retorcida de la distinción de Kant entre lo nouménico y lo fenoménico, con la estructura de las cosas en lo fenoménico, el mundo de la experiencia, determinada por las categorías construidas en el pensamiento del hombre, mientras que lo nouménico, el mundo más allá de la experiencia, no es conocible de esta forma.[16] Esta distinción permitió a Van Til ver la filosofía en términos de su idea de autonomía (que confunde lo ético con lo epistémico), pero también significó que para él, Dios tam-

[14] Williams, *Revelation*, págs. 6-15.

[15] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia: Westminster Theological Seminary syllabus, 1954, pág. 4. Por supuesto, como para Kant lo temporal era producto de la apercepción trascendental y, por tanto, sólo del reino fenomenal, la afirmación de Van Til es simplemente una invención.

[16] Una forma de caracterizar la teosofía es que se basa en el conocimiento intuitivo de lo nouménico, especialmente Dios. Para Kant, la razón práctica exige que creamos en lo nouménico, y su argumento trascendental trata de demostrarlo.

poco podía ser conocido,[17] ni siquiera por revelación, excepto en términos de su oscura idea de analogía.

Pero para Dooyeweerd, el concepto de autonomía une el método epistémico con lo que él llama el motivo fundamental. Es comenzar la filosofía en algún lugar de la periferia temporal y no desde la raíz religiosa (supratemporal) lo que califica al pensamiento de autónomo y absolutiza algo en este aspecto de la periferia, dando lugar a un motivo fundamental apóstata, mientras que el motivo fundamental bíblico no apóstata se funda en la reflexión sobre la experiencia supratemporal (y no bíblica en ningún sentido exegético). Dooyeweerd explica el error epistémico de la autonomía por una disposición moral en la raíz religiosa (supratemporal) del yo. Esta disposición moral es la dirección de la voluntad, y esto lo deja como un misterio.

Dooyeweerd une el conocimiento por el lugar del conocedor en su modelo teosófico. Hay un conocimiento directo de lo nouménico (para el lo supratemporal), sólo que es un tipo de conocimiento completamente diferente al de lo temporal, un conocimiento intuitivo, no discursivo. Es el mismo conocedor en ambos casos, y el conocimiento supratemporal es indiferenciado.

Cornelius Van Til y Rushdoony continúan esta práctica de confundir lo moral y lo epistémico sin explicitar las premisas teosóficas que producen la fusión. El resultado es que la naturaleza de la fusión está más profundamente oculta en Van Til que en Dooyeweerd. Van Til y Rushdoony sí introducen un nuevo punto de partida, al que se refieren como la Trinidad ontológica, pero sin indicar cómo esta idea desnuda les proporciona un procedimiento filosófico o un sistema de conocimiento. El Van Til temprano equiparaba a Dios con un sistema de verdad, y el Van Til posterior equiparaba a Dios con la verdad absoluta, pero no con un sistema. El paso que falta es cómo esto ayuda a la epistemología del hombre.

La Neutralidad y el Principio Central

Otro término empleado repetidamente por Van Til y Rushdoony es "neutral", negando que sea posible. ¿Neutral con respecto a qué, y en términos de qué? Ambos asumen que es evidente en qué consiste esta neutralidad, ¡incluso en contextos en los que se oponen a lo auto-evidente!

[17] Como admitió Van Til en su *A Christian Theory of Knowledge*, págs. 4, 5; El hombre tampoco puede conocer el mundo verdaderamente, ya que la verdad pertenece a Dios, y el hombre sólo tiene analogía.

Pero la neutralidad es un concepto sobre una cualidad relativa. Por ejemplo, en el cableado eléctrico, el neutro se mide en términos de tensión y con respecto a la tierra. El neutro no tiene ninguna diferencia de tensión con respecto a la tierra. Para que se le dé significado, la neutralidad tendría que definirse en términos de una cualidad y con un punto de comparación.

Esta falta de definición produce confusión. Rushdoony se opone a quienes "establecen un principio neutro de coherencia de la racionalidad, o como Clark y Carnell,[18] entronizan una ley de contradicción", lo que implica entronizar "el principio del hombre" y permitir que el hombre natural pueda interpretar "ciertos hechos correctamente." ¿Cuál es el principio del hombre? La lógica. Para Rushdoony la lógica pertenece al hombre, y no a Dios. Así que cuando Gordon Clark (que pensaba que la lógica es un principio de Dios) la utiliza, está entronizando el principio del hombre. Pero a lo largo de todo el libro Rushdoony ha estado razonando él mismo. ¿Cómo es que cuando él o Van Til lo hacen, no están entronizando el principio del hombre? La explicación de Rushdoony es que "Si la ley o principio es la herramienta básica para entender, entonces ella y no Dios es básica para pensar –para la interpretación. Pero si Dios es el Creador, entonces Dios mismo es el único principio verdadero de interpretación".[19] Pero hasta ahora Rushdoony no ha deducido nada de Dios como verdadero principio de interpretación, sólo de su propio análisis.

J. V. Fesko ofrece una explicación de esta práctica de invocar un principio básico como la aplicación de un método germánico del siglo XIX que él denomina teoría histórica de la cosmovisión. Consiste en:

> (1) el rechazo de una doctrina común de la humanidad, (2) un principio único del que se deduce una cosmovisión, (3) una explicación sistemática exhaustiva de la realidad, y (4) la inconmensurabilidad de las cosmovisiones en competencia.[20]

Fesko atribuye sus orígenes al idealismo alemán del siglo XIX, a la Ilustración y a diversos predecesores de la apologética.[21] La inconmensurabilidad de la cosmovisión rival no es una idea de la Ilustración, sino

[18] Edward John Carnell fue teólogo y apologista en el seminario Fuller, quien trató de mostrar que el cristianismo es lógico.

[19] Rushdoony, *Limits*, pág. 14.

[20] J. V. Fesko, *Reforming Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019) pág. 98.

[21] Fesko, *Reforming*, págs. 98, 99, 105, 106., 208.

que pertenece al historicismo romántico.[22] Entre las figuras que transmitieron el término cosmovisión al uso reformado común destaca Abraham Kuyper, pero Fesko se las arregla para dejar de lado la influencia de la teosofía en Kuyper, importante en este contexto porque la teosofía tenía su propia idea de cosmovisión, no como una descripción del mundo, sino como el acto del subjetivo de experimentar el mundo determinado por la dirección espiritual. (Más adelante, en la sección sobre las críticas de Fesko a Van Til, se hablará más de este principio central único.)

Pero esta idea de un único principio central no encaja con la afirmación de Rushdoony de que es Dios el principio interpretativo. Desde su disertación en Princeton Van Til había empleado a Dios, o como él decía a veces, la Trinidad ontológica, como un universal concreto, que hacía dos cosas: 1) realmente controlaba e impartía orden al universo y 2) servía como modelo de la inteligibilidad del cosmos. No se trata de la idea unificadora del tema en una teoría, sino de una sustitución del Absoluto del Idealismo.

Rushdoony resume el método:

> Todos los razonamientos van o bien de Dios a los hechos dados e interpretados por Dios, o bien del hombre a las interpretaciones hechas por el hombre de los hechos brutos. Todo razonamiento es circular, pero el hombre se niega a admitir la circularidad de su razonamiento porque asume que una visión infinita y exhaustiva de las cosas es posible para él mismo.[23]

Clark ya había sido condenado por razonar a partir de las Escrituras, es decir, a partir de proposiciones de modo que sea posible una deducción, y utilizando la lógica. "Dios" no es una proposición, y por tanto no es un punto de partida para la deducción lógica. Rushdoony dice que Dios es un "universal concreto".[24] Pero para que se puedan extraer hechos de un universal concreto, éste debe estar abierto al análisis, sujeto a la comprensión del hombre. Cómo se logra esto es un problema.

Aunque en su disertación Van Til hizo varios ataques a la "lógica abstracta apriori", sigue aceptando la aplicabilidad de la lógica como prueba de las teorías. Una contradicción las hace "insostenibles". Rush-

[22] Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Princeton University Press, 2000).

[23] Rushdoony, *Limits*, pág. 20.

[24] Rushdoony, *Limits*, pág. 20.

doony se opone a la idea del hombre natural, de que los "quebrantadores del pacto" sean capaces de ver los hechos como realmente son. Luego arremete contra quienes se arrogan "un principio independiente de interpretación, en el que él se convierte en su propio dios".[25] El único principio independiente (independiente en su estimación, pero no en la de Clark, por ejemplo) sugerido hasta ahora es la lógica. Como se ha señalado, el propio Rushdoony ha estado utilizando la lógica, ya que no hay comunicación sin ella. ¿Cuál es entonces el sentido del ataque a la lógica?

Para Dooyeweerd, la lógica es un aspecto de la periferia de la experiencia, de lo cósmico. No puede aplicarse a la raíz supratemporal de la experiencia, que sólo se conoce de manera intuitiva y no cognitiva. Así, para Dooyeweerd, la lógica no puede aplicarse al punto de partida (aunque lo hace de todos modos, ya que nos habla de este punto de partida y de su relación con otras cosas en su filosofía), pero para Van Til y Rushdoony cambiar los puntos de partida de la experiencia intuitiva de Dooyeweerd a la trinidad ontológica de Van Til, sin explicar el efecto de esto en el método, muestra la confusión básica obrando en su teología. Rushdoony habla de Dios como principio interpretativo, pero esto es una confusión. Dios había sido el modelo, y ahora es el principio de interpretación del modelo. Pero, en cualquier caso, ¿cómo es Dios accesible a la mente del hombre para utilizarlo como principio interpretativo?

En sus días de confrontación con el idealismo, Van Til había estado dispuesto, incluso obligado, a razonar a partir de la naturaleza de Dios. Una vez que adoptó el modelo teosófico, la fuente de la experiencia está fuera del alcance de la razón y la lógica discursivas. Al sustituir el yo supratemporal de Dooyeweerd como fuente de la experiencia por la Trinidad ontológica, Van Til había colocado su universal concreto y su modelo fuera del alcance de la indagación racional. Al mismo tiempo, Van Til se aferró al papel de Dios como su Absoluto sustituto en el centro del pensamiento. Era a la vez necesario e imposible razonar a partir de Dios. Van Til siempre mantuvo después estos componentes contradictorios en su pensamiento.

¿Era plenamente consciente de lo que implicaba esta elección? En el prefacio de su programa de estudios de 1954, *A Christian Theory of Knowledge* (Una teoría cristiana del conocimiento), dice: "Se ha recibido mucha ayuda sobre este asunto de los escritos de D.H.Th. Vollenhoven y

[25] Rushdoony, *Limits*, pág. 14..

Herman Dooyerweerd [sic] de la Universidad Libre de Ámsterdam, y de G. H. Stoker de Potchefstrom, Sudáfrica".[26] Dooyeweerd creía en el yo supratemporal; Vollenhoven y Stoker no. Esto sugiere una visión clara de las opciones entre las que elegir. La influencia de Kuyper en esto es menos clara, aunque Kuyper creía en el yo supratemporal, casi todo lo que Friesen cita para documentar este punto de vista procede de las obras místicas y devocionales de Kuyper, no de sus escritos teológicos sistemáticos.[27] Van Til podría no haber leído este material "meditativo".

Uno y lo Múltiple

McConnel considera que el uso que Van Til hace de la Trinidad para resolver el problema de lo Uno y lo Múltiple es "su innovación doctrinal más atrevida".[28] Esta cuestión es cómo puede haber unidad y diversidad en la realidad. Está relacionado con el problema de los universales. ¿Cómo pueden las cosas individuales, digamos este gato negro y aquel atigrado, ser ambas la misma cosa, a saber, un gato, y sin embargo no perder su distinción? Como Dios es a la vez uno y tres, y éstos no son reducibles el uno al otro, el Uno y lo Múltiple son igualmente últimos en Dios. Para esto Van Til empleó lo que se convirtió para él en algunas de sus expresiones habituales: "igual ultimidad" y "universal concreto".[29]

McConnel cita el uso de la Trinidad de este modo en *Common Grace* (Gracia Común) de Van Til de 1954. Pero el uso de Dios concebido en términos cristianos como un universal concreto, en lugar del Absoluto idealista, se remonta a su tesis doctoral, donde dice "En la doctrina cristiana de la Trinidad encontramos unidad y diferencia igualmente fundamentales, de modo que la unidad es concreta y no abstracta. Sobre la analogía de esta unidad concreta en la diferencia podemos concebir que toda experiencia humana se construya y tenga significación sobre esa base."

[26] Van Til, *Knowledge,* pág. ii.

[27] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevun Books, 2021, págs. 91-93.

[28] McConnel, Influence, pág. 579.

[29] La forma de expresarse de Van Til refleja aquello de lo que se queja en los demás. Critica a otras cosmovisiones por tener fatalmente principios igualmente últimos, ya que esto hace una antinomia. No puede alegar una ventaja al sostener sus propios principios igualmente últimos. Para explicar esto, tendría que explicar la Trinidad, pero su propia preferencia era hacer de la Trinidad una paradoja, ¡una antinomia!

En la disertación esta relación se enuncia subjetivamente.

> Vemos, pues, que tanto el teísmo como el idealismo han analizado nuestra experiencia concreta y han descubierto que tanto la unidad como la diferencia son fundamentales. Pero el teísmo considera que esto es cierto y posible en la experiencia humana porque es cierto en su prototipo, la experiencia divina, que es atemporal y absoluta.[30]

Herman Bavinck había reflexionado sobre la importancia de la naturaleza divina para el problema filosófico de lo uno y lo múltiple. En *Neo-Calvinism: A Theological Introduction*, de Cory C. Brock y N. Gray Sutanto, en varias secciones de su libro, se ofrece un relato de sus sugerencias.[31] La relación con la Trinidad, como tal, no parece tener el mismo protagonismo que en los seguidores vantillanos como Rushdoony. El problema para entender la influencia de Bavinck es cómo separar sus ideas de sus influencias filosóficas para poder apreciar sus intenciones.

Rushdoony hizo de esta analogía de lo absoluto con lo temporal uno de sus propios temas, escribiendo *The One and the Many* (El uno y los muchos),[32] donde trató la cuestión en relación con los credos ecuménicos y su influencia cultural. Rushdoony rechaza la solución nominalista que atribuye la unidad de los individuos a la acción de Dios, por una solución basada en la analogía de la naturaleza de Dios con la existencia cósmica. (En términos teosóficos sería la expresión de Dios.)

Rushdoony (en *Van Til*) se vuelve entonces hacia la historia de la filosofía.

> Los análisis de Van Til sobre la historia de la filosofía son significativos en su desarrollo de los presupuestos epistemológicos de las diversas escuelas. La filosofía griega le parece especialmente importante porque representó el desarrollo de la mente antiteísta sin una mezcla de elementos cristianos. El pensamiento griego carecía de verdaderos elementos teístas y, a pesar de las numerosas referencias a Dios, creía básicamente en el carácter autónomo y último de la naturaleza. Dios y el hombre, la forma y el contenido, lo espiritual y la materia, eran esencialmente aspectos de la naturaleza o identificables con ella. No

[30] Van Til, "God and the Absolute", sin número de página.

[31] Colry C. Brock and N. Gray Sutanto, *Neo-Calvinism: A Theological Introduction* (Bellingham, Wa.: Lexham Academic, 2022). La mejor manera de abordar el tema es a través de la entrada del índice titulada "unity-in-diversity". El libro también es una fuente útil de influencias románticas en el neocalvinismo.

[32] Publicado inicialmente por Craig Press en 1971, y reeditado por su propia Ross House Books, en 2007.

> sólo era posible estudiar el mundo objetivo sin ninguna referencia a un Dios más allá del universo, sino que también era posible estudiar a Dios de la misma manera.[33]

Esta es esencialmente la acusación que los nominalistas hicieron contra el pensamiento griego y contra la teología del Aquinate que se basaba en él. Willis Glover desarrolla este punto con más detalle y considerable énfasis en *The Biblical Origins of Modern Secular Thought* (Los orígenes bíblicos del pensamiento secular moderno). Glover comenta (en 1984) que "Nuestra nueva comprensión de la escolástica y sus logros se encuentra en esa incómoda etapa en la que se ha realizado suficiente investigación básica para socavar las viejas interpretaciones e indicar las líneas que deben tomar las nuevas interpretaciones, pero la nueva síntesis aún no ha recibido una declaración convincente que la haga efectiva fuera del pequeño número de especialistas que han sentado y están sentando las bases para ello".[34] Cuando Van Til formó sus ideas sobre el nominalismo, esta investigación no había tenido lugar y las ideas sobre el nominalismo entonces vigentes estaban muy distorsionadas. Lo mismo puede decirse de Dooyeweerd.

La escolástica pretendía aunar la tradición clásica del saber y la comprensión bíblica de Dios y del mundo.

> A la larga, las dos tradiciones resultaron irreconciliables en puntos fundamentales. En ese sentido, la escolástica fracasó. Su gran logro fue que exploró las cuestiones con rigor y gran integridad, de modo que el fracaso del método para alcanzar su objetivo original fue un proceso por el que elementos fundamentales de la conciencia occidental se pusieron claramente de manifiesto como problemas intelectuales. De especial importancia fue la definición de las implicaciones de la fe cristiana, que quizá nunca se hubieran visto si el método hubiera sido menos rigurosamente lógico o si los eruditos cristianos no se hubieran visto desafiados de forma tan convincente por la *Weltanschauung* [cosmovisón] clásica alternativa de su mentor pagano.[35]

> 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 pene-

[33] Rushdoony, *Limits*, pág. 20.

[34] Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1984) pág. 35.

[35] Glover, *Origins*, pág. 37.

> tra más allá de las apariencias efímeras hasta la verdad subyacente e inmutable, su conocimiento es absoluto. Desde este punto de vista, Dios sólo podía existir como principio de orden o racionalidad..... Pero esto suponía un problema para los cristianos comprometidos con la concepción bíblica de la creación, tal como había sido definida y explorada en el pensamiento cristiano. El Dios bíblico trascendía el mundo y no era en modo alguno ontológicamente continuo con él. En el lenguaje de los teólogos del siglo XX, era "completamente otro" que el mundo, que no tenía otra base de existencia que la voluntad de Dios actuando con absoluta libertad.[36]

> El éxito del nominalismo en la Edad Media se debe a que las implicaciones de la doctrina de la creación son fuertemente nominalistas. Las criaturas particulares no son necesarias sino contingentes a la voluntad de Dios; por tanto, no pueden ser conocidas por referencia a ningún orden cósmico eterno y universal. Dios tampoco se relaciona con los individuos a través de algún continuo ontológico o por la mediación de semidioses. Conoce a cada criatura de forma inmediata, directa y total.... Estas criaturas particulares constituyen un universo no porque estén enraizadas en alguna realidad cósmica eterna, sino porque están relacionadas entre sí en el propósito de Dios.[37]

Van Til interpretó el escolasticismo en términos del motivo fundamental naturaleza/gracia de Dooyeweerd, y no como un método. En consecuencia, consideraba que implicaba un dualismo básico y problemático.

Fesko refuta ampliamente la interpretación que Van Til hace de Tomás de Aquino. Fesko muestra el error de las afirmaciones de Van Til sobre la enseñanza de Aquino acerca de la fuente del conocimiento.[38] Fesko se concentra en demoler el análisis epistemológico de Van Til sobre Aquino.

> El Aquinate nunca propuso pruebas como fundamento racional de su sistema teológico. Más bien, sirvieron como confirmación de que el discurso racional sobre Dios era posible, y tal afirmación era, en última instancia, por el bien y el beneficio de la fe.[39]

Esta crítica no tiene en cuenta que el discurso racional sobre Dios es, por definición, un pensamiento autónomo. Pero contrariamente a lo

[36] Glover, *Origins*, pág. 38.
[37] Glover, *Origins*, págs. 40, 42.
[38] Fesko, *Reforming*, págs. 71-96.
[39] Fesko, *Reforming*, pág. 75.

que piensan Van Til, Rushdoony y Fesko, fue la metafísica griega encarnada en la cosmología del Aquinate la que fue el punto de partida y causó el problema. Van Til y Rushdoony equivocan el orden porque la teosofía de Dooyeweerd combina la idea epistemológica de punto de partida con una cosmovisión. La cosmovisión contiene lo que él llama un motivo fundamental, que surge de partir de alguna cosa en la periferia de la experiencia en lugar de partir de la intuición supratemporal.

Aquino, por supuesto, no dejó el pensamiento griego tal y como lo encontró en Platón y Aristóteles. Reorganizó la cosmología, situando a Dios en un extremo de un continuo. Dios era la pura actualidad, que contenía todo lo que existía a lo largo del continuo. El otro extremo del continuo era el límite teórico del puro potencial sin actualidad, es decir, la pura inexistencia. Como era un continuo, Dios podía ser conocido en parte por analogía con lo que existía a lo largo del continuo. Aquino también admitió la idea de la creación, de modo que todo lo demás sólo existía porque Dios había hecho que existiera.

El problema para el cristianismo en la síntesis del pensamiento clásico y cristiano propuesta por el Aquinate no es el de algún dualismo como fue postulado por Dooyeweerd y Van Til; es la falta de un dualismo suficiente. El dualismo más consecuente es la distinción Creador-criatura. Esta no fue suficientemente preservada en la síntesis por Aquino porque necesitaba continuidad entre Dios y el cosmos. Todo lo que existe a lo largo del continuo tiene un ejemplar (forma) que existe en Dios. Todo es actual en Dios (Dios tiene todas las formas), pero a lo largo del continuo hay una mezcla de actualidad y potencialidad (las cosas sólo tienen algunas de las formas) y las cosas tienen menos ser. El ser es el bien, y el mal es la falta de ser. La creación significa traer a la existencia cosas con menos ser, menos bondad. Dado que las formas de las cosas creadas tienen sus ejemplares en el ser de Dios, existe en el conocimiento una analogía entre Dios y los seres creados y, por tanto, un conocimiento común.

Ya hemos visto cómo Rushdoony rechazaba despectivamente el punto de vista nominalista como escepticismo y desesperación.[40] La acción de Dios, considerada por los nominalistas como el límite hasta donde puede llegar la investigación humana, no es una explicación aceptable. La explicación debe proceder de un análisis de la naturaleza de Dios para explicar los universales por analogía con su análisis de la naturaleza de Dios. (Esto es el impulso teosófico, que Dios puede conocerse

[40] Rushdoony, *Limits*, pág. 23.

por sus efectos.) Pero hay una diferencia importante con la idea tomista de analogía.

Van Til veía un problema en la idea de los universales. Pensaba que contenían antinomias.

> Todas las antinomias del pensamiento humano, como la relación entre el tiempo y la eternidad, lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad, están implicadas en el problema de los universales. Sólo hay dos actitudes posibles ante estas antinomias. Se puede decir que es tarea de la mente humana resolver estas antinomias y que, a menos que lo consiga, no hay conocimiento válido para el hombre. O se puede decir que, puesto que el hombre es finito, es evidente que no le incumbe tratar de resolver esas antinomias y que deben ser resueltas en Dios, pues de lo contrario el pensamiento del hombre carecería totalmente de sentido. Podemos ir más lejos y decir que el pensamiento antiteísta ha *creado artificialmente estas antinomias.*[41]

Aquí Van Til se apoya en la idea de que el motivo fundamental equivocado crea antinomias. Para Dooyeweerd la única unidad de pensamiento está en el centro supratemporal precognitivo. De nuevo, Van Til sustituye el centro supratemporal por Dios. Para remitir los problemas de la filosofía a Dios, donde dice que deben tener su solución, Van Til emplea su doctrina de la analogía. Los escolásticos, dice, "dieron por sentado que cada predicado utilizado debe aplicarse a Dios de la misma manera que se aplica al hombre o no puede haber ningún significado en ninguna predicación en absoluto".[42] El razonamiento del hombre sólo puede ser analógico al de Dios. De hecho, esa analogía ni siquiera puede ser una analogía en el sentido normal, es decir, una comparación de dos cosas basada en un aspecto que tienen en común, pues la razón del hombre no se corresponde con la de Dios en ningún punto. Así como para Dooyeweerd la razón no puede aplicarse a lo supratemporal y, sin embargo, la razón es un aspecto de lo que surge de lo supratemporal, para Van Til la razón humana no puede aplicarse a Dios y, sin embargo, la razón procede de Dios. El hombre ha de suponer que las antinomias que según Van Til experimenta en su pensamiento no existen para Dios. Supone que la infinitud de Dios resuelve el problema, pero no explica por qué. Como es una implicación de la idea de la verdad y, por lo tanto,

[41] Cornelius Van Til, *Metaphysics of Apologetics*, pág. 57, citado en *Van Til and the Limits of Reason*, pág. 23.

[42] Van Til, *Metaphysics*, pág. 57. Esto pasa por alto la controversia sobre el significado analógico o unívoco entre los tomistas y sus críticos como Duns Scoto.

del conocimiento del idealismo, como comentado en el capítulo anterior, se podría entender de esa manera, pero aquí está relacionado con el análisis del motivo fundacional de Dooyeweerd. Tanto para Dooyeweerd como para Van Til, el problema se remite a una fuente más allá de lo racional y, por tanto, se considera que no requiere una solución racional.

> Este agotamiento mutuo de las personas de la trinidad coloca a uno ante la disyuntiva de interpretar la realidad en categorías exclusivamente temporales o en categorías exclusivamente eternas. La exigencia de la doctrina de la trinidad así concebida es que la realidad sea interpretada en categorías exclusivamente eternas, en la medida en que la fuente de la diversidad se encuentra en la trinidad misma y nunca podría encontrarse en un mundo de sentido más allá de Dios. ... La única alternativa a esto es asumir la responsabilidad de intentar explicar toda la realidad en términos temporales.[43]

Pero para Van Til nuestro conocimiento de estas categorías eternas es sólo analógico, una analogía sin nada en común con nuestro conocimiento. Al igual que la teosofía de Dooyeweerd, Van Til afirma que existe una solución a las antinomias del pensamiento, pero la sitúa más allá del conocimiento del hombre.[44] Al igual que Dooyeweerd piensa que puede escribir una filosofía hablándonos de ello de todos modos.

Estas dos explicaciones revelan una confusión en el pensamiento de Van Til. En un caso apela a la infinitud de Dios como la razón por la que problemas como el de los universales se resuelven para Dios y no para el hombre finito, sin embargo, cuando se enfrentó a la idea intelectual de Gordon Clark sobre la infinitud de Dios, Van Til la rechazó vehementemente como solución al problema. En la segunda explicación Van Til apela a la distinción teosófica entre realidad y conocimiento supratemporal y temporal.

Por el contrario, según Rushdoony, "el antiteísmo insiste en interpretar la realidad en categorías exclusivamente temporales y en rechazar cualquier distinción entre pensamiento divino y humano. El razonamiento debe ser unívoco".[45] Pero tampoco puede haber otro razonamiento, si Van Til y Rushdoony tienen razón al hacer accesible la razón temporal y situar a Dios más allá de las categorías en las que opera la razón. "El argumento fundamental del teísmo cristiano es que nada

[43] Van Til, *Metaphysic*s, pág. 99.
[44] Para Dooyeweerd está más allá del conocimiento racional, pero no el intuitivo.
[45] Rushdoony, *Limits*, pág. 36.

puede conocerse a menos que Dios pueda ser y sea conocido".[46] Sin embargo, el conocimiento de Dios no es cognitivo ni discursivo, y no se puede deducir nada de él. Rushdoony continúa comentando que "Es esta insistencia la que constituye la originalidad de la perspicacia de Van Til, así como la ofensa de su posición". Sin embargo, una vez que comprendemos cómo está construida la visión de Van Til sobre Dios y el mundo, vemos que no es original, sino una renovación del misticismo y la teosofía en combinación con nociones idealistas.

Hacer de la Trinidad ontológica el presupuesto de una teoría del conocimiento plantea ciertos problemas. El primero es que se trata de una construcción teológica. La Trinidad no se encuentra en la Biblia como tal. Más bien hay ciertas afirmaciones sobre que sólo hay un Dios, y otras que tratan del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como entidades distintas y también Dios. La doctrina de la Trinidad se formuló para sostener simultáneamente la verdad de todas esas afirmaciones. Aunque la doctrina de la Trinidad es lógicamente coherente con esas afirmaciones, no es una deducción lógica de ellas, ni la única doctrina posible que sea coherente con ellas. Por pura coherencia lógica podría haber otras personas divinas además de las de la Trinidad económica de las que se habla en la Biblia por su implicación directa con la humanidad en el plan y la realización de la creación y de la salvación. De hecho, lógicamente podría haber no sólo varias, sino incluso infinitas personas divinas. Además de las afirmaciones bíblicas y la lógica, la doctrina de la Trinidad implica un principio heurístico conocido como la Navaja de Occam: no multiplicar las entidades más allá de lo necesario.

Había, por supuesto, una razón práctica para la formulación de la doctrina de la Trinidad. Se necesitaba una declaración ortodoxa de la naturaleza de Dios frente a las muchas herejías que surgieron en el intento de abordar el enigma planteado por las declaraciones bíblicas. Los concilios eclesiásticos no optaron por la paradoja como solución. Para ellos habría sido lo contrario de una solución. Operaban con un concepto de qué tipo de teología era posible y también necesaria para que tuviera sentido.

También hay una explicación de cómo la Trinidad ontológica alcanzó su lugar como presupuesto de Van Til. Van Til se formó en la filosofía idealista, y veía el cristianismo como algo similar. En su tesis doctoral intentó hacer la corrección que necesitaba el idealismo sustituyendo el Absoluto del idealismo por el universal concreto de la Trinidad

[46] Van Til, *Metaphysics*, pág. 107.

ontológica. Más tarde esto se volvió problemático. A la luz de la visión de la razón y el conocimiento que Van Til adoptó, la Trinidad debería ser paradójica. De hecho, a la luz de sus nuevas ideas dooyeweerdianas, había una razón más para que la Trinidad fuera una paradoja y un problema. Según sus programas de sus cursos en Westminster, los teólogos de la época en que se formuló la Trinidad operaban bajo un motivo fundamental erróneo. Según la teoría del motivo fundamental, los principios últimos de su visión del mundo deberían dar lugar a antinomias (contradicciones). ¿Cómo podría entonces ser verdadera la Trinidad?

Van Til sintió el tirón de lo paradójico, pero si hubiera introducido la paradoja *en este punto* por motivos dooyeweerdianos de un motivo fundamental apóstata, habría invalidado su uso de la Trinidad como su presuposición. En su *Introducción a la Teología Sistemática* dijo,

> A veces se afirma que podemos probar a los hombres que no estamos afirmando nada que ellos deban considerar irracional, en la medida en que decimos que Dios es uno en esencia y tres en persona. Por lo tanto, afirmamos que no hemos afirmado la unidad y la trinidad de exactamente la misma cosa.
>
> Sin embargo, ésta no es toda la verdad del asunto. Afirmamos que Dios, es decir, toda la Divinidad, es una sola persona. Hemos observado cómo cada atributo es coextensivo con el ser de Dios. Estamos obligados a mantener esto para evitar la noción de una especie de ser no interpretado. En otras palabras, estamos obligados a mantener la identidad de los atributos de Dios con el ser de Dios para evitar el espectro del hecho bruto.
>
> ... Frente a todos los demás seres, es decir, frente a los seres creados, debemos pues sostener que el ser de Dios presenta una identidad numérica absoluta. E incluso dentro de la Trinidad ontológica debemos mantener que Dios es numéricamente uno. Es una sola persona.[47]

Aquí Van Til invoca principios idealistas. Por supuesto, toda la tradición teológica del cristianismo había evitado decir lo que Van Til decía, pero los imperativos de su filosofía superaban esa consideración. Con esta solución Van Til consigue la paradoja que exige su teoría del conocimiento, evita invalidar su presupuesto mediante el análisis doo-

[47] Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979), pág. 229.

yeweerdiano y obtiene el sustituto idealista del Absoluto que necesita para su metafísica.

Pero esto conduce directamente a la tercera área de dificultad en la presuposición de la Trinidad, que es que en realidad no puede ofrecer soluciones cognitivas a los problemas de la filosofía. Los nominalistas se opusieron al uso de principios para la filosofía extraídos de la naturaleza interna de Dios.

> La voluntad de Dios dirige su pensamiento, y no al revés. Ni siquiera una inteligencia racional en la mente de Dios tuvo primacía sobre la absoluta libertad de la voluntad de Dios. Así, los nominalistas evitaron la herejía averroísta de pensar que Dios actuaba de acuerdo con alguna necesidad de su propia naturaleza. Dado que la creación fue un acto completamente libre de Dios, su propia existencia no era necesaria. Y como Dios era completamente libre de establecer cualquier orden de la creación que quisiera, el orden que de hecho estableció no puede ser conocido por deducción de ningún principio, sino sólo por observación o revelación.[48]

Se puede ver fácilmente que los nominalistas violaron su propio principio al deducir que su voluntad tenía la primacía dentro de la naturaleza de Dios. Esta primacía de la voluntad tenía una larga carrera por delante en el pensamiento occidental, sobre todo en la teología puritana. Sin embargo, el punto principal es el averroísmo inherente al uso que Van Til hace de la Trinidad como fundamento de los principios del orden cósmico.[49]

En su tesis doctoral Van Til había argumentado en contra del idealismo, y dijo que su alternativa, sustituyendo el Absoluto por la Trinidad, estaba validada por la coherencia con la experiencia, y señaló en particular la experiencia del tiempo y por tanto del cambio, haciendo que la naturaleza divina y la experiencia humana sean correlativas como causa y efecto, mientras que el Absoluto estático no lo es. La idea de Dooyeweerd del Dios dinámico encaja con esto, pero para Dooyeweerd las antinomias se crean en lo temporal por la naturaleza de lo temporal, y no tienen resolución en la naturaleza de Dios, donde son irrelevantes. Tampoco existe un conocimiento de la naturaleza de Dios que pueda servir para resolver los problemas en el ámbito temporal. Van Til seguía siendo

[48] Glover, O*rigins*, pág. 83.

[49] Averroes (Ibn Rushd) fue un filósofo mahometano defensor de Aristóteles cuyo comentario sobre Aristóteles acompañó la introducción de las obras de Aristóteles en las universidades europeas en el siglo XIII.

incapaz de resolver las diferencias entre las vertientes idealista y teosófica de su pensamiento.

Relatividad de los Hechos

El siguiente tema es el de los hechos. Rushdoony analiza qué es un hecho. Primero dice que un hecho es el objetivo del conocimiento, pero continúa afirmando que "cada filosofía difiere en cuanto a lo que constituye un hecho. La concepción del mundo físico y de sus hechos varía radicalmente en Agustín, Spinoza, Hume y Kant". Se equivoca entre la definición de un hecho y la cuestión de cuáles son los hechos del mundo físico. Luego cita a Van Til, para quien resulta que todas estas filosofías tienen la misma visión de lo que es un hecho. "Lo que nuestros oponentes entienden por la existencia de cualquier 'hecho' es la existencia *aparte de Dios*. Que ellos quieren decir esto es indiscutible por la razón de que tal existencia aparte de Dios es *ipso facto* predicada para todo 'hecho' excepto del 'hecho' de Dios si el 'hecho' de Dios es puesto en cuestión".[50]

Desembalando el argumento es éste. Alguien que dice que Dios no existe, y luego dice de algún hecho *x* que existe, está afirmando el hecho de que "*x* puede existir aunque Dios no exista". Por tanto, lo que ese alguien entiende por "hecho" es la existencia aparte de Dios.

Pero un hecho es un estado de cosas. Decir que algo es un hecho es decir que es un estado de cosas, que existe. Si digo: "El gato está sobre la estera", estoy diciendo que existe un estado de cosas, a saber, que hay un gato particular sobre la estera. Si digo: "No hay estera, pero hay un gato", entonces lo que debo querer decir con "gato", según el razonamiento de Van Til, es existencia aparte de las esteras. Si dijera: "No hay estera, pero hay un perro", significaría lo mismo que decir: "No hay estera, pero hay un gato", porque en ambos casos el significado es existencia aparte de las esteras.

Van Til también dice "El antiteísta sostiene que el término existencia puede aplicarse como predicado a cualquier 'hecho' aunque el 'hecho' de la existencia de Dios no sea un hecho". Decir que algo es un hecho, es lo mismo que decir que existe. Aplicar existencia como predicado debe significar un predicado gramatical, es decir hacer una frase de la forma "El hecho *x* existe" que es lo mismo que decir "Que *x* existe existe." Añadir un predicado no puede tomarse en el sentido de añadir al significado de "Que *x* existe" diciendo que existe, ya que es redundante en la afirmación

[50] Van Til, *Metaphysics*., pág. 108.

de Van Til. Según Kant, y ampliamente aceptado desde que él lo señaló, la existencia no es un predicado,[51] y de todos modos Van Til concluye de todo esto que "el antiteísta supone que podemos comenzar razonando unívocamente mientras que el teísta sostiene que no podemos comenzar de otro modo que razonando analógicamente." Pero Van Til ni siquiera mencionó el razonamiento analógico en su argumento, sino que lo insertó en su conclusión, como si hubiera sido establecido de alguna manera.

Rushdoony intenta explicarlo en términos generales. "La denotación y la connotación de cualquier hecho no pueden separarse. Cada hecho es, es lo que es, significa lo que significa en virtud de su creación por, y lugar en, la providencia total de Dios, y no es verdaderamente conocido sobre ninguna otra base".[52] Así que si digo "El gato está sobre la estera" nadie puede saber lo que eso significa, a menos que primero conozca "la providencia total de Dios". Y nadie más que Dios conoce la providencia total de Dios. Nosotros, entonces, no podemos conocer ni el más simple hecho, de ningún tipo. Pero esto ya estaba determinado como resultado, sobre la base de la exigencia de que todo pensamiento es analógico sin que exista, ni siquiera en la posibilidad, un punto de analogía.

Los conceptos de contradicción y no contradicción sufren el mismo problema. "Sólo es autocontradictorio aquello que es contradictorio con la concepción de la autoconciencia absoluta de Dios".[53] No tenemos acceso a la autoconciencia absoluta de Dios.

Rushdoony se lanza inmediatamente a la ambigüedad. Cita a Van Til cuando dice que "todos están de acuerdo en que el punto de partida inmediato debe ser nuestra experiencia cotidiana y los 'hechos' que tenemos a mano", y a continuación incluye la investigación científica entre esos hechos. Pero luego contrasta esto con el conocimiento último. Tal conocimiento último acaba de ser establecido como imposible en la perspectiva Van Til-Rushdoony. Están en el mismo aprieto del que acusan a Kant y a todas las demás perspectivas que tienen un motivo fundamental erróneo, y por lo tanto encuentran que el conocimiento último es inalcanzable. Como se señaló en el caso de Dooyeweerd, el motivo fundamental trascendencia/razón está en operación aquí, donde

[51] En otras palabras decir "Hay un gato, y existe" no es nada como decir "Hay un gato, y es negro". Este último nos dice más sobre el gato.

[52] Rushdoony, *Limits*, pág. 38.

[53] Van Til, *Metaphysics*, pág. 181b.

es al menos tan malo como todos los demás motivos fundamentales, si es que existen in la historia. La realidad está dividida entre la trascendencia y el ámbito de la razón, pero la razón no puede operar sin la trascendencia y la trascendencia es impermeable a la razón, por lo que el conocimiento nunca puede iniciarse.

A costa de una redundancia aún mayor, podemos exponer ahora una comparación breve pero sistemática de Kant, Dooyeweerd y Van Til.

Para Kant hay una distinción básica entre el conocimiento de las cosas en la experiencia, lo fenoménico, y el conocimiento de lo trascendente (noumenal), Dios y las cosas en sí mismas. Conocemos lo fenoménico según las categorías en que la mente del hombre las construye. Creer en lo trascendente nos es necesario para dar cuenta de la razón práctica, como muestra el argumento trascendental.

Para Dooyeweerd conocemos la existencia de las cosas en la experiencia temporal porque son creadas por las categorías de las soberanías de la esfera dentro de nuestra experiencia, y no tienen existencia aparte de nuestras mentes. Conocemos la parte inferior de lo trascendente (es decir, lo supratemporal que trasciende el tiempo y la razón pero no al hombre y es creado) por conocimiento intuitivo directo. Lo fenoménico, pues, es tanto una creación de la mente del hombre como lo es para Kant. En cuanto a la intuición de lo nouménico, es una cuestión de interpretación discutida entre los estudiosos de Kant. Dooyeweerd lo destacó como su punto de partida en forma de lo supratemporal.

Para Van Til el mundo que experimentamos está creado y controlado por Dios, y la revelación en las Escrituras también está dada por Dios. Pero la verdad estricta es una propiedad sólo de Dios, y no está en la experiencia del mundo, ni en la Escritura, ni es posible para el hombre.[54] En estas cosas sólo hay analogía. No hay explicación posible de cómo funciona la analogía ni de cómo lo que está en la analogía se relaciona con lo trascendente. No obstante, Van Til tenía una gran confianza práctica en obtener mucha verdad de algún tipo a partir de deducciones metafísicas de la naturaleza de Dios, de la interpretación de las Escrituras y de la aplicación de la experiencia al argumento trascendental.

[54] Aquí hay una contradicción. Para Van Til, aceptar el análisis del motivo fundamental, como lo hizo, significa aceptar la idea de modalidades de experiencia en las que se basa. Las modalidades, a su vez, se basan en el análisis de Dooyeweerd de cómo lo supratemporal y lo temporal se relacionan, un modelo que Van Til rechazó.

La Crítica de John Frame a Dooyeweerd

John Frame, escribiendo en 1972, entró en un debate polémico tanto dentro del Seminario de Westminster, Filadelfia, como en varias organizaciones reformadas externas, sobre la naturaleza y el papel de la filosofía de Dooyeweerd. Frame había asumido la enseñanza de los cursos de apologética de Van Til en Westminster. Él mismo, escribiendo en 2011, señala que nadie en el profesorado [de Westminster] quería ofender a Van Til, que estaba "profundamente comprometido con la visión de Kuyper", y que "solía ser que un profesor de apologética en Westminster tenía que estar comprometido con el método apologético de Van Til". Esto se convirtió en obligatorio a pesar de que Van Til "se oponía a casi todo el pensamiento pasado de la iglesia sobre epistemología y apologética".[55] También sabía que Van Til había estado asociado durante mucho tiempo con la filosofía Reformacional y que solo recientemente había roto abiertamente con ella solo en puntos expresados de manera limitada. Había profesores abiertamente comprometidos con la enseñanza de la filosofía de Dooyeweerd. Sin embargo, de alguna manera Dooyeweerd se había vuelto polémico en Westminster. Frame describió más tarde esta situación.

> Cuando llegué, muchos estudiantes de Westminster eran discípulos del filósofo calvinista holandés Herman Dooyeweerd. Estos estudiantes tendían a ser bastante arrogantes, argumentando que la teología reformada tradicional que Westminster representaba era "dualista", "escolástica", etc. Con el tiempo me encontré en desacuerdo con ellos y su ideología. Me preocupaba especialmente su doctrina de la revelación, en la que la autoridad de las Escrituras se limitaba al "ámbito de la fe" y nuestra principal guía para la vida se encontraba, no en las Escrituras en absoluto, sino más bien en la "palabra de la creación", es decir, la revelación natural entendida a través de la lente de la filosofía de Dooyeweerd.[56]

Las opiniones de los estudiantes que Frame considera objetables se dividen en dos clases. La primera, sobre la naturaleza dualista y escolástica de la teología reformada, es la aplicación del análisis del motivo fundamental, que es algo que Van Til abrazó oficialmente, aunque tal vez no

[55] Frame, *The Escondido Theology: A Reformed Response to Two Kingdom Theology* (Whitefield Media Productions, 2011) págs. 12.13.

[56] John M. Frame, "Backgrounds to My Thought", https://frame-poythress.org/about/john-frame-full-bio/

comprendió hasta qué punto se extendían las implicaciones para el contenido de la dogmática reformada. La segunda clase es la enseñanza de Dooyeweerd sobre las Escrituras y la revelación, que son las mismas cosas que Van Til finalmente consideró objetables y que utilizó como base cuando se manifestó públicamente en contra de Dooyeweerd.

Al publicar su crítica, Frame va mucho más allá de lo que Van Til había articulado, pero tuvo que demostrar que había un "lado" de Dooyeweerd que difería del de Van Til y cuál era la base filosófica de esas diferencias.[57] El artículo de Frame sólo resulta parcialmente útil para encontrar la razón de esas diferencias.

> La distinción entre sentido común y ciencia, entre "experiencia ingenua" y "pensamiento teórico", entre "pre-teórico" y "teórico" es central en el esquema de Ámsterdam. Esta distinción es la razón por la que, desde el punto de vista de Ámsterdam, no puede haber conocimiento teórico de Dios o de uno mismo. Es la razón por la que no puede haber un estudio teórico de los temas bíblicos centrales de la creación, la caída y la redención. Nos muestra por qué la teología sólo estudia el "resultado" de una "abstracción teórica" y nunca "la realidad plena o integral" de Dios. En última instancia, esta distinción nos mostrará por qué la Escritura no habla directamente al científico sin la mediación de la filosofía, y por qué el filósofo tiene derecho a decirle al teólogo lo que la Escritura puede y no puede decirle.[58]

Es evidente que Frame comprende que se ha abierto una gran brecha entre dos tipos de conocimiento, y lo que pueden tomar como objeto. Pero no parece tener ni idea de las premisas teosóficas que hay detrás de esto, del yo supratemporal frente a su periferia temporal. Se esfuerza durante el resto de su publicación por encontrar el punto o la razón de esta distinción en el conocimiento y nunca lo encuentra.[59]

[57] John M. Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional* (Villahermosa, Tabasco) Para un examen mas al fondo del análisis de Frame, vea Tim Wilder, *Tiempo y el Mundo: John Frame y las Filosofías Reformacionales* (Rapid City: Via Moderna Books, 2024) que examina la *Crítica*, junto con ciertos ensayos mas cortos relacionados, el ensayo de Cory Gress, y las respuestas a ellos.

[58] Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional*, sección 4.

[59] Aquellos que deseen analizar los argumentos de Frame en su folleto se beneficiarán de una referencia a la lista de distinciones entre Dooyeweerd y Vollenhoven en J. Glenn Friesen, "Two Paths of Reformational Philosophy: Early Writings of Vollenhoven and Dooyeweerd", pág. 145. En línea. https://www.academia.edu/105254020/Two_Paths_of_Reformational_Philosophy_Early_Writings_of_Vollenhoven_and_Dooyeweerd_by. Frame no es consciente de las diferencias e importa las opiniones de Vollenhoven en lugares importantes de su re-

Y sin embargo, Frame sí reconoce que la distinción temporal-supratemporal tiene algo que ver con ello, que Frame concibe como un límite de la experiencia.

> Dooyeweerd pone una limitación definitiva a la capacidad del pensamiento científico o teórico: "El pensamiento teórico está ligado al horizonte temporal de la experiencia humana y se mueve dentro de este horizonte".[60] A primera vista, esta afirmación parece implicar que el pensamiento teórico no puede hablar de nada eterno o supratemporal. Así, no podría hablar de Dios, ni siquiera del ser humano (ya que Dooyeweerd, aunque no otros en el movimiento, considera que el yo humano, el corazón del hombre, es supratemporal). Dooyeweerd, sin embargo, tiene mucho que decir sobre Dios y el yo en los escritos filosóficos (y, por tanto, teóricos).[61]

Habiendo sido completamente engañado por la voluntad teosófica de Dooyeweerd de hablar de lo inefable, Frame recurre a una solución completamente diferente.

> Esencialmente, sostiene que, aunque se puede hablar de Dios y del yo en un contexto teórico, tienen un estatus tan especial en ese contexto que no es muy apropiado llamarlos elementos de la teoría. Ese estatus especial es el de la presuposición.... Dios y el yo, dice Dooyeweerd, son presuposiciones de cualquier teoría verdadera y, por tanto, no forman parte de la teoría misma.

Frame continúa criticando esta teoría como arbitraria, aunque en realidad es una hipótesis que él mismo creó para darle sentido a Dooyeweerd. Curiosamente, no sólo no encaja con Dooyeweerd sino que, como veremos, tampoco explica a Van Til.

Varias páginas más adelante Frame profundiza en este tema en relación con la presuposición de Dios. Como él piensa en la presuposición como algo parecido a una premisa, no puede ver cómo esto funciona sin un concepto de Dios. Pero su observación significativa es que Dooyeweerd "objeta fuertemente la afirmación de Van Til de que un filósofo cristiano debe someterse al 'contenido de pensamiento' de la Escritura". Frame se pregunta si Van Til "acepta en absoluto la distinción ingenuo/teórico de Dooyeweerd". Aquí Frame confunde de nuevo la distinción

---

lato de Dooyeweerd.

[60] Herman Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1960), pág. 11.

[61] Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional*, sección 5.

ingenuo/teórico con la distinción fundamental centro supratemporal/periferia temporal, de la que ingenuo/teórico es una manifestación (aunque ingenuo es también la palabra equivocada para la experiencia intuitiva unitaria).[62]

Hay un punto en el que esta experiencia supratemporal se abre a lo temporal y esta experiencia "ingenua" queda disponible para la reflexión sobre cómo comienzan a manifestarse las modalidades temporales. De esta manera, la experiencia "ingenua" tiene una gran importancia práctica para la filosofía de Dooyeweerd.

Pues Dooyeweerd se parte de nuestra experiencia. Las presuposiciones para Dooyeweerd están en la experiencia pre-teórica precedente que emerge de la fuente supratemporal de la experiencia. Una presuposición no es algo que suponemos como premisa para el pensamiento racional, sino que es una forma de decir que hay alguna experiencia que debe preceder al pensamiento racional, y un proceso que lo hace.[63] Frame continúa sugiriendo varias ideas que podrían explicar lo que para él es la extraña forma de hablar de Dooyeweerd, pero nunca da con el marco teosófico de una funcionalidad supratemporal.

El malentendido continúa en la siguiente sección de Frame, donde interpreta las esferas modales de Dooyeweerd como aspectos del tiempo, que no lo son, y luego pasa a analizar el poco sentido que tiene. En realidad, los modos son aspectos de la experiencia. Pero el "núcleo de cada modo no está en el tiempo, sino en el centro supratemporal. Todos los núcleos coinciden en el centro en una unidad radical. Es porque están en el centro que pueden dar 'soberanía' a cada esfera".[64] Sin embargo, Frame está en algo. El modelo teosófico de raíz y periferia no se explica llamándolo supratemporal y temporal. ¿Cómo refracta el tiempo todos los modos de experiencia que son simultáneos? El problema es que el modelo teosófico básico se basa en etiquetas, no en una explicación. El resultado de la refracción son las modalidades, pero la refracción en sí es un misterio. Aún así era lo que Dooyeweerd pensaba. "Cada modo de experiencia es en sí mismo una esfera modal, con un núcleo central rodeado de retrocipaciones y anticipaciones que apuntan hacia atrás y hacia delante en el tiempo a los otros modos".[65] Dooyeweerd también

[62] La explicación es que cuando Dooyeweerd explica su distinción comienza con la ilustración de la experiencia ingenua de un niño.

[63] Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevun Books, 2021) pág. 233.

[64] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 312.

[65] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 311.

llama a esto analogías. Así que si los modos están conectados a través del tiempo, entonces en el modelo la separación entre ellos es la del tiempo. La objeción específica de Frame, sin embargo, es que las proposiciones, pensamientos, números y demás son "en algún sentido atemporales", pero para Dooyeweerd esta afirmación equivale a un "pensamiento autónomo" que intenta elevar la experiencia temporal a lo supratemporal. Frame tampoco entiende lo supratemporal, ya que lo confunde con la eternidad, cuando en el modelo teosófico es de algún modo intermedio entre lo eterno y lo temporal.

La crítica de Frame continúa con la idea de Dooyeweerd del yo (se refiere al yo supratemporal) y Frame se queja de que todo lo que se habla de este yo resultan ser metáforas, de hecho "metáfora no interpretada". Este es el punto al que volvemos una y otra vez. La teosofía teoriza sobre lo inexpresable. Esto es para la filosofía un problema fundamental e insuperable, pero es la materia misma de la teosofía. Veremos que Van Til hará lo mismo, pero pretenderá salvar esta distancia entre lo incognoscible e inexpresable y el lenguaje con sus analogías de ideas sin punto de analogía.

Toda la situación se repite de nuevo cuando Frame considera el concepto de ley, que es lo suficientemente importante como para que Dooyeweerd haya llamado a su filosofía la de la Idea Cosmonómica. Si los modos temporales están determinados por la ley de Dios, ¿no debería ser la ley un atributo de Dios? Pero para Dooyeweerd tales cosas sólo se conocen en la medida en que tienen una expresión en el cosmos. Remontarse a la naturaleza de Dios para el carácter de una ley modal es pensamiento autónomo. Frame piensa que una ley no puede ser conocida como ley a menos que pueda ser separada de su expresión y encontrada como propiedad de algo anterior. Este es justo el movimiento que Dooyeweerd quiere prohibir, ya que la ley se conoce en la modalidad temporal a la que pertenece.[66]

Donde esto llega a un punto crítico es en la idea de la revelación de las Escrituras, que para Dooyeweerd no puede ser proposicional. Esto, por supuesto, corta completamente con la teología tradicional, ya que consiste en encontrar proposiciones en la Escritura y aplicarlas a Dios, al hombre y al mundo y a la relación de Dios, el hombre y el mundo. Pero es, en términos dooyeweerdianos, absolutizar una modalidad, el aspecto de la fe. ¡Basar la teología en la Escritura es pensamiento autónomo!

En Frame encontramos un fracaso casi total en la comprensión de

[66] Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional*, sección 7.

la filosofía de Dooyeweerd. Esto no se debe a que el modelo básico de Dooyeweerd sea tan difícil, sino a que es tan escandaloso que Frame, con su mente pura, no puede creerlo. Otros factores contribuyen. Uno de ellos es la supresión sistemática por parte de Dooyeweerd de sus fuentes teosóficas.[67] El otro es la densa jerga de este tipo de filosofía continental.

Frame piensa que Van Til es diferente de Dooyeweerd.

> Fustiga severamente a Van Til porque éste llama a los filósofos a "subordinar todo nuestro pensamiento a las verdades de la Escritura". Dooyeweerd considera la posición de Van Til "racionalista" porque Van Til desea "derivar" conceptos filosóficos del "contenido del pensamiento" de la Escritura.[68]

El Rescate de la Apologética de Van Til por Fesko

Reformando La Apologética trata en realidad de volver de Van Til a la apologética reformada, al menos tal como Fesko entiende lo que significa ser reformado. El cambio ha sido caracterizado de forma más clara por John Frame: "Antes, un profesor de apologética en Westminster tenía que estar comprometido con el método apologético de Van Til", aunque Van Til "se oponía a casi todo el pensamiento anterior de la iglesia sobre epistemología y apologética". Sin embargo, en la disidente Westminster, California, donde Fesko era anteriormente decano académico, hubo "un cambio sorprendente: del kuyperianismo vantiliano dominante de Westminster/Filadelfia, a un repudio de esta visión como herejía".[69]

Por supuesto, Van Til había denunciado el razonamiento sistemático que caracterizaba a la teología reformada histórica. Aunque no utilizó la palabra herejía y aunque especificó en sus ataques que lo que él llamaba racionalismo y pensamiento autónomo caracterizaba a toda la tradición, por implicación Van Til había tratado la tradición reformada como herética. Ahora Westminster, California, había proclamado el secreto a voces que sólo unas pocas personas al margen, como Herman Hoeksema, habían dicho antes.

En lugar de quedarse con esta línea de ataque, Fesko también está interesado en investigar lo que él considera el trasfondo filosófico detrás de Van Til. Para tener éxito en esta demostración, se pone fin a la afirmación de Van Til de que su pensamiento es puramente bíblico y de que se

[67] Friesen, *Neo-Calvinism*, pág. 19-21, 173.
[68] Frame, *Crítica a la Filosofía Reformacional*, sección 9.
[69] Frame, *Escondido Theology*, págs. 12, 13.

opone a partir de los supuestos del pensamiento no cristiano, como Van Til afirmaba que hacían todos los demás.

Una Idea Organizadora Central

Fesko afirma que Van Til operaba bajo la teoría de la cosmovisión histórica que incluye "(2) un único principio del que se deduce una cosmovisión". Identifica esto con la presuposición de Van Til de la Trinidad ontológica. El razonamiento de Fesko parece ser que la teoría histórica de la cosmovisión está asociada con el idealismo, el hecho de que Van Til hiciera de la Trinidad ontológica el centro estaba asociado con el idealismo, así que su presuposicionalismo también debe ser la teoría histórica de la cosmovisión. Como se argumentó anteriormente, la presuposición de la Trinidad ontológica partió de un modelo idealista del ser y del conocimiento, no de la teoría de la cosmovisión.

De hecho, en *A Christian Theory of Knowledge* (Una teoría cristiana del conocimiento) Van Til dice: "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. Uno debe reunir todos los hechos y todas las enseñanzas de la Escritura y organizarlos lo mejor que pueda, teniendo siempre presente el hecho de que ese ordenamiento es el ordenamiento de la revelación de Dios, que nunca es plenamente comprensible para el hombre".[70]

Lo que Fesko intenta es utilizar el historicismo para condenar a Van Til por historicismo. Van Til forma parte de una tradición que veía todo en términos de cosmovisiones inconmensurables, y por eso Van Til cree y expresa sus ideas en términos de cosmovisiones inconmensurables.[71]

Sin embargo, para sostener este argumento es difícil determinar si Van Til dijo que las visiones del mundo eran inconmensurables y, si lo

[70] Van Til, *Knowledge*, pág. 23.

[71] Robert D. Knudsen, uno de los dooyeweerdianos del Seminario de Westminster, incluye un repaso sobre el historicismo en un artículo, con amplias citas de Dooyeweerd, "Roots the New Theology" en *Scripture and Confession* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1973). Utiliza el término "historicidad" y desarrolla la conexión de la idea con el idealismo, y luego en conexión con varios escritores existencialistas, terminando con Heidegger, donde se adentra mucho en los detalles. Resume contrastando este "modelo de pensamiento dialéctico" con la revelación definitiva, objetiva y decisiva de Dios en Jesús. pág. 273. Parece un rechazo enfático del historicismo y de la teoría de la inconmensurabilidad.

hizo, qué podría haber querido decir con eso. Ya hemos mencionado la afirmación de Van Til de que no hay neutralidad y de que el concepto de hecho es relativo a las filosofías particulares que hablan de ellas. Pero cualquier explicación de esto rápidamente llega a la idea de autonomía. La idea de autonomía intenta fusionar los conceptos epistémicos y morales de una manera que oculta la diferencia entre ellos. Cuando esto se aclara, la cuestión de la neutralidad desaparece con ella. En segundo lugar, Van Til afirmó que se mantenía al margen del problema de la autonomía (contrariamente a Dooyeweerd, que lo acusó de pensamiento autónomo) y que tenía una herramienta con la que explicar otras visiones del mundo y lo que estaba mal en ellas. Esta herramienta era el análisis del motivo fundamental. Decir que el análisis era históricamente incorrecto no es establecer que las visiones fueran inconmensurables. Pero la herramienta del motivo fundamental predijo que los problemas serían internos a las visiones del mundo, lo que no contradice la inconmensurabilidad.

Dualismo

Fesko considera que la acusación de dualismo es una de las principales objeciones a la apologética tradicional que quiere restaurar. Van Til había seguido a Dooyeweerd al emplear la idea de motivo fundamental para analizar todas las filosofías no cristianas. Los motivos fundamentales apóstatas son aquellos que absolutizan algún aspecto de la periferia temporal de la experiencia. Todas las modalidades de la periferia tienen antinomias que marcan los límites de su esfera de soberanía, y absolutizar tales modalidades es elevar sus antinomias inherentes a un dualismo fundamental en la filosofía que lo hace. Esa es la teoría de Dooyeweerd.

Van Til, sin explicar la teoría, hace sin embargo de los motivos fundamentales identificados por Dooyeweerd la base de su análisis de los puntos de vista históricos. Fesko argumenta en contra de este tipo de análisis señalando que los diversos filósofos criticados por Dooyeweerd y Van Til no dicen de hecho lo que el análisis de los motivos fundamentales afirma que los filósofos deben decir y dicen.

Basándose en el libro de Friesen, complementado con citas de *A New Critique of Theoretical Thought* (Una nueva crítica del pensamiento teórico) de Dooyeweerd,[72] Fesko expone el sistema de Dooyeweerd,

[72] Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1969).

explicando las distinciones entre eterno, supratemporal y temporal, los dos relatos separados de la creación relacionados con diferentes esferas temporales, el yo supratemporal y el rechazo de un dualismo alma-cuerpo. Fesko dice aquí lo que Dooyeweerd afirmaba, que esta teoría es en términos del "motivo fundamental bíblico de la creación, la caída y la redención en Cristo".[73] Fesko también menciona la idea de que los motivos fundamentales no bíblicos operan absolutizando lo temporal. Lo que no aparece en el relato de Fesko sobre Dooyeweerd es ninguna mención a la teosofía, y mucho menos una explicación del carácter teosófico del sistema, y de por qué la teosofía implica abrazar un profundo irracionalismo para dar cabida al conocimiento intuitivo (único) de lo trascendente.

Fesko comienza su crítica a Dooyeweerd señalando que éste no basó su filosofía "directamente" en la exégesis bíblica. Hace la importante observación de que Dooyeweerd criticó a Van Til "por ser racionalista al tratar de extraer la verdad proposicional de la Biblia".[74] Sin embargo, Fesko no da nada parecido a una explicación adecuada de por qué esto es así. La razón discursiva que puede considerar proposiciones es un aspecto de la periferia temporal y no opera en lo supratemporal y mucho menos en lo eterno. El conocimiento de Dios se limita a la expresión de Dios en la creación, y no se aplica al Ser de Dios.

Van Til, cuya discusión sobre la importancia de la Escritura y su papel vital en la construcción de una teología cristiana y la comprensión del mundo rompe con el modelo teosófico en este punto, y se compromete con el pensamiento autónomo. (Van Til pensaba que su doctrina de la analogía le salvaba de esta consecuencia.) El otro gran cambio que introdujo Van Til fue eliminar el ámbito supratemporal de entre lo eterno y lo temporal, de modo que el hombre temporal se yuxtaponía directamente al Dios eterno. Además, Dios ocupaba el lugar del Absoluto y era un modelo de conocimiento cósmico, por lo que la naturaleza de Dios debía ser accesible al análisis de alguna forma analógica. El gran problema resultante para Van Til era cómo iba a hacer uso de la idea de autonomía, que estaba construida sobre la teosofía y era básica para todo lo distintivo de su apologética, y seguir teniendo un ejemplar divino y la revelación de las Escrituras.

Para ello, Van Til introdujo su analogía sin un punto de analogía. La analogía le permitió a Van Til apelar a la Escritura y, sin embargo, si de

[73] Fesko, *Reforming*, pág. 168.
[74] Fesko, *Reforming*, pág. 172.

ella surgía una doctrina que no le gustaba, como se ve con la oferta del evangelio en la controversia con Clark, podía rechazar la doctrina en nombre de la antinomia (es decir, una de las antinomias teológicas necesarias de Van Til, no las antinomias "malas" descubiertas por el análisis del motivo fundamental). Al trasladar su fundamento de la Escritura al Absoluto o a la teosofía, Van Til esperaba tener su pastel y comérselo también.

El mayor esfuerzo y éxito de Fesko consiste en desmantelar las afirmaciones históricas de Dooyeweerd y Van Til. Como su principal preocupación era imponer su modelo interpretativo, haciéndolo básico para sus sistemas, no sorprende que sus reconstrucciones de pensadores históricos fueran deficientes.

A continuación, Fesko aborda el concepto mismo de dualismo. Fesko, que parece tener cierto miedo al concepto de dualismo, lo define como principios en conflicto entre sí. Pero hay un sentido en el que el dualismo es un concepto necesario en teología y filosofía. A veces, el sentido de una distinción es crear un dualismo. La más importante es la distinción creador-criatura. El problema observado para la teosofía es si la distinción que hacen equivale realmente al dualismo necesario, o si caen en algún panteísmo o panenteísmo. Tanto la filosofía como la teología han trabajado con un dualismo en la idea de sustancia, distinguiendo espíritu y materia. De vez en cuando se cuestiona esta distinción, pero si no se sustituye por algo más o menos equivalente pueden surgir graves problemas.

A continuación, Fesko argumenta de manera muy poco convincente que, como Kant inventó la idea de un dogma central, y como el motivo fundamental de la creación, la caída y la redención es un dogma central, la filosofía de Dooyeweerd es kantiana.[75] Como pruebas adicionales de que el pensamiento de Van Til es kantiano, enumera el método presuposicional, el enfoque en la epistemología y la confianza en el argumento trascendental.[76] En esto Fesko tiene una base más sólida, ya que hemos visto cómo para Van Til Kant se convirtió en *el* filósofo porque dejó claro cómo lo que Van Til llamaba pensamiento autónomo creaba un dualismo (entre lo nouménico y lo fenoménico) que Van Til convirtió en básico para su apologética, particularmente en su crítica a las teorías modernas.

También hemos visto como los aspectos principales de la filosofía

[75] Fesko, *Reforming*, págs. 182, 183.
[76] Fesko, *Reforming*, pág. 142.

de Kant tienen un paralelo en Van Til. Cuanto más se corrigen las distorsiones en la explicación que Van Til hace de la filosofía de Kant, más cercanas parecen las similitudes entre ellas.

Fesko dedica un capítulo al tratamiento que Van Til da al Aquinate. El capítulo trata de la mala interpretación que Van Til hace del Aquinate y de algunas otras figuras medievales. Fesko se concentra en la interpretación de Van Til de la epistemología de Aquino. No era la filosofía sintética pagano-cristiana que Van Til alega porque la verdadera visión de Aquino era "la fe que busca el entendimiento" y la filosofía comenzaba con la fe y las escrituras. En esto Fesko refleja la propia concentración de Van Til en la epistemología.

Este retrato de Aquino, como continuador del modo de buscar el conocimiento de Anselmo, no es, por supuesto, el modo en que tradicionalmente se ha enseñado a Tomás en las clases de filosofía. No sería sólo Van Til sino los profesores de filosofía de Estados Unidos en general quienes se equivocarían al respecto.

Tan mala como fue la interpretación de Van Til del Aquinate, Fesko también tergiversa las críticas de Van Til. El ejemplo más claro es la crítica de Van Til al argumento ontológico de Anselmo, que Fesko no entiende. "Anselmo expuso su llamado argumento ontológico para la existencia de Dios. Anselmo argumenta famosamente que Dios es un ser mayor que no puede ser concebido". El argumento *define* a Dios como un ser mayor (más perfecto) que el que no se puede concebir, luego dice que un ser que existe es mayor que uno que no existe. Por lo tanto, el concepto de Dios incluye la existencia de Dios. La respuesta de Van Til a Anselmo sugiere que tampoco entiende el argumento, ya que lo interpreta como que Dios es el ser más elevado en el que podemos pensar. La objeción de Van Til es que el hombre no puede concebir a Dios. Por tanto, la definición de Dios es errónea. Fesko comenta que

> Al igual que en su análisis del Aquinate, Van Til presenta el argumento de Anselmo como si fuera un intento puramente racional y autónomo de establecer la existencia de Dios. Van Til nunca reconoce que Anselmo parte en su argumentación de la presuposición de que la fe busca el entendimiento.[77]

Pero lo que Anselmo hace en su análisis racional de Dios es por definición pensamiento autónomo. Fesko muestra que no entiende ni la objeción de Van Til, ni la posición fundamental de Van Til. Una crítica

[77] Fesko, *Reforming*, pág. 91.

más convincente podría ser ésta. Anselmo está haciendo lo que Van Til a veces afirma que hace, es decir, comenzar con la Trinidad ontológica y extraer las implicaciones. Esto entonces está en desacuerdo con el otro lado de la apologética de Van Til, su objeción al pensamiento autónomo, de que el argumento abstracto forma parte.

El problema con Aquino y la escuela que le siguió, la *via antiqua*, que la hizo sincretista fue su metafísica, su visión del ser de Dios, el hombre y el mundo. El problema comienza realmente en la época patrística. Mientras que Fesko contrasta las pretensiones del análisis del motivo fundamental con los puntos de vista históricos de Platón y Aristóteles, fue a partir del neoplatonismo tardío cuando entraron en la teología cristiana, como lo explica Francis Oakley.[78]

> 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.[79]

Además de la apropiación de este material por parte de Agustín, en el siglo XIII se produjo un renovado interés por Platón y especialmente

[78] Van Til tenía alguna idea de esto, ya que su programa de estudios sobre el conocimiento cristiano repasaba con sorprendente detalle la historia del encuentro patrístico con las ideas griegas.

[79] Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (New York and London: Contiuum, 2005) págs. 45, 46.

por Aristóteles, pero hubo que acomodarlo a las tradiciones existentes. La síntesis del Aquinate, por decirlo en los términos más sencillos, era que Dios, el hombre y las demás cosas del mundo estaban constituidos por formas. De hecho, Dios tenía todas las formas, como ejemplares, y todo lo demás tenía copias de las formas particulares que les hacían ser lo que eran. De este modo se conservaba la noción griega de que lo que hacía posible el conocimiento era lo común entre lo divino, el cosmos y la mente del hombre.[80]

La *via antiqua* fue controvertida desde sus inicios y criticada enérgicamente por los nominalistas de la *via moderna*. Sin embargo, la *via antiqua* apoyó al papado, y el papado la apoyó, y ganó ascendencia. En el siglo XVI, la época de la Reforma, disfrutó de una influencia mayor que en cualquier momento de la Edad Media. Los reformadores, en general, fueron educados en la *via antiqua*, y algunas de sus ideas, que se consideraron compatibles con la teología reformada, se integraron en el enfoque de la filosofía de los pensadores reformados posteriores.

El problema actual es que en los seminarios teológicos, se esta introduciendo este retropapismo de la filosofía tomista, y no los filósofos mejor fundados de la edad media. Si se hay que retroceder en al pensamiento tantos siglos, ¿porque elegir lo peor? En el último capítulo se examina como esto también es un resultado último del neocalvinismo.

Argumento Trascendental

Fesko dedica un capítulo al argumento trascendental de la existencia de Dios, al que Van Til dio importancia. Gran parte de lo que dice es bastante extraño. Dedica mucho espacio a rastrear su origen hasta Kant, y luego dice que si Van Til utilizó el argumento de Kant en una época en la que el idealismo era popular, ¿qué hay de malo en que el Aquinate utilizara a Aristóteles cuando éste era dominante? Aquí Fesko no distingue entre una forma de argumento, y el argumento real con sus premisas y conclusión. Tampoco considera importante que el argumento sea válido, sino que los argumentos adquieren relevancia cultural y utilidad cuando hacen uso de los conceptos dominantes de la época.

Fesko también considera dos puntos de vista de la verdad, el de la coherencia y el de la correspondencia. Asocia el punto de vista de la coherencia con el argumento trascendental, ya que asocia ambos con el

[80] Un análisis reciente de Aquino desde el punto de vista de la filosofía reformacional es Bernie van der Walt, *Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment* (Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 2021).

idealismo. Dice que una teoría tiene que ser coherente y tiene que corresponderse con la realidad. Fesko da por sentado que el realismo metafísico es el punto de vista verdadero que los cristianos deben aceptar. No considera una teoría de la verdad basada en la coherencia y una teoría de la verdad basada en la correspondencia con la realidad como una u otra opción.[81] Tampoco distingue entre una exigencia de coherencia y la coherencia como definición de la verdad. Luego insiste en que, en lugar de determinar cuál de las dos visiones de la verdad en conflicto es la correcta, si es que una lo es, lo adecuado es equilibrar el énfasis que se da a la falsa y a la verdadera.[82] Con este tipo de razonamiento se hace evidente que el pensamiento filosófico es algo ajeno para Fesko.

Nociones Comunes

Una parte importante del libro consiste en documentar y apoyar el lugar de la luz de la naturaleza y las nociones comunes "como una característica no controvertida de la teología reformada moderna temprana". Fesko cita a Anthony Burgess: "La ley de la naturaleza consiste en esas nociones comunes que están injertadas en los corazones de todos los hombres".[83] La teología reformada incorporó una tradición de ley natural que debía mucho a la *via antiqua*. Aunque Fesko cita a los primeros escritores reformados modernos para documentar su punto de vista, la historia de esta idea la explica mejor Stephen J. Grabill.[84] "Esa tradición,

[81] El coherentismo está ahora en desuso.

> Tal vez la pregunta más fundamental de la epistemología es sobre qué bases descansa en última instancia nuestro conocimiento del mundo. La respuesta cartesiana tradicional es que descansa en hechos indubitables a los que se llega a través del discernimiento racional o la introspección. Autores posteriores han argumentado, con un espíritu más naturalista, que el conocimiento se debe más bien a conexiones causales del mundo a la mente. Los coherentistas rechazan ambas respuestas y afirman, en cambio, que el tipo de justificación que requiere el conocimiento surge de las relaciones de coherencia o apoyo mutuo entre nuestras creencias. Si nuestras creencias están cohesionadas, podemos estar seguros de que son ciertas en su mayor parte, al menos en condiciones favorables. Algunos incluso creen que la coherencia es en lo que consiste la verdad, una postura que es, por razones bien conocidas, profundamente problemática....
>
> Erik J. Olsson, *Coherentism* (Cambridge University Press, 2022) pág. 1.

[82] Fesko, *Reforming,* 149-154

[83] Fesko, *Reforming*, pág. 30, citando a Anthony Burgess, V*indiciae Legis: A vindication of the Morall Law and Covenant*s, (Londres: Thomas Undershill, 1647) pág. 60

[84] Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological*

en gran medida, permaneció intacta en la teología de los reformadores protestantes y sus sucesores ortodoxos de los siglos XVI y XVII, pero en algún momento después de 1750, sucumbió a las corrientes racionalistas...". Así pues, la tradición del derecho natural acabó primero con la Ilustración. Pero luego, a principios del siglo XX, también hubo un intento de borrarla de la historia.

> 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 típicamente esa tradición porque supuestamente pasaba por alto los efectos noéticos del pecado sobre las facultades humanas naturales y porque se basaba ostensiblemente en una dicotomía dualista naturaleza-gracia.[85]

El rechazo no era sólo una cuestión de indicar desacuerdo, sino de crear una historia de una época reformada temprana, especialmente de Calvino, que estaba libre de la ley natural, y luego de la ley natural que entraba como una corrupción tardía.

Para Fesko, la cuestión es que "las nociones comunes sobre el bien y el mal morales y la existencia de Dios permiten a los creyentes apelar a este conocimiento divinamente inscrito en el proceso de defensa de la fe".[86] Pero aquellos primeros teólogos reformados modernos nunca se encontraron con un ateo. Lo peor que podían encontrarse era un socciniano. Las nociones comunes, junto con sus conclusiones teístas, eran asuntos que compartían con sus oponentes y, por tanto, no estaban implicados en la apologética. Había una parte del orden natural que les preocupaba mucho y en la que tenían que discutir sobre cómo se aplicaban las normas naturales frente a las bíblicas, y era el orden político y social.

Pero Fesko no quiere hablar de esto, porque es miembro del movimiento de la teología radical de los dos reinos, y la teología radical rompe con la tradición reformada sobre la aplicación de la ley natural tanto

---

*Ethic*s (Grand Rapids: Wm. B. Eerdman, 2006) págs. 2, 4, 5. Tambien hay una versión en español. *Redescubriendo la Ley Natural en la Etica Teológica Reformada: La etica reformada de los siglos XVI y XVII.* Trad. Juan M. Londoño (Teología Para Vivir, 2022).

[85] Grabill, *Natural Law*, pág. 175.

[86] Fesko, *Reforming*, pág. 48.

como lo hacen los disidentes del siglo XX como Van Til. En el libro de Stephen Wolfe *The Case for Christian Nationalism* (El caso del nacionalismo cristiano) hay un debate y una defensa de la aplicación política de esta tradición de la *via antiqua*.[87] Del mismo modo, a la teología radical no le gusta el uso de la ley bíblica por parte de los primeros reformados modernos.[88] Van Til, por tanto, fue el precursor de una perdurable tradición seminarista que se separa de los precedentes reformados para ser pionera en nuevas teologías, y Fesko es, en este sentido, muy Van Tiliano. Incluso encontramos la misma reticencia a admitir lo que están haciendo. Esta reelaboración del pensamiento de la época de la Reforma con el fin de extirpar aspectos contrarios a la opinión de los propios revisionistas se encuentra en Kuyper y, a partir de él, en el neocalvinismo.

Una pregunta más útil es si la visión moderna temprana de las nociones comunes era correcta. La perspectiva antropológica es que las convicciones morales varían de una sociedad a otra en un grado incompatible con las ideas de las nociones comunes. ¿Está esto en contradicción con la apelación de Pablo a la naturaleza en sus epístolas?

Si suponemos que la necesidad de mantener algunas convicciones comunes y el orden es necesaria para que una sociedad sobreviva, y que por la misma razón éstas deben ajustarse en cierta medida a la naturaleza del mundo que Dios creó, entonces podemos esperar encontrar algunas nociones que sean comunes con las bíblicas en todas las sociedades. Pero esto no significa que todas las sociedades tengan el mismo conjunto de nociones comunes. Pero tampoco impide que Pablo apele a aquellos valores que se conservaban en la sociedad griega que le rodeaba, aunque no fueran compartidos en el otro lado del mundo. La idea de valores comunes entre algún grupo concreto y la Biblia debe distinguirse de las ideas comunes a todos en todas partes. Los primeros teólogos reformados modernos no tenían la perspectiva para hacer esa distinción, pero

[87] Stephen Wolfe, *The Case for Christian Nationalism* (Moscow, Id.,: Canon Press, sin fecha).

[88] Para ejemplos de la aplicación de la ley bíblica, véanse los artículos de George Gatis, "Jurisprudencia Puritana: Un Estudio Fundamental de la Ley Bíblica" *Contra Mundum*, núm. 12, págs. 13-19, 69, http://www.contra-mundum.org/index_htm_files/Gat_Jurisprudencia.pdf; "La Visión de Stephen Charcock Sobre el Derecho Bíblico Sustantivo", *Contra Mundum*, núm. 13, págs. 3-9, http://www.contra-mundum.org/index_htm_files/Gatis_Charnock.pdf; "La Visión de John Owen sobre la ley bíblica sustantiva", *Contra Mundum*, No. 14, págs. 214, http://www.contra-mundum.org/index_htm_files/Gatis_Owen.pdf; "La Visión de Thomas Boston Sobre el Derecho Sustantivo Bíblico" *Contra Mundum*, núm. 15, págs. 2-8, http://www.contra-mundum.org/index_htm_files/Gatis_Boston.pdf.

empezó a calar en la gente durante la exploración del mundo que acompañó a la Ilustración.

Fesko intenta extender la idea de las nociones comunes a la negación de la inconmensurabilidad de las cosmovisiones.[89] Sin embargo, Fesko argumenta en contra del argumento trascendental de Van Til citando el auge del posmodernismo[90] y dando como prueba una obra de James K. A. Smith. Resulta extraño que se considere a Smith como un armonizador fiable del posmodernismo y el presuposicionalismo. Los pensadores franceses que utiliza como ejemplos son los que Francis Schaeffer había empezado a señalar y criticar como los últimos ejemplos de pensamiento por debajo de lo que él llamaba "la línea de la desespero", donde se ha abandonado la esperanza de racionalidad. Smith a su vez señala: "Cornelius Van Til y, hasta cierto punto, Herman Dooyeweerd, rechazan la apologética clásica precisamente porque el presuposicionalismo reconoció la verdad de la afirmación de Derrida de que todo es interpretación".[91] Pero ninguno de ellos dijo esto. Van Til sostenía que la interpretación necesitaba un punto de referencia trascendente, aunque no podía encontrar la manera de lograrlo. Dooyeweerd tenía confianza en la reflexión filosófica.

Una idea relacionada con la inconmensurabilidad es la simultaneidad. ¿Es necesario adoptar toda la presuposición como un todo completo para poder adoptarla en absoluto? Jason B. Hunt sostiene que para Van Til la esencia precede a la existencia en la presuposición.

> En primer lugar, al introducir la doctrina de Dios para su teología y método apologético, subraya que *quién* es Dios precede a que Dios sea. En otras palabras, debemos conocer algo de la naturaleza de Dios para poder discutir y razonar sobre su existencia de la manera adecuada. ... es decir, la ontología informa a la epistemología.[92]

Así, hay la posibilidad de que una presuposición tenga un orden de desarrollo, y no tiene que se introducido como un todo.

Todavía queda la cuestión de cómo puede Van Til decir que el

[89] Fesko, *Reforming*, pág. 120.

[90] Fesko, *Reforming*, pág. 155.

[91] James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006) pág. 50. Repite variaciones de la afirmación en las páginas 54, 55, and 69.

[92] Jason B. Hunt, *Cornelius Van Til's Doctrine of God and Its Relevance for Contemporary Hermeneutic*s (Eugene, Oregon: Wipf & Stock: 2019) págs. 4, 5.

incrédulo tiene conocimiento de Dios, y puede considerar esto un punto de contacto, y sin embargo negar el uso a las nociones comunes. Esta cuestión se abordará en el próximo capítulo.[93] Esto se relaciona con el imperativo de introducir cosmovisiones como una totalidad.

[93] David R. Leigh argumenta que Van Til se alejó de esta posición con el tiempo. *How to Defend the Faith: The Methods of Francis A. Schaeffer & Cornelius Van Til* (Fox River Grove, Ill.: Leighist & Gratefull Pressless Press, 2012).

Bahnsen y la Creencia Justificada

Greg Bahnsen intentó dar una explicación sistemática de la epistemología de Cornelius Van Til sobre un fundamento más preciso. Para ello, retomó conceptos básicos del pensamiento de Van Til, como las presuposiciones, la autonomía, la neutralidad y el antirracionalismo. Todos estos conceptos surgieron del modelo teosófico en el pensamiento de Van Til o fueron adaptados de los conceptos idealistas anteriores de Van Til para que encajaran en el modelo teosófico.

Greg Bahnsen fue alumno de Cornelius Van Til en Westminster justo al final de su carrera, recogiendo así la versión más desarrollada del pensamiento de Van Til. Para entonces, Van Til ya se había dado cuenta de que había cometido un grave error al identificarse con la filosofía de Ámsterdam. Posteriormente, Bahnsen estudió en la Universidad del Sur de California. Allí se le asignaron lecturas de la literatura analítica básica de la época sobre epistemología y parte de este material se cita en su libro *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, donde intenta dar una forma precisa al método presuposicional.

Aunque se dedicó a llevar adelante la apologética presuposicional de Van Til, Bahnsen aún podría haber tomado diferentes direcciones. Una de ellas era darle al pensamiento de Van Til la precisión formal en la formulación y la organización que Van Til nunca le dio. El modelo que Van Til dejó fue aproximadamente el siguiente:

Existen ciertas condiciones trascendentales para la posibilidad del conocimiento humano. Van Til (versión temprana) las identificó como la trinidad ontológica, tomada como un universal concreto. Esto significa que la trinidad ontológica (Dios) constituía la existencia real y la

causa de la inteligibilidad. Dios tenía y conocía todas las ideas y sus relaciones que, como creador, hizo que existieran en el mundo.

Estas ideas y sus relaciones estaban cambiando, causando cambios en el mundo, que se desarrollaban enteramente de acuerdo con el propósito de Dios. Por lo tanto, ningún modelo estático de conocimiento corresponde a las ideas siempre cambiantes y la verdad no puede estar en un modelo tan estático. Las ideas no son algo separado de Dios, que Dios conoce, sino que están dentro de Él y son *esencialmente* conocidas por Él. Van Til había afirmado resolver la falla del idealismo sustituyendo el Dios cristiano dinámico por el Absoluto estático del idealismo, pero dentro del modelo idealista de la ultimidad de las ideas. Así, parece que Dios está involucrado en el cambio, ya que es lo que Dios es en sí mismo.

Las condiciones trascendentales del conocimiento son, para el hombre, una presuposición. Sin embargo, no se puede razonar sobre ellas sin crear antinomias, ya que éstas siempre resultan del razonamiento sobre abstracciones. En este sentido, la presuposición de Van Til empieza a parecerse mucho a la de Kant. Lo que el hombre también tiene es un conocimiento limitado. Es limitado porque el hombre es finito y sólo conoce unas pocas ideas, pero también es limitado porque las ideas en Dios y su expresión en el mundo están siempre cambiando y cualquier modelo que el hombre cree no puede seguir el ritmo del cambio. La falta de correspondencia entre las ideas humanas y las de Dios fue llamada por Van Til analogía.

Sin embargo, de una manera no kantiana, Van Til sostuvo que las presuposiciones servían como el tipo de explicación que el cristianismo podía ofrecer para la posibilidad del conocimiento y que ninguna otra filosofía o religión podía ofrecer, debido al contenido único de la presuposición cristiana.

Además de este modelo metafísico, Van Til se adhirió a algunas doctrinas idealistas, según las cuales el significado consiste en las relaciones entre las ideas o las cosas y la verdad como coherencia. Debido a su modelo metafísico, Van Til pudo decir que sólo Dios tenía las ideas y, por lo tanto, sólo Dios podía ver su coherencia. El hombre sólo podía trabajar con sus analogías. Por lo tanto, le correspondía al hombre no razonar de manera abstracta, sino concreta, observando esta limitación.

El problema es que no se explica el razonamiento concreto, sus reglas ni dónde están sus límites. Sí se parece un poco, en su alcance, a la razón práctica y teórica de Kant, que sólo es aplicable al mundo fenoménico que está dentro del conocimiento del hombre.

La gran excepción de Van Til a la visión kantiana, que él mismo destacó, es la idea de la revelación. La revelación proviene de Dios, por lo que no tiene que ser construida por el hombre a partir de su modelo limitado de conocimiento. Pero la revelación viene en proposiciones del lenguaje humano, que sí existen dentro de las limitaciones humanas, por lo que las limitaciones del conocimiento humano se les imponen. La consecuencia práctica que extrajo Van Til fue que es ilegítimo construir resultados deductivos a partir de las proposiciones de la revelación.

Sin embargo, en Van Til no hay una explicación general de la percepción humana de la revelación y de cómo puede entenderse sin la aplicabilidad de la lógica. Si bien se supone que resuelve los problemas de las presuposiciones trascendentales de Kant, se imponen las mismas limitaciones a la naturaleza y la inteligibilidad de la revelación misma.

Ante esta imagen, Bahnsen podría haber utilizado su formación analítica para alcanzar precisión, a fin de perfeccionar el modelo, definir sus términos y conceptos y caracterizar exactamente cómo funcionaba la presuposición y cómo se podía extraer conocimiento de la revelación. El problema es obvio. Hacerlo significaría poner de manifiesto la naturaleza exacta y la debilidad de toda la concepción.

La otra alternativa que se le presenta a Bahnsen es concentrarse en los *métodos* apologéticos de Van Til y desarrollar una base para ellos, lo más libre posible de idealismo, pero conservando al mismo tiempo el argumento de Van Til en la medida de lo posible. La tesis de este libro es que un importante bagaje conceptual de la teosofía se transmitió a Van Til a través del neocalvinismo. Al considerar a Van Til, notamos que había una resonancia sustancial entre estos elementos y su idealismo. Como Bahnsen eligió esencialmente la segunda de las alternativas, al tomar material de Van Til estos elementos a menudo se hicieron presentes, pero perdiendo la conexión consciente con la filosofía de Amsterdam y la aceptación incuestionable de los principios idealistas. Además, el último Van Til prefirió enunciar su presupuesto como "el Cristo de la Escritura que se auto-atestigua", lo que influyó en la manera de Bahnsen de enunciar el suyo. ¿Se suponía que la nueva identificación del presupuesto, que ya no sugería el universal concreto de sus primeros días, indicaba también una modificación del sistema?

En su lugar se encuentran algunos principios de la tradición analítica, pero más básicamente de la filosofía occidental en su conjunto. Entre ellos se incluye la idea de que el conocimiento es una creencia verdadera justificada, que se remonta a la afirmación de Platón de que el

conocimiento es verdad con una explicación. Otro es el fundacionalismo, que se presenta en formas más estrictas o más laxas. En el mismo momento en que Bahnsen estaba escribiendo su explicación del presuposicionalismo según estos principios más estrictos y claros, estos estaban demostrando no ser la base que Bahnsen creía, sino que estaban siendo arrastrados por nuevos desafíos de los antifundacionalistas (y puntos de vista fundacionales diferentes), y a esto le siguieron aquellos que no creían que el conocimiento pudiera definirse en términos de algo más básico que el conocimiento mismo. Este último desarrollo vino acompañado de crecientes dudas sobre la existencia de estados mentales luminosos. Los filósofos anteriores confiaban en que los estados mentales del conocimiento o la creencia están abiertos a la inspección, de modo que si sabemos o creemos también somos conscientes de que sabemos o creemos, y que si tenemos evidencia de esta creencia o conocimiento sabemos que tenemos la evidencia. Esta creencia en los estados luminosos ya estaba siendo socavada, como en los ejemplos ofrecidos por Getty, que Bahnsen analiza.

Al señalar las dos alternativas, no hay ninguna demostración de que el propio Bahnsen haya reconocido y elegido conscientemente alguna de ellas. Es una descripción general de lo que hizo, probablemente porque percibió puntos en su estudio filosófico que pensó que serían útiles para el presuposicionalismo como explicación del conocimiento. También está el hecho de que eligió hacer estudios de posgrado en filosofía analítica, después de haber estudiado con Van Til, por lo que tenía algún propósito al utilizarla con ese fin desde el principio.

Presuposiciones

Aunque a veces se dice que Van Til hizo de la Escritura su presuposición, la idea con la que comenzó y a la que dio énfasis fue que hizo de la Trinidad ontológica su presuposición. (En obras posteriores, pasó a considerar a Cristo como la presuposición.) Siempre hubo cierta ambigüedad sobre cómo se debía tomar esto como una presuposición. ¿Se trataba de un conjunto de verdades a partir de las cuales se podía inferir con éxito una cosmovisión cristiana? ¿O estaba diciendo que una presuposición no es un conjunto de cosas, sino que es la existencia fundamental que produce la experiencia? Es decir, ¿estaba presuponiendo verdades acerca de Dios, o de Dios como causa activa? (En términos de Dooyeweerd, la "causa óntica").

Se trata de saber si una presuposición es una premisa del conocimiento conceptual o si es la causa activa del conocimiento. Para Dooyeweerd, las presuposiciones eran los factores supratemporales que determinaban el pensamiento en la experiencia temporal.[1] Además, Dooyeweerd hablaba de motivos fundamentales que determinaban una forma particular de pensamiento. Estos motivos básicos eran más parecidos a la idea de presuposición en la que se basaba Van Til. Cuánto del pensamiento de Van Til a este respecto procedía de su concepto idealista del universal concreto y cuánto del sistema de Dooyeweerd es una cuestión abierta, sobre todo porque Van Til modificó el modelo de Dooyeweerd eliminando el estado supratemporal entre Dios y el hombre. Es probable que Van Til nunca lo aclarara en su propia mente.

La Teoría del Conocimiento de Bahnsen

Bahnsen corta este nudo gordiano simplemente estipulando que la presuposición es "la clara, autoritativa, auto-atestiguadora, especial revelación de Dios en la Escritura coordinada con el testimonio interno del Espíritu Santo al corazón regenerado".[2] El sentido en el que se presupone es que ha de ser la norma "para guía, juicio y argumento".[3]

¿A qué se opone esta presuposición? Es decir, ¿cuál es la alternativa?

> Lo que el apologista debe esforzarse por hacer es demostrar que sin presuposiciones cristianas no hay uso inteligible de los hechos y de la lógica; que el conocimiento y la interpretación humanos fallan instantáneamente.

Continúa afirmando que "nadie es un observador desinteresado" porque todo el mundo tiene "compromisos presuposicionales". Así pues, una presuposición es algo que se tiene debido a un interés y un compromiso.

[1] J. Glenn Friesen, *Neo-calvinismo and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021) pág. 240. "Nuestras Ideas teóricas (ya sea en filosofía, teología o en cualquier ciencia) 'dan cuenta de' nuestra experiencia pre-teórica. Dooyeweerd distinguía entre las proposiciones teóricas subjetivas [*stellingen*] y los presuposiciones ónticos supratemporales en los que se basan tales proposiciones [*de voorondestelde*–'lo que se presupone'"]. Las Ideas teóricas no son ellas mismas las condiciones ónticas, el a priori óntico' del que dan cuenta las Ideas. No hay que confundir lo con lo epistemológico".

[2] Greg L. Bahnsen, *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, editado por Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2010), pág. 5.

[3] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 12.

Tal presuposición incluye una metafísica y una epistemología, es decir, como argumentará Bahnsen, creencias sobre lo que existe y creencias sobre cómo lo conocemos que se implican mutuamente y se adquieren de forma conjunta. Por último, afirma que, de todos los presuposiciones, sólo el cristiano es viable, y que los demás pueden demostrarse "autoviciados".[4] "Tal argumento no se conforma con la conclusión de que el cristianismo es posiblemente, quizá probablemente verdadero; es una apelación a la *necesidad* de la verdad del cristianismo".

Problemas de Definición

Desde el principio hay que tener en cuenta una cierta vaguedad en la definición. A pesar de su intento de aclarar la estructura del presuposicionalismo recurriendo a la filosofía analítica para el análisis de algunos conceptos a los que concede un papel clave, Bahnsen es descuidado en su exposición, y especialmente cuando introduce sus conceptos fundamentales.

Ya hemos visto que Van Til introdujo la idea de la presuposición de una manera ambigua. La literatura secundaria, como el libro de Fesko, también señala una prevaricación de Van Til en la identificación de la presuposición exacta. La Trinidad ontológica no proporciona suficiente contenido para deducir de ella que existe revelación y que la revelación es la Biblia. Así que Van Til no puede hacer mucho sólo a partir de la presuposición. Tuvo que pasar rápidamente a la Escritura como fuente autorizada para obtener información particular. Pero J.V. Fesko señala que en sus obras posteriores Van Til hizo que su presuposición fuera "este Cristo de la Escritura que se auto-atestigua",[5] que combina los componentes necesarios, aunque de una manera imprecisa.

Bahnsen fue claro, al menos, desde el principio acerca de *cuál* era la presuposición: "la revelación clara, autorizada, auto-certificada y especial de Dios en las Escrituras, coordinada con el testimonio interno del Espíritu Santo al corazón regenerado". Ya no existe la Escritura como nido de analogías impenetrables ni un Cristo que de alguna manera da testimonio a través de ella. (¡Suena muy barthiano!) Ahora tenemos derecho a la Escritura clara y al testimonio del Espíritu Santo, como siempre se ha entendido en la teología reformada.

Sin embargo, *lo que es* una presuposición no deja de ser problemá-

[4] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 15.

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

tico. En la definición de Bahnsen, él no establece creencias básicas, sino más bien un "estándar". El estándar contiene proposiciones (lo que se dice en las Escrituras), pero también es funcional, es decir, el testimonio del Espíritu Santo, y eso al "corazón regenerado". Por lo tanto, sólo el cristiano tiene acceso a la presuposición. (Como veremos, más adelante implica una visión contraria.) A veces Bahnsen lo llama una estructura de autoridad. Otras veces habla de compromisos o suposiciones básicas.

Pero lo que Bahnsen no ofrece es una teoría del conocimiento en la que se explique la función de un estándar. Ha definido la presuposición como algo funcional, algo que podría utilizarse para poner a prueba las creencias. En partes de su libro, Bahnsen considera la Biblia como una autoridad, no como el conjunto básico de creencias. Y, sin embargo, la Biblia contiene enseñanzas y es sobre ellas que da testimonio el Espíritu Santo. Así que, una vez más, volvemos a una presuposición que es ambigua en cuanto a si es contenido o función, y *sin una teoría del conocimiento que explique cómo funciona ese estándar.*

Bahnsen nos ofrece una teoría del conocimiento, pero para ello recurre a las teorías fundacionalistas de la creencia justificada. Bahnsen oscila entre estos dos tipos de explicación sin darse cuenta de que está haciendo malabarismos entre dos teorías diferentes del conocimiento. En retrospectiva, esto no debería sorprendernos. Las teorías fundacionalistas del conocimiento de las que Bahnsen tomó elementos tienen un problema paralelo y el enfoque filosófico sobre este problema surgió en la década posterior a que Bahnsen escribiera este material.

Hablaremos más sobre esto más adelante.

Otro problema del enfoque de Bahnsen es la repetición interminable de afirmaciones generales cuando lo que queremos son definiciones precisas de las cuestiones y un análisis que las aborde con claridad. Un ejemplo es la afirmación de Bahnsen de que demostrará que la verdad del cristianismo es necesaria.

Una pequeña reflexión muestra que esta afirmación no es clara. ¿Acaso Bahnsen afirma que si observamos con atención lo que dice el cristianismo, podemos ver que contiene verdades necesarias, de modo que podemos demostrar que debe ser verdad, sin tener que considerar ningún otro punto de vista? ¿O tal vez está diciendo que, teniendo en cuenta todas las posibilidades, la única viable es el cristianismo y que, de hecho, va a tener en cuenta todas las posibilidades? El último caso supone que sabe cuáles son todas las posibilidades, es decir, que tiene un conocimiento amplio del que partir. Éste es el problema del conoci-

miento integral, que el presuposicionalismo niega ser posible, y a la vez asume porque es necesario para llevar a cabo su método.

Si Bahnsen aclarara esto, especificando dónde reside la necesidad, se estaría fijando un listón muy alto, tal vez demasiado alto, cualquiera que sea la opción que elija. Del resto de su procedimiento se desprende que pretende demostrar que, dados todos los hechos y todas las explicaciones, sólo la cristiana es la verdadera.

Van Til adoptó en su tesis doctoral la perspectiva subjetiva. Su argumento trascendental sólo tenía que dar cuenta de la corriente subjetiva de experiencias de un sujeto y sólo en la medida en que no viera ninguna contradicción en ella. Bahnsen parece estar adoptando la vía objetiva de comparar todas las explicaciones posibles de todos los hechos.

Dos Métodos: La Escritura y el Uso de la Razón

Bahnsen distingue dos métodos.[6] Uno es el método racional de quienes "sostienen que todas las disputas son resolubles racionalmente, y que un caso racional en favor de una posición filosófica se basa en una cadena válida de argumentación discursiva que nos lleva de nuevo a principios o hechos incontestables". El otro es el que sostiene que la revelación de Dios es la única alternativa al escepticismo, y que por lo tanto "una apelación a la autoridad es inevitable en los niveles básicos de la filosofía". Bahnsen quiere decir que se trata de una cuestión moral, "una cuestión de sumisión o rebelión a la autoridad del Dios revelado". Junto con esto hay un argumento de que el uso de la razón es una cuestión ética. Este argumento se considerará bajo el tema de la autonomía, más adelante.

El uso de la razón

Por ahora, observemos que la caracterización que hace Bahnsen de la alternativa racional entre los dos métodos implica sostener que "todas las disputas son racionalmente resolubles". Tal vez en tiempos del filósofo Christian Wolff algunos pensaron eso, o incluso hoy los aficionados del señor Spock de *Star Trek*.[7] Probablemente casi nadie serio piense eso hoy en día.

[6] Bahnsen es característicamente impreciso sobre *para qué* sirven los métodos. Habla de resolver disputas, establecer una posición filosófica y evitar el escepticismo como si todo ello fuera equivalente.

[7] El hecho de que este delirio modernista perdure en la cultura popular junto a las ideas postmodernistas demuestra la poca coherencia que exige una cosmovisión.

Es útil considerar por qué estos enfoques racionalistas ya no se proponen seriamente. Tomemos como ejemplo una concepción de la resolución racional, según la cual las cuestiones deben juzgarse en función de sus consecuencias. Toda decisión implica dos o más opciones. Elegir una de ellas da lugar a una nueva situación con nuevas opciones. Elegir la otra decisión también daría lugar a una nueva situación con varias opciones. Cada una de estas opciones, si se elige, da lugar a otra multiplicación de posibilidades. Pensar con más antelación que unos pocos pasos multiplica las opciones en miles y luego millones de posibilidades. Por supuesto, la capacidad de anticipar cuáles serían las posibilidades podría requerir el conocimiento de situaciones que sólo serían evidentes una vez que se produjeran, de modo que, incluso con tiempo para pensar en las opciones, no se puede estar seguro de conocer las consecuencias de una elección. Luego está el pensamiento, que lleva tiempo y significa renunciar a opciones de otras cosas que se podrían hacer en ese tiempo.

Por lo tanto, no se pueden lograr soluciones racionales fuera de ciertas cuestiones en las que, por la naturaleza de las cosas, las opciones deben limitarse a unas pocas. Incluso en un juego como el ajedrez, donde las reglas limitan las opciones, las posibilidades se multiplican enormemente con el número de pasos que deben considerarse. Surgen problemas análogos en otras áreas además de las consecuencias, como la búsqueda de explicaciones a los acontecimientos. La policía que investiga un crimen se vería desbordada por teorías contradictorias si considerara las explicaciones lógicamente posibles, en lugar de las que la experiencia le informa que son las habituales.

Bahnsen, entonces, está haciendo una caricatura de lo que él considera uno de los dos enfoques alternativos del conocimiento. Tal vez creía que había varios enfoques racionales del conocimiento que, bajo un análisis suficiente, eran en última instancia reducibles a esta posición, pero no ha proporcionado tal análisis.

Ocasionalmente, se encuentra un ejemplo de este tipo de pensamiento, no entre filósofos serios, sino entre algunos defensores de la apologética antipresuposicional.

La segunda creencia del método racional, según Bahnsen, es la cadena de inferencias lógicas que conducen a "principios o hechos incontestables", lo que se conoce como fundacionalismo.

Fundacionalismo

Se discuten ampliamente dos tipos de fundacionalismo. Uno es el fundacionalismo clásico o tradicional, que aplica un criterio estricto sobre lo que puede admitirse como fundamento de una estructura de creencias. Los fundamentos deben ser evidentes, verificables o de alguna otra manera capaces de resistir cualquier cuestionamiento. Naturalmente, las diferentes filosofías –racionalismo, empirismo, etc.– requerirán métodos diferentes para calificar las creencias fundacionales.

Una forma alternativa de fundacionalismo, que ha sido el foco de atención desde la década de 1980, ha sido la Epistemología Reformada, que toma su nombre de las perspectivas sobre el conocimiento sugeridas por varios neocalvinistas[8] y defendidas por Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff y William Alston. Según esta perspectiva, se pueden admitir como creencias fundacionales una gran cantidad de creencias revisables. Una creencia puede aceptarse como "propiamente básica" basándose en la experiencia inmediata, en algunos tipos de autoridad, como lo que un niño aprende de sus padres y maestros, etc. Una creencia fundacional de ese tipo podría rechazarse si se presenta algún argumento persuasivo en su contra, lo que Plantinga llama un argumento de desmentido. Puede resultar que haya otro argumento en contra de este argumento de desmentido, y así sucesivamente. Los fundamentos son infinitamente revisables. Los defensores de la Epistemología Reformada dicen que esta es una visión mucho más natural de la creencia humana real que la sugerida por el fundacionalismo clásico. También dicen que el fundacionalismo clásico carece de fundamentos para su propia teoría que sean capaces de pasar los estándares del propio fundacionalismo clásico.

Este es el problema de la norma, al que se aludió anteriormente. El fundacionalismo clásico se basa en creencias especiales. Pero las creencias deben acreditarse según alguna norma, *y no se reconoce que la*

[8] Alvin Plantinga, "La objeción reformada a la teología natural", Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven y Nicholas Wolterstorff, eds., *Rationality in the Calvinian Tradition* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983), págs. 363-373. Existen varias versiones de este artículo. Plantinga clasifica su punto de vista en la tradición de Herman Bavinck y la contrapone a la de Karl Barth En el momento en que Plantinga llevaba su artículo de gira, dijo que situaría a Cornelius Van Til con Barth, no con Bavinck. Kevin Diller ha argumentado, sin embargo, que el pensamiento de Plantinga y Barth son compañeros naturales, y Plantinga en el Prólogo al libro de Diller dice "Diller hace un muy buen caso". *Theology's Epistemological Dilemma: How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2014).

norma forme parte de la fundamentación. Esta es la debilidad que señalan los epistemólogos reformados. La norma funciona como parte del fundamento, pero no es oficialmente un fundamento, y ésta es la incoherencia del fundacionalismo clásico.

Naturalmente, los fundacionalistas no se han dado por vencidos, pero ahora han vuelto su atención al problema de la norma en relación con el problema de los fundamentos propios.[9] Bahnsen, al tratar las presuposiciones en términos de la norma, al menos avanza más allá del fundacionalismo clásico al introducir el tema, aunque no se le ocurra que esto hace obsoleto su análisis del conocimiento basado en el problema de la creencia verdadera justificada.

El fundacionalismo de Bahnsen es un tercer tipo,[10] ni clásico ni del tipo "Reformado", ya que sus fundamentos presuposicionales son un conjunto restringido de creencias firmemente arraigadas, a diferencia de los "Reformados", que son muy revisables, pero tampoco están demostrados por los estándares fundacionales clásicos, algo que Bahnsen dice que es imposible.

Desde que Bahnsen escribió su libro se ha desarrollado una vasta literatura en torno a ese tema, incluido un enérgico rechazo del fundacionalismo clásico (o quizá de cualquier fundacionalismo) por parte de muchos que de ningún modo aceptan la alternativa escrituralista de Bahnsen. La afirmación de Bahnsen sobre cuál es la alternativa racional a su punto de vista parece muy débil hoy en día.[11] Se podría decir que no tiene la culpa de no haber pensado en estas cosas por sí mismo, excepto que tuvo a Thomas Reid, en su día *el* filósofo del presbiterianismo, especialmente en Princeton, para darle alguna orientación. En cualquier caso, Bahnsen se equivoca en cuanto a las alternativas y, en consecuencia, en cuanto a su argumento sobre la limitación a una de las dos cosas

[9] Por ejemplo, "los externalistas inferenciales niegan la necesidad de tener una justificación para aceptar un principio epistémico para emplear efectivamente un razonamiento sancionado por tal principio". Richard Fumerton, *Foundationalism* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), pág. 47.

[10] Esto no significa que sólo haya tres. Para las variedades de justificación fundacionalista, véase Fumerton, *Foundationalism*.

[11] La literatura crítica con el fundacionalismo, clásico o no, se ha ampliado más allá de la capacidad de un estudiante para leerla toda. Para un análisis de la relación del fundacionalismo con las creencias religiosas, véase *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983). Para una breve introducción, véase Tyler Dalton McNabb, *Religious Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

en este punto (es decir, entre la autoridad de las Escrituras y su caracterización del método racional).

Una cuidadosa formulación del fundacionalismo por parte de William Alston lo expone de forma algo diferente a Bahnsen.

> Cada creencia medianamente justificada se sitúa en el origen de una estructura de árbol (más o menos) de ramificación múltiple en la punta de cada rama de la cual hay una creencia inmediatamente justificada.[12]

Obsérvese, en primer lugar, que Alston no se refiere al conocimiento, sino sólo a la creencia justificada, y, en segundo lugar, que no afirma, como Bahnsen, que las creencias fundacionales (o puntas de ramas, como las denomina Alston en su modelo más aéreo) sean "principios o hechos".[13] Algunos fundacionalistas afirman que estas creencias fundacionales deben tener una cualidad que las haga "intrínsecamente aceptables", ya que no habría otra forma de asegurarse contra el escepticismo. Alston cita la objeción de Bruce Aunea esta afirmación.

> Aunque los filósofos que atacan el escepticismo de acuerdo con este planteamiento suelen pensar que están defendiendo el sentido común, es crucial observar que en realidad no pueden estar haciéndolo. La razón de ello es que, desde el punto de vista de la experiencia común, no es plausible en absoluto la idea de que existan premisas intrínsecamente aceptables, tal como se definen. Los filósofos que defienden tales premisas no ven esto porque siempre ignoran la complejidad de la situación en la que se evalúa la afirmación empírica....
>
> Obviamente, el mero hecho de que se haga tal [afirmación de observación de la vida cotidiana] no nos asegura su verdad. Si sabemos que el observador es fiable, que hizo su observación con buena luz, que

[12] William P. Alston, "Two Types of Foudationalism", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIII, No. 7, pág. 166.

[13] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 88. "Ellos [los seguidores del método racional] sostienen que la verdad es alcanzable y comprobable sin importar la condición ética en la que se encuentre el pensador. Por lo tanto, sostienen que todas las disputas deben poder resolverse racionalmente, y un caso racional para una posición filosófica se basa en una cadena válida de argumentación discursiva que nos remonta a los primeros principios o hechos incontestables." Bahnsen en su descripción está abreviando un poco la cadena en el sentido de que la teoría fundacionalista lleva la cadena de vuelta a las creencias básicas, y luego estas creencias son admitidas de acuerdo con el estatus que la filosofía fundacionalista particular requiere de las creencias fundacionalistas. Es en este punto donde un empirista podría apelar a los hechos, o un racionalista a los principios, etc. Esto en sí mismo muestra la falta de atención de Bahnsen a la estructura de la teoría.

> estaba en la buena proximidad del objeto, etc., entonces podemos considerarla inmediatamente aceptable. Pero su aceptabilidad no es intrínseca a la afirmación en sí. Me atrevería a decir que una afirmación espontánea, observacional o introspectiva, no conlleva casi ninguna presunción de verdad, cuando se considera totalmente por sí misma. Si aceptamos una afirmación de este tipo como verdadera, es sólo porque confiamos en que un complejo conjunto de suposiciones de fondo –relativas a los observadores, las condiciones existentes, el tipo de objeto en cuestión– y, a menudo, una compleja masa de observaciones posteriores, todo ello apunta a que la conclusión es verdadera.[14]

En este punto, yo añadiría a lo que dice Aune la observación de que, al igual que ocurre con el problema de resolver racionalmente todas las disputas, el número de lo que Aune denomina suposiciones de fondo y las relaciones de éstas entre sí y con las observaciones superan con creces la posibilidad de elaborarlas racionalmente.

Los filósofos conocen estos problemas. Por eso no siguen el método racional que Bahnsen introduce como alternativa a su propia visión. Ha estado presentando un argumento falaz. La razón por la que lo hace es probablemente la influencia del legado del análisis de motivos fundamentales, que postula sólo unas pocas visiones alternativas básicas, y la necesidad de un procedimiento presuposicional, que exige la eliminación de alternativas. En ese caso, es mejor que no haya muchas alternativas para analizar.[15]

Sin embargo, en realidad es necesario un planteamiento más radical del problema. Pero, primero hay que presentar el segundo de los dos métodos de Bahnsen, el que él sigue.

Los Principios Básicos de Bahnsen

Bahnsen establece algunas reglas del conocimiento. (Se han añadido etiquetas para facilitar la referencia a estos principios.)

> (R1) No hay hechos o usos de la razón que estén disponibles fuera del sistema interpretativo de compromisos o supuestos básicos [presuposiciones] que apela a ellos.

[14] Alston, pág. 167, citando a Bruce Aune, *Knowledge, Mind and Nature* (Nueva York: Random House, 1967).

[15] Esto supone el enfoque objetivo, al que Francis Schaeffer se refería como apologética de aula. También existe el enfoque personal, en el que se abordan los puntos de vista reales de un individuo. a medida que avanza el compromiso.

(R2) La argumentación entre creyente e incrédulo debe ser entonces indirecta, debido a la imposibilidad de acceder a razonamientos y hechos fuera de un sistema interpretativo.

(R3) El argumento debe oponer el sistema de pensamiento del incrédulo como unidad contra el sistema de pensamiento del creyente como unidad.

Bahnsen expone a continuación los elementos de su presuposición, sin revelar cómo los deriva de la presuposición de la Escritura. Tampoco señala que ahora está tratando la presuposición como creencias, en lugar de como una norma para admitir creencias. Por supuesto, también está restringiendo el contenido de la presuposición, y puede que ésta no sea la postura oficial, pero se hace para simplificar el argumento.

(P1) Dios es autosuficiente.

(P2) En Dios hay igual ultimidad de unidad y diversidad.

(P3) Todo lo que no es Dios obtiene su existencia, carácter, significado y finalidad "a la luz" de Dios.

(P4) Existe una distinción categórica entre Dios y la creación.

(P5) El Creador planifica, gobierna y controla todos los acontecimientos de la historia.

Según Bahnsen, de P1 a P5 implican que:

(L1) La norma de la verdad es siempre la mente de Dios.[16]

Ahora se ha cambiado el orden. En lugar de que la presuposición sea una norma para las creencias, ahora la presuposición son las creencias que determinan la norma. Pero, ¿para quién o para qué determina L1 la norma? Según P5 algo es verdad sólo en el caso de que haya sido planeado, gobernado y controlado por Dios. ¿Significa eso que L1 sirve para determinar toda verdad? Si quieres saber si los huevos están agotados en el supermercado, ¿encuentras la respuesta considerando si fue planeado, gobernado y controlado por Dios que los huevos estuvieran agotados en el supermercado? Para P3 no sólo si los huevos se agotaron sino cómo y por qué se agotaron está determinado por Dios. ¿Pero P1-P5 o L1 ayudan de alguna manera a responder la pregunta sobre los huevos?

Evidentemente Bahnsen está utilizando la idea de norma en algún

[16] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 16.

sentido extraño en el que es una norma que no responde a preguntas sobre cuál es la verdad, excepto en casos especiales en los que podríamos conocer la mente de Dios. Estos, en general, no nos ayudan a saber qué hechos sobre el mundo son verdaderos, pero explican los hechos, de una manera en que la misma explicación se aplicaría al conjunto opuesto de hechos.

Dado que estos son los elementos de una cosmovisión (Bahnsen dice "la perspectiva del cristiano"), ¿nos informa la cosmovisión sobre la realidad salvo en casos especiales? Alguien podría replicar que Bahnsen no estaba exponiendo realmente los contornos de una cosmovisión, sino sólo mencionando algunas ideas principales. Entendido, y ése es el problema. No obtenemos una cosmovisión expuesta por ningún presuposicionalista a partir de la presuposición. Eso no prueba que no sea posible, pero debe haber una razón para que no lo intenten. Mucho menos para que lleguen a las creencias cotidianas.

El conocimiento: Qué y cómo

Bahnsen profundiza en la naturaleza del conocimiento. Cita la opinión de Roderick Chishom de que había dos grandes preguntas sobre el conocimiento: (A) ¿Qué sabemos? y (B) ¿Cómo decidimos lo que sabemos? Esto nos lleva a la pregunta de cuál de las dos viene primero, si determinar lo que sabemos o determinar cómo estamos justificados para aceptar algo como conocimiento. Bahnsen plantea la cuestión porque quiere argumentar que es imposible resolver una cuestión antes que la otra y que deben responderse conjuntamente. Este es su argumento principal de que la metafísica y la epistemología no pueden separarse y que, a su vez, establece su premisa a lo largo del resto del libro sobre la necesidad de un enfoque presuposicional.

El hecho de que lo que sabemos y cómo determinamos lo que sabemos no se puede resolver de forma independiente tiene por objeto apoyar la idea de la inconmensurabilidad de las cosmovisiones, en el sentido de que el criterio de conocimiento en una cosmovisión no se puede establecer independientemente del contenido de la cosmovisión, es decir, de lo que se necesita saber sobre el mundo. No puede haber, entonces, algunos principios primeros evidentes que se conozcan antes que todo lo demás. (Pero ¿qué pasa con la presuposición misma?)[17]

[17] Esto podría interpretarse como una implicación de una visión diferente, la de la imagen del mundo sin presuposiciones, que se abordará más adelante en este capítulo.

Para demostrarlo, Bahnsen divide la pregunta de tipo A, "¿Qué sabemos?", en lo que él dice que son en realidad dos preguntas diferentes: "¿Qué tenemos justificación para creer?" y "¿Qué es verdad?".[18] Al hacer esta división, Bahnsen supone que el conocimiento es una creencia verdadera justificada. Por eso una pregunta sobre el conocimiento puede equipararse a una pregunta sobre la verdad y a una pregunta sobre una creencia justificada.

Pero la definición de conocimiento como creencia verdadera justificada ha sido cuestionada. Esta explicación del conocimiento es la corriente dominante en la tradición occidental, que se remonta a Platón, quien dijo que el conocimiento era verdad con una explicación. Pero Timothy Williamson defiende el conocimiento como la idea básica, que no puede explicarse por componentes como la creencia y la justificación. Su argumento, densamente argumentado, en 300 páginas de letra bastante pequeña, se publicó en 2000. En lugar de tratar de distinguir el conocimiento como un tipo de creencia que debe distinguirse de las creencias que no están justificadas o que ni siquiera son verdaderas (aunque posiblemente justificadas), contrasta el conocimiento y la ignorancia como los conceptos básicos, e "invierte la dirección de la explicación predominante en la historia de la epistemología".

> Como muchos filósofos, desde hace tiempo me ha impresionado el fracaso de los intentos de encontrar un análisis correcto de la noción de conocimiento en términos de nociones supuestamente más básicas, como la creencia, la verdad y la justificación. Una explicación natural de este fracaso es que el conocimiento no tiene tal análisis.… El libro sugiere una forma de hacer epistemología en la que la distinción entre conocimiento e ignorancia es central e irreductible, y todavía podemos aspirar a la sistematicidad y el rigor.[19]

El punto inicial es que al asumir la perspectiva de la tradición platónica, sin demostrar que es la correcta, Bahnsen no logra fundamentar su teoría del conocimiento, pues si este análisis del conocimiento es erróneo, demostrar que el análisis debe conducir al presuposicionalismo simplemente le permite al objetor decir: "Entonces, utilice un análisis diferente. Por ejemplo, pruebe con el de Williamson".

[18] Bahnsen, *Apologetics,* pág. 81. Se refiere a "cuál es el estado de cosas existente". Pero un estado de cosas es un hecho, y un hecho es lo que es verdad, así que no perdemos nada por ser menos prolijos.

[19] Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press) pág. v.

El propio Bahnsen señala posteriormente algunos de los problemas que llevaron a la alternativa de Williamson cuando cita el argumento de E. L. Gettier de que hay casos en los que una persona tiene motivos razonables para creer algo, y estos motivos resultan no ser ciertos, pero la creencia que sostiene como conclusión a partir de los motivos resulta ser verdadera por otras razones que la persona desconoce. Así pues, para Gettier, esta creencia justificada y verdadera no es conocimiento, por lo que no es una definición adecuada de conocimiento.[20]

En este caso, Bahnsen sostiene que la otra parte de la pregunta de tipo A, "¿Qué es verdad?", es en realidad la pregunta "¿Qué es real?". Por lo tanto, la pregunta original de qué sabemos es en realidad una pregunta sobre lo que existe, en relación con cómo se justifica la respuesta. Y esto es contrario a la suposición inicial de que la justificación es una pregunta de tipo B que puede responderse por separado. Es decir, en la pregunta de tipo A nos preguntamos qué es real y cómo decidimos que lo sabemos, y en la pregunta de tipo B también nos preguntamos cómo decidimos lo que sabemos.

Bahnsen, sin embargo, no logra extraer su primera pregunta, la de la justificación, de su pregunta de tipo A, porque su análisis de "¿Qué sabemos?" en "¿Qué es?" proviene de la definición del conocimiento como una variedad de la creencia verdadera. Sólo ha asumido que el conocimiento es una creencia verdadera justificada, y lo ha hecho sin considerar alternativas.

Además, ¿podría haber una noción de creencia verdadera dentro de la pregunta de tipo A que separe las preguntas de tipo A de las de tipo B? Por ejemplo, en algunos o en todos estos casos, diríamos que las creencias que son conocimiento están justificadas, pero permitimos que el término "justificado" represente un proceso diferente del que se considera en las preguntas de tipo B. O tal vez, parte del conocimiento, e incluso la mayor parte del conocimiento, es causado pero no justificado. Después de todo, lo que Gettier quería decir en su artículo era que hay ejemplos de creencias verdaderas justificadas que no son conocimiento porque las creencias no son causadas de la manera correcta, es decir, por lo que las hace verdaderas. En estos casos ni siquiera hemos rechazado el análisis del conocimiento como un tipo de creencia. Se proporcionarán ejemplos más adelante en la discución.

[20] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 102. Para una revisión del análisis del conocimiento en los veinte años posteriores a Gettier, véase Robert K. Shope, *The Analysis of Knowing* (Princeton: Princeton Univesity Press, 1983).

Bahnsen continúa su argumentación sobre la interdependencia de la metafísica (teoría de lo real) y la epistemología (teoría del conocimiento) durante varias páginas, argumentando a partir de un análisis de los conceptos y sus disposiciones lógicas, y luego pasa a considerar cómo diferentes filosofías abordarían la cuestión y cómo no escaparían a la interrelación de los dos temas. Sin embargo, ¿cómo obtuvo Bahnsen estos conceptos y la lógica que utiliza? No los ha encontrado en su presupuesto. Más adelante en su libro planteará dudas también sobre la lógica. Sin embargo, en este punto confía en que tiene los conceptos y la lógica y que también serán evidentes para el lector, sin ninguna referencia a un contexto dentro de una cosmovisión.

Sin embargo, Bahnsen finalmente lleva la discusión hacia su cosmovisión de una manera interesante. Contrasta la posición de alguien que adopta la cosmovisión cristiana (tal como él la ve) donde "Dios exige que cada pensamiento sea sometido a Su Palabra" con la de la persona que comienza la epistemología sin una posición metafísica e intenta "trabajar hacia una metafísica". Estas posiciones, dice Bahnsen, están en contradicción, en el sentido de que lo que la cosmovisión cristiana dice que son las condiciones necesarias del conocimiento son negadas por la persona que intenta comenzar sin metafísica. Efectivamente, esa persona está diciendo que la cosmovisión cristiana es falsa y al hacerlo está comenzando con una cosmovisión anticristiana.

Bahnsen identifica inmediatamente a la persona que comienza con la epistemología para "trabajar hacia una metafísica" con alguien que "afirma rotundamente que la epistemología debe considerarse separadamente de las cuestiones de metafísica". ¿Por qué identifica estas visiones aparentemente diferentes? Depende de su propio argumento de que la epistemología necesariamente implica metafísica. Además, al decir esto, Bahnsen no distingue entre alguien que construye un cuerpo de conocimiento y alguien que construye una teoría del conocimiento mismo.

Pero ¿qué importancia tiene la afirmación de que "Dios exige que cada pensamiento se someta a su Palabra" para alguien que trabaja en cuestiones de conocimiento? ¿No es como la L1, que pretende ser un estándar universal de verdad pero que no funciona como estándar excepto en un campo restringido? Si no afecta las investigaciones de algunas áreas del conocimiento, ¿en qué sentido no están sometiendo esos asuntos a la Palabra de Dios o presuponiendo algo al respecto? Nuevamente, se necesita una discusión práctica más adelante para aclarar esto. Dicho de otra manera, Bahnsen no muestra cómo mantener todo

tipo de búsqueda de conocimiento en contacto con presuposiciones y solo puede hacer afirmaciones amplias y generales.

Inconmensurabilidad: Comparar sistemas como una unidad

Fesko había acusado a Van Til de utilizar una teoría de cosmovisión que hacía que cada cosmovisión fuera inconmensurable. Es decir, cada una debe evaluarse internamente en sus propios términos, ya que las cosmovisiones no son directamente comparables. Esto se debe a que no existe un sistema general que contenga a ambas, que proporcione un marco donde se pueda hacer la comparación. Esto, pensaba, se debía a la tradición idealista de la que provenía Van Til. Sin embargo, existen algunos obstáculos para entender a Van Til de esta manera. Si se comparan cosmovisiones en la apologética, una de ellas, presumiblemente, es la cristiana. Sin embargo, el tratamiento que Van Til da al cristianismo hace que sea difícil evaluarlo como cosmovisión.

En primer lugar, está la naturaleza de la presuposición. Para Van Til, la presuposición cristiana es impenetrable para la razón humana. A partir de esta presuposición, el hombre recibe la revelación. Sin embargo, la revelación tiene un estatus equívoco.

> "Para ser fiel al sistema de verdad que se encuentra en la Escritura, no se debe tomar una doctrina y deducir de ella mediante un procedimiento silogístico lo que se cree que se sigue de ella. Se deben reunir todos los hechos y todas las enseñanzas de la Escritura y organizarlos lo mejor que se pueda, teniendo siempre presente el hecho de que tal ordenamiento es el ordenamiento de la revelación de Dios, que nunca es completamente comprensible para el hombre."[21]

Así pues, el contenido de la revelación no puede utilizarse deductivamente para construir un sistema, sino que debe organizarse (¿sobre qué base?), y en ese sentido el hombre debe trabajar hacia una especie de sistema. Sin embargo, con la limitación del uso de la razón, parece imposible que el cristianismo pueda llegar a ser una cosmovisión filosófica que pueda evaluarse racionalmente junto con otras cosmovisiones.

La situación se torna muy diferente con respecto a las otras cosmovisiones, es decir, las no cristianas. Aquí Van Til emplea el análisis del motivo fundamental que tomó de la filosofía Reformacional. El motivo fundamental es algo que él podría tratar como la presuposición de una

[21] Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia, Westminster Theological Seminary syllabus, 1954), pág. 23.

cosmovisión. Existe aún una dificultad, en el sentido de que la idea de Dooyeweerd del motivo fundamental se basa en el modelo de pensamiento supratemporal versus pensamiento temporal, que es un modelo que Van Til rechazó. Por lo tanto, la dificultad que el motivo fundamental descubre en los motivos fundamentales "apóstatas" en términos de pensamiento autónomo y antinomias resultantes tiene que encontrar una explicación diferente en Van Til. Él parece no haber notado este problema. Sin embargo, no afirma que estos sean inherentemente impenetrables para la razón humana y que, por lo tanto, no puedan ser considerados como sistemas.

En el caso de Bahnsen, sin embargo, tenemos su regla de que la apologética puede y debe comparar dos sistemas.

> (R3) El argumento debe enfrentar el sistema de pensamiento del incrédulo como una unidad contra el sistema de pensamiento del creyente como una unidad.

Bahnsen construye su apologética de una manera que apoya el método de Van Til. Aún queda un problema, porque Bahnsen no ha abandonado la oposición de Van Til a razonar sobre el contenido de la Escritura. Esto es evidente cuando en la última parte del libro, donde critica otros sistemas apologéticos, hace esta objeción contra Francis Schaeffer. Pero no la menciona aquí, donde sería pertinente, como un obstáculo para construir su propia apologética. No obstante, Bahnsen habitualmente recurre al razonamiento abstracto, por lo que parece que la regla sólo se aplica cuando él quiere.

Además, Bahnsen hará que la lógica sea interna a cada sistema de pensamiento y, por lo tanto, no común a todos los sistemas que se comparen entre sí. Esto limita la forma en que se pueden comparar los sistemas y, en este caso, tiene que recurrir a métodos trascendentales, como el argumento trascendental. Pero ¿son compatibles la inconmensurabilidad y la argumentación trascendental?

La ética de la creencia

Bahnsen insiste que la creencia es una cuestión ética.[22] La forma en que llega a esta conclusión es indirecta. Dice que el uso del intelecto debe estar sujeto a Dios. La ética entra con la autoridad última que es utilizada por el intelecto en la formación de la creencia. No equipara la moralidad

[22] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 88.

de la creencia con el sentido de justificación utilizado en las preguntas de tipo B relativas a las creencias justificadas.

Sin embargo, se puede construir una teoría del conocimiento tomando la justificación epistémica en un sentido ético. Nicholas Wolterstorff ha escrito sobre la ética de la creencia.[23] Ha preferido referirse a las creencias a las que tenemos derecho, en lugar de a las creencias justificadas, para mantener una distinción con la justificación epistémica. En lugar de seguir estrictamente a Wolterstorff, consideraré una teoría de la justificación de la creencia en un sentido moral. Una creencia está justificada si se mantiene después de haber cumplido los deberes epistémicos en relación con la creencia. Los deberes son necesarios para *mantener* la creencia. (No se trata aquí de cómo se formó o adquirió la creencia).

Que una creencia esté justificada, en este sentido de derecho a creerla, no depende de la verdad de la creencia. Los deberes epistémicos podrían incluir el deber de excluir a los candidatos a creencias irracionales o improbables, o a los que no superan las pruebas de verdad a las que se les somete. Para excluir a estos candidatos, el creyente debe poner a prueba su creencia con diligencia. Si una creencia supera este proceso, el creyente tiene derecho a creer en ella y, en ese sentido, está justificada, aunque el proceso no sea una prueba de la verdad de la creencia. No estoy considerando aquí la naturaleza de las pruebas, es decir, si las pruebas deben ser empíricas, de coherencia con otras creencias o de otro tipo.

Dado que el criterio de justificación es la diligencia debida, es relativo a las posibilidades de prueba disponibles para una creencia candidata. En algunos casos, todas las pruebas que podrían realizarse en la práctica no darían más resultado que la verosimilitud. Por tanto, la justificación podría ser relativa a los medios disponibles. Otro criterio podría ser la importancia de la creencia. Las creencias triviales no exigirían un examen serio. Como la justificación en el sentido del derecho a creer es un concepto moral, está relacionada con otras consideraciones morales. Se trata de las obligaciones existentes, las consecuencias percibidas de adoptar la creencia y otras consideraciones similares que influirían en el nivel o el rigor de la diligencia debida.

En algunos casos, una creencia puede estar justificada porque una persona hizo todo lo que podía hacer para probar la verdad de la creencia, aunque los motivos para creer sean inferiores a los de otra creencia

[23] Por ejemplo, Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge University Press, 1996).

que no está justificada porque el creyente no cumplió con su deber de probar la creencia lo suficiente.

Esta teoría de la justificación tiene la ventaja de hacer frente a los argumentos de Gettier contra el conocimiento como creencia verdadera justificada. En este caso, la justificación se basa en la diligencia del creyente, no en que haya encontrado las razones correctas para que la creencia sea realmente verdadera.

En esta teoría, hemos partido de la pregunta de tipo B, de cómo elegimos lo que creemos. La pregunta se responde sin resolver la pregunta de tipo A, sobre lo que sabemos, porque el objetivo es tener creencias justificadas, y eso es lo mejor que podemos hacer en la búsqueda del conocimiento. El argumento de Bahnsen a favor de la interdependencia de la metafísica y la epistemología basado en la naturaleza de la creencia supone que teorías como la teoría ética de la justificación no son posibles, pero no las considera.

Además de tratarse de una idea de la ética de la creencia distinta de la que Bahnsen tenía en mente, existe otra aplicación a la teoría del conocimiento de Bahnsen que se aclarará después de desarrollar algunas consideraciones más.

Conocimiento injustificado

Consideremos el flujo de la experiencia cotidiana. Supongamos, por ejemplo, que alguien sale a caminar por un sendero o una carretera que le resulta familiar. Los sentidos generan todo tipo de impresiones de briznas de hierba, árboles, desniveles del terreno en el sendero y sus alrededores, pájaros revoloteando, etc. Muy pocas de ellas dan lugar a creencias. La gran mayoría se procesan a un nivel inconsciente y no llegan a la atención consciente, donde se formarían creencias sobre ellas.[24] Nuestro caminante puede estar atento a las serpientes y no prestar atención a las impresiones que no son serpientes. O puede estar pensando en su situación financiera. Incluso si intentara observar todo lo que le rodea, la gran cantidad de objetos haría imposible notar más que unos pocos de ellos.

Sin embargo, estas impresiones se procesan en algún nivel. La aparición de alguna anomalía puede activar la atención consciente sobre el asunto. La mente consciente puede entonces formular una creencia e incluso concluir que debe tomar alguna acción como respuesta. Por

[24] No estamos considerando aquí ninguna teoría de creencias inconscientes. Si se admitieran, aumentaría el número de creencias, pero no cambiaría la cuestión de su justificación.

ejemplo, durante una caminata, otra peatona me pidió ayuda porque pensó que había un zorro escondido detrás de una roca que estaba más adelante. Lo que vio fue un destello marrón que la sobresaltó y la llevó a pensar qué podría ser, y seleccionó la conclusión del zorro. Esto resultó en la decisión de detener su caminata. (La investigación reveló que no era un zorro, sino un gato.)

Parece existir un proceso inconsciente de evaluación de las impresiones para comprobar su coherencia y de las anomalías que se presentan a la mente consciente para su evaluación. Esta evaluación de la coherencia no es nada parecido a comprobar la coherencia de las creencias en una cosmovisión, sino que opera en un campo inmediato de impresiones. No es discursivamente racional, sino automática, y normalmente no da lugar a creencias. Este proceso de abordar con éxito las impresiones sensoriales que no dan lugar a creencias podría ser llamado por algunos conocimiento, pero un término más adecuado podría ser competencia.

Las creencias selecionadas también pueden ser el resultado de un proceso consciente. Al caminar por una acera con placas de hielo, uno puede observar con atención dónde está el hielo, para no pisarlo, y considerar especialmente ciertas zonas húmedas que también pueden contener hielo y requieren una evaluación cuidadosa. Al mismo tiempo, una gran cantidad de otras impresiones no se convierten en objetos de atención consciente y formación de creencias.

Una reacción automática instructiva se puede observar en el caso de un gato al que alguien le aplica un trozo de cinta adhesiva en el costado. El gato comenzará a caminar de lado en la dirección opuesta para alejarse de ese objeto. El gato no concluye que un objeto le está pinchando el costado y decide alejarse de él. Es una reacción automática y el gato puede no llegar a la solución de simplemente usar su pata trasera para patear la cinta. El gato no tiene una creencia sobre la situación.

En el caso de un ser humano, la situación se elevaría a la mente consciente para que reaccionara, pero el sistema automático, como el del gato, podría estar reaccionando ya, ya que es mucho más rápido que el proceso consciente de formación de creencias y de obtención de conclusiones.

Aunque comparativamente pocas de las impresiones procesadas inconscientemente se convierten en objetos de atención consciente y de formación de creencias, las que lo hacen se convierten en un tipo de creencia que constituye la gran mayoría de nuestras creencias. Se trata de

creencias involuntarias que surgen directamente de la experiencia y, por lo general, también son de breve duración.

Si voy caminando por una acera y veo una placa de hielo, creo que es hielo. No concluyo que es hielo. No es algo que yo elija creer o no creer. Si veo una mancha ambigua, puedo considerarla y tomar una decisión sobre lo que es, pero ese tipo de creencia es mucho menos común que la creencia formada involuntariamente. Tiene que ser así porque no hay tiempo suficiente para considerar todas las creencias candidatas. No creo que haya hielo porque tengo una justificación. Tal vez si tuviera tiempo podría hacer una evaluación y llegar a una justificación. También, tal vez una filosofía podría proponer una teoría de que tales creencias están filosóficamente justificadas debido a su relación con la experiencia sensorial o por alguna otra razón. Pero incluso si supiera de tal teoría, esa no sería la razón por la que tengo las creencias, ni hay tiempo para pensar en ellas a la luz de tal teoría. Aunque estas podrían ser creencias justificables, no son creencias justificadas.[25]

Algunos podrían objetar que se las llame creencias en lugar de conocimiento. Timothy Williamson señala que hay "muchas explicaciones diferentes de la relación entre los dos conceptos. Sin embargo, históricamente, la visión del conocimiento como un estado mental se ha asociado con la visión de que conocer implica *no* creer… En el análisis estándar del conocimiento, en cambio, conocer implica creer. En algunas visiones intermedias, conocer es consistente tanto con creer como con no creer".[26] La idea en el primer caso es que si conocer y creer son estados mentales, y si conocer y creer son diferentes, entonces son estados mentales diferentes, y estar en uno es no estar en el otro. El análisis estándar, sin embargo, es que el conocimiento es una creencia más algo que le da

[25] Hay un tipo de epistemología que llamaría a esto creencias justificadas. Tyler Dalton McNabb distingue el internalismo epistémico del externalismo.

> A grandes rasgos, los internalistas epistémicos sostienen que existe una condición de acceso requerida que un sujeto necesita para que su creencia se considere justificada. Esto se contrapone con las teorías de los externalistas epistémicos. El externalismo epistémico es, a grandes rasgos la negación de la tesis internalista del acceso. Las teorías externalistas sostienen que hay algo fuera del acceso del sujeto, como una facultad cognitiva fiable, que es responsable, al menos en parte, de la justificación de la creencia.

Tyler Dalton McNabb, *Religious Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pág. 2. Al decir que no son creencias justificadas no pretendo ni invocar o negar una visión de externalismo epistémico, solo decir que no se ha confiado en ninguna justificación en la formación de las creencias.

[26] Williamson, *Knowledge and Its Limits*, pág. 42.

a la creencia una justificación. Al llamar a estas creencias, no estoy tratando de negar que también sean conocimiento, ni siquiera que no puedan ser conocimiento en lugar de creencias. Simplemente evito hacer que el argumento dé por sentado si se trata de casos de conocimiento. Sean lo que sean, surgen espontánea e involuntariamente.

Sin embargo, en el curso normal de la vida, consideramos que estas creencias constituyen conocimiento, y forman parte de lo que llamamos conocimiento. De hecho, es, con mucho, la mayor parte de lo que llamamos conocimiento y es la parte de la que nos sentimos más seguros. Como no retenemos la mayoría de estas creencias durante mucho tiempo, tal vez sería más claro decir que la mayoría de nuestras actos de creencia son de este tipo.

¿Son estas creencias también fundamentos de otras creencias (al parecer lo son) y, de ser así, hasta dónde llega la estructura de creencias basada en estos fundamentos? Pero, como hemos señalado, en la mayoría de los casos no conservamos estas creencias. ¿Qué proporción de nuestra estructura de creencias se basa en fundamentos que ya no recordamos, mientras que las creencias derivadas sí? Puede que aparezcan creencias nuevas y transitorias mientras tanto que podrían respaldar las creencias que se encuentran más adelante en la estructura, pero que, de hecho, no son las que produjeron esas creencias secundarias.

¿Las creencias involuntarias automáticas producen creencias metafísicas? El gato que intenta pelearse con el gato del espejo puede estar simplemente reaccionando como el gato del ejemplo anterior que tenía un trozo de cinta adhesiva pegado a él. Sin embargo, ¿las personas forman automáticamente una creencia metafísica sobre un mundo "allá afuera"? Por ejemplo, ¿la convergencia del sentido de la vista y el sentido del tacto en un objeto común crea una creencia en la realidad independiente de los objetos externos? Una vez más, la pregunta es sobre la formación de creencias, no sobre si existe una justificación filosófica para la creencia. Si es así, la formación de creencias involuntarias ha llegado ahora al punto correspondiente al cual, en el argumento de Bahnsen, como metafísicas, son pecaminosas si no surgen de la presuposición cristiana.

Coherencia y creencias involuntarias

Hay casos al margen en los que se pueden rechazar creencias adquiridas de forma automática. Los ejemplos más familiares son los de reconoci-

miento erróneo. Creemos ver algo que conocemos, pero al examinar o reflexionar más detenidamente nos damos cuenta de que el reconocimiento fue un error y rechazamos la creencia que se formó sobre la base del error. El error puede referirse a personas o tipos de cosas similares. Por ejemplo, una vez me encontré por la calle con un desconocido que estaba seguro de que yo era su hermano. Al cabo de unos treinta segundos se dio cuenta de su error. Lo que parece haber ocurrido es que, al no reaccionar yo como él esperaba, hizo más observaciones y acabó identificando diferencias suficientes para invertir la identificación.

Esto nos lleva a preguntarnos cómo funciona la coherencia en la formación de creencias automáticas cotidianas. ¿Se aceptan las nuevas creencias por coherencia con una cosmovisión que ya existente? Parece que, en lugar de validar las creencias, el uso habitual de la coherencia es descartar las creencias erróneas. No es difícil entender por qué. El número de creencias existentes es tan grande que la tarea de comparar una nueva creencia candidata con las creencias existentes supondría un enorme esfuerzo que desbordaría el sistema cognitivo. Una prueba de coherencia para la formación de creencias requeriría una operación cognitiva auxiliar para seleccionar un conjunto relevante de creencias que utilizar en una prueba de coherencia selectiva. El papel típico de la coherencia es cuando nos damos cuenta de una contradicción con una creencia existente, lo que requiere una decisión entre ellas. La facilidad con la que esta contradicción produce una incoherencia parece depender de la prominencia de la creencia existente en conflicto.

Algunos ejemplos en los que una nueva creencia de este tipo podría ser o no incoherente en función de una creencia de cosmovisión son los casos de cierta generación cerebral de impresiones. En algunos casos, una persona cuyo cónyuge ha fallecido recientemente tras muchos años de matrimonio verá aparecer a esa persona en un lugar conocido. Los espacios enmarcados, como los portales, son lugares especialmente comunes para este tipo de impresiones visuales. El cerebro, por alguna razón, genera esta experiencia para cumplir las expectativas. Si la persona que tiene la experiencia no cree en fantasmas, descartará rápidamente su primera reacción y supondrá que se trata de una alucinación. Pero si su cosmovisión es tal que los fantasmas encajan en ella, puede creer fácilmente que ha recibido la visita de un fantasma de ese tipo. Otro tipo de experiencias son las causadas por el síndrome de Charles Bonnet, en el que las personas con problemas de visión sufren alucinaciones. Una visión diferente del mundo llevaría a esa persona a aceptarlas como

visiones del mundo de los espíritus. De este modo, una cosmovisión puede servir para corregir o aceptar una creencia.

Estos casos están al margen, ya que generalmente carecen de la viveza y persistencia de la experiencia sensorial cotidiana habitual, por lo que con el tiempo es posible distinguirlos y descartarlos. Estos casos parecen completamente distintos de las incoherencias entre las creencias de una cosmovisión. Las personas que se encuentran con otras culturas suelen notar incoherencias en las creencias de los de dentro que no perturban a los de dentro, que pueden seguir con ellas a perpetuidad. El problema de la incoherencia de la cosmovisión parece ser tan intransigente que se convierte en el proyecto de toda una población durante generaciones, es decir, un proyecto a escala de la propia formación de la cultura, para resolverlo. Y eso, si es que es un objetivo de la cultura hacerlo.

Para resumir, sugiero que la interacción con el mundo de la experiencia se produce principalmente a nivel inconsciente, donde no prestamos atención a la inmensa mayoría de los detalles como para formarnos creencias sobre ellos. Pero, en segundo lugar, cuando formamos creencias, la inmensa mayoría son inmediatas e involuntarias y el hecho de mantenerlas no está relacionado con la justificación o la justificabilidad. De las que nos quedan, que podríamos mantener o rechazar voluntariamente y considerar si están justificadas, en la inmensa mayoría no tenemos tiempo de pensar. El pequeño remanente que queda es lo que preocupa a los filósofos y es lo que utilizan para construir sus teorías del conocimiento y de la creencia justificada.

Pero algunos filósofos afirman que las creencias inmediatas están justificadas *a priori*, que tales creencias vienen al mundo inocentes hasta que se demuestre su culpabilidad. Una objeción a este punto de vista es que esto parece estirar el significado de justificación tal y como se utiliza normalmente en epistemología, porque este tipo de justificación parece muy parecido a no requerir justificación.

Sin embargo, si adoptamos el punto de vista de la ética de la creencia sobre la justificación, podríamos decir que las creencias inmediatas son normalmente tan triviales y fugaces que los deberes que tenemos hacia ellas son extremadamente mínimos. Estos deberes son tan mínimos que se satisfacen atendiendo a unas pocas condiciones básicas. ¿Me siento mareado? ¿Me he acordado de ponerme las gafas? etc. Y así, desde ese punto de vista, las creencias inmediatas suelen estar realmente justificadas, aunque no las mantengamos en función de su justificación. En

algunos casos, tenemos control sobre algunas de las condiciones que conducen a la formación de creencias.

También ocurre que algunas creencias sobre la cosmovisión se tienen de forma inmediata e involuntaria. Alvin Plantinga afirma que "la creencia no está, en su mayor parte, bajo nuestro control voluntario. No está en mi mano, por ejemplo, despojarme de la creencia de que tengo un número de la seguridad social.... Mi creencia en Dios, sin embargo, no está más bajo mi control directo que mi creencia de que tengo un número de la seguridad social". [27]

El no fundacionalismo y los cuadros del mundo

D. Z. Phillips comenta con cierta sorpresa que los teóricos de la Epistemología Reformada ignoraron los puntos de vista no fundacionalistas de larga tradición.[28] Piensa en la teoría del acto de habla de J. L. Austin y en las ideas de Ludwig Wittgenstein.[29] Phillips propone que hay proposiciones básicas no fundacionales.

> El niño conoce las proposiciones básicas cuando se le enseñan otras cosas. Por ejemplo, el niño no cree en la existencia de sillas y mesas porque se le ha enseñado que los objetos materiales existen. Se le enseña a sentarse en una silla o en una mesa.... El 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. En ello se manifiesta 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.... Lo que Wittgenstein llama nuestra imagen del mundo es el modo en que las proposiciones se entrelazan.... Una vez más, nuestra imagen 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 pensar en nuestra imagen del mundo como la presuposición de las formas en que pensamos, como si esas formas de pensar pudieran derivarse de ella .... Cuando hablamos de nuestra imagen del mundo,

[27] Alvin Plantinga, "Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God", en Robert Audi and William J. Wainwright, eds., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1968) pág. 111.

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

[29] J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962) and Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969).

> no estamos hablando de ninguna prioridad sobre las formas de pensar, lógicas o temporales.[30]

Phillips contrasta el modo en que estas proposiciones básicas se integran en su entorno con las proposiciones básicas fundacionales de la epistemología reformada, que "parecen aisladas e incluso arbitrarias". Phillips añade que "El significado de la creencia en Dios se muestra en la luz que proyecta sobre todo lo que la rodea. No: 'Dios sea el fundamento de mi pensamiento', sino 'Dios esté *en* mi pensamiento'. El fundamento de la creencia se muestra en esta implicación".[31]

Un segundo contraste entre estas proposiciones básicas y las propiamente básicas de la Epistemología Reformada, es que en el último caso las proposiciones están fundamentadas de modo que pueden recibir garantía. El contraste entre las creencias propiamente básicas y las creencias fundacionales del fundacionalismo clásico no es que las primeras carezcan de justificación, sino que las normas de justificación se relajan para permitir creencias revisables en los fundamentos.

Phillips observa que la Epistemología Reformada se ocupa de lo que es verdadero, de "qué estructura noética muestra verdaderamente las cosas como son". A Wittgenstien no le preocupa encontrar "proposiciones aprobadas que puedan ser conocidas o creídas como verdaderas", sino "investigar lo que hay de profundo en nuestras formas de pensar, lo que constituye el fundamento en ellas." A Bahnsen le preocupan ambas cosas. Afirma que lo que la gente cree en el nivel más profundo y la forma en que cree están unidos en su concepto de presuposiciones, que da a la gente su cosmovisión. Pero el concepto de conocimiento de Bahnsen está en total desacuerdo con el concepto de Wittgenstein-Phillips sobre cómo las personas desarrollan sus visiones del mundo a partir de sus vidas.

Las Afirmaciones de Bahnsen del Conocimiento a Prueba

¿Contradice lo que Bahnsen dice sobre el conocimiento lo que acabamos de exponer sobre la mayoría de nuestras creencias? Cuando Bahnsen expone sus principios generales sobre las cosmovisiones, no lo hace en términos de creencias. La cita completa detrás de la regla que yo llamo R1 es:

[30] Phillips, *Faith*, pág. 41.
[31] Phillips, *Faith*, pág. 43.

> No hay hechos o usos de la razón que estén disponibles fuera del sistema interpretativo de compromisos básicos o suposiciones que apela a ellos; las presuposiciones usadas por cristianos y no cristianos determinan lo que aceptarán como factual y razonable, y sus respectivos presuposiciones sobre los hechos y la lógica determinarán lo que dicen sobre la realidad.[32]

Lo que parece querer decir es que existe un sistema interpretativo identificado con compromisos o suposiciones básicos [presuposiciones] y que este sistema apela a esos compromisos o presuposiciones básicos. Además, fuera de ese sistema no hay acceso a los hechos ni a los usos de la razón.

La explicación dada en la sección anterior sobre la formación de la mayoría de nuestras creencias es que se forman sin apelar a presuposiciones. No dependen de justificaciones, y como se forman involuntariamente se formarían tanto si están de acuerdo como si son contrarias a un sistema interpretativo de presuposiciones. Bahnsen alega que en ese caso no habría acceso a los hechos ni a los usos de la razón. ¿Cómo sabría Bahnsen que esas creencias no se basan en hechos? ¿Cómo sabría Bahnsen que no podemos usar la razón y sacar inferencias de estas creencias?

Bahnsen parte del supuesto de que los hechos existen en una estructura de conocimiento fundacionalista. La estructura da legitimidad a los hechos (es decir, el "acceso a los hechos"). Sin esa relación de justificación, no hay conocimiento de los hechos. Pero esto no es más que ser dogmático sobre el fundacionalismo.

El hecho de que las creencias no se sostengan a causa de justificaciones no significa que no enuncien correctamente estados de cosas (hechos) de todos modos. No son incompatibles con los hechos. En nuestra experiencia ingenua tomamos estas creencias como ser acerca de los hechos, y negar que puedan ser hechos, como hace R1, es un escepticismo sobre las creencias cotidianas, porque tales creencias no se forman dentro de una estructura de conocimiento fundacionalista presuposicional ni de ninguna otra estructura de conocimiento fundacionalista.

La segunda parte de la afirmación de Bahnsen es la clave. Dice que "las presuposiciones... se utilizan para determinar" lo que la gente aceptará. Pero en el relato que hace de la mayoría de nuestras creencias, eso no es cierto. La mayoría de las creencias se forman involuntaria e inmediatamente sin presuposiciones.

[32] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 16.

Pero Bahnsen es un fundacionalista, y un fundacionalista de un tipo especial. Cree que todas las creencias son presuposiciones o se basan en presuposiciones. Las presuposiciones crean un sistema interpretativo que determina cualquier otra creencia que se acepte en el sistema, determinando lo que se permite aceptar como un hecho y lo que se permite como una inferencia.

¿Por qué entonces Bahnsen acepta la propia R1?

> (R1) No hay hechos o usos de la razón que estén disponibles fuera del sistema interpretativo de compromisos o supuestos básicos [presuposiciones] que apela a ellos.

O tendría que ser una presuposición o tendría que derivarse de una presuposición. No es uno de los cinco elementos de su presuposición. Sin embargo, parece creer que puede derivarlo de su presupuesto. También piensa especialmente que puede argumentarlo mediante su análisis de la naturaleza del conocimiento y la creencia.

R1 no se deriva de la presuposición de ninguna manera obvia. Lo más cercano es P3, "Todo lo que no es Dios obtiene su existencia, carácter, significado y propósito "a la luz" de Dios". Pero esto no dice cómo tiene lugar esta obtención. No dice "por presuposición". Ni siquiera menciona el conocimiento, y mucho menos dice que podemos conocer el "carácter, significado y propósito" de las cosas, sólo que tienen tales. Por supuesto, Bahnsen dijo que la Biblia era su presuposición, antes de exponer su presuposición como P1-P5. Bahnsen tiene un largo capítulo en el que intenta crear un mandato bíblico para su teoría del conocimiento, discutiendo varios textos. Si él pensó que estos muestran presuposicionalismo del tipo R1, es uno de los pocos que lo hizo.

El argumento de Bahnsen a favor de R1 es que un relato filosófico de la justificación de la creencia que implique comprometerse con algún punto de vista metafísico, equivale a una presuposición. Pero, 1) he dado algunas razones para dudar de la solidez de este análisis, como en el relato alternativo de la justificación, 2) incluso si Bahnsen tuviera razón sobre la inevitabilidad de algún punto de vista metafísico, no muestra que la adopción de un punto de vista metafísico también controla completamente qué hechos y que el uso de la razón se va a permitir, como R1 requiere, y 3) he indicado por qué la mayoría de las creencias se mantienen sin justificación, por lo que R1 no es cierto de todos modos.

Bahnsen piensa que la forma en que se encuentra el mundo al formar creencias es como la del filósofo en su estudio.

> [El hecho mismo de que las pruebas sean recogidas, ordenadas y evaluadas por la propia mente de cada hombre y en respuesta a su personalidad y experiencia pasada indica el fuerte elemento de subjetividad que interviene en la resolución de las cuestiones de la verdad. Si la mente de un hombre realmente pudiera estar libre de principios interpretativos de modo que pudiera tratar todos los "hechos" como si tuvieran ninguna pre-interpretación inherente a ellos, entonces su actividad interpretativa nunca podría iniciarse o entrar en contacto con los "hechos". Tendría una mente en blanco trabajando sobre impresiones en blanco.[33]

Tal situación en la formación de creencias es atípica, incluso rara.

La segunda regla R2 extrae de R1 la implicación de que "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". Como R1 es falsa R2 cae con ella.

R3 es una derivación más de R1 y R2, pero presenta puntos de interés por sí misma.

> (R3) El argumento debe oponer el sistema de pensamiento del incrédulo como unidad al sistema de pensamiento del creyente como unidad".

R3 podría sostenerse por razones distintas a sostener R1 y R2. Podría ser la consecuencia de que alguien adoptara un tipo de teoría de la coherencia de la verdad o del conocimiento.

El propio Bahnsen rechaza una teoría de la coherencia de la verdad. Tiene cosas que decir sobre la coherencia que parecen incompatibles. La utiliza negativamente para atacar otros sistemas, pero ataca a Clark por defender la coherencia ya que dice (utilizando un argumento extraño) que cualquier sistema puede ser coherente, y por lo tanto es trivial.[34]

[33] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 91.

[34] En una conferencia que Bahnsen dio como parte de su Encuesta de epistemología cristiana, Nº 5 "Argumento trascendental", SermonAudio.com, Bahnsen dice que Van Til no eligió la teoría de la coherencia de la verdad en lugar de la teoría de la correspondencia. Luego dice que estas dos teorías abordan cuestiones diferentes, ya que la teoría de la correspondencia responde "¿Qué es la verdad?", mientras que la teoría de la coherencia responde "¿Cómo sabemos qué es verdad?". Es evidente que Bahnsen ha confundido una teoría de la coherencia de la verdad con una prueba de coherencia de la verdad, y que en realidad no sabe qué es la teoría de la coherencia de la verdad. Luego continúa explicando la correspondencia, para Van Til, no como "¿Mi idea de una vaca corresponde a la vaca?", sino como "¿Mi idea de una vaca corresponde a la idea de Dios de una vaca?". Esto es realmente, "¿Son mis ideas y las ideas de Dios coherentes?". Por lo tanto,

La otra cosa interesante de R3 es que dice que los sistemas de pensamiento sólo pueden ser discutidos como unidades. Esta parece ser la inconmensurabilidad de las cosmovisiones que perturbaba a Fesko, pero también parece ser rechazada por Van Til. Evidentemente, hay un problema de significado. Esto puede estar relacionado con la afirmación de Van Til y Bahnsen de que el no creyente sabe realmente que el punto de vista cristiano es verdadero. Esta afirmación puede hacerse de forma equívoca que en realidad es contraria a R3.

Un problema adicional con la propia especificación de Bahnsen de los elementos de la cosmovisión es que parecen no tener un impacto comprobable con respecto a la mayoría de las creencias, como vimos con L1, "El estándar de la verdad es siempre la mente de Dios". En los términos generales en los que presenta la presuposición, no supondría ninguna diferencia a la hora de determinar los hechos cotidianos. Esto nos devuelve al problema de construir un modelo de cosmovisión real que vaya de las creencias de la cosmovisión a los hechos de la vida cotidiana.

Si doy un paseo por una acera helada, me caigo y me hago daño, podría decir que, a la luz de P5, "El Creador planifica, gobierna y controla cada acontecimiento de la historia", y que la razón por la que me caí y me hice daño es porque Dios predestinó que así fuera. Pero no da ninguna información sobre si ocurrirá.

¿Qué lección debemos extraer del fracaso de R1, R2 y R3? Quizá habría que distinguir entre creencias cotidianas y creencias de cosmovisión. Quizá R1, R2 y R3 podrían replantearse de forma que quedara claro que sólo se aplican a un tipo específico de creencias, y delinear cuáles son esas creencias. Quizá ciertos tipos de creencias pertenezcan a un sistema integrado que determina qué otros acontecimientos pueden admitirse en el sistema. Es decir, el presuposicionalismo puede tener un lugar como teoría de las cosmovisiones, pero no como teoría general del conocimiento.

El presuposicionalismo de Bahnsen tiene cierto atractivo, en el sentido de que la gente piensa que hay algo correcto en que exista una obligación moral de creer ciertas cosas, y que esas cosas, cuando son suficientemente grandes, dan a su vez la razón de la obligación moral.

Bahnsen parece no entender, o al menos no apreciar, la teoría de la correspondencia de la verdad. La correspondencia se basa generalmente en establecer la referencia de términos como una conexión o asociación entre el término y su objeto. Si Bahnsen pensaba que para Van Til nuestros términos se refieren a ideas en Dios, entonces eso es idealismo.

¿Puede la teoría de la creencia justificada como ética de la creencia satisfacer esta expectativa? Si una creencia justificada es una creencia por la que el creyente ha cumplido con su deber, ¿podría ese deber incluir la obediencia a Dios? ¿Creer lo que Dios dice forma parte de lo que constituye la ética de la creencia? Esto satisfaría el sentido del deber en torno a creer, sin requerir la teoría del conocimiento de Bahnsen.

La Escritura y su Aplicación.

Siguiendo su argumento de que una teoría de la justificación de la creencia, y por tanto la teoría del conocimiento tal como Bahnsen la define, se basa en la elección simultánea de un punto de vista metafísico, se pregunta si esto "realmente nos deja en el escepticismo. El hecho de que los principios últimos sean estrictamente incapaces de verificación externa. ... ¿nos deja con un juego de adivinanzas al principio de nuestro pensamiento?"[35] ¿Por qué debería seguir tal escepticismo? Bahnsen está asumiendo que el conocimiento comienza con una teoría del conocimiento que implica una teoría de la justificación de la creencia. Bahnsen piensa esto porque cree que el conocimiento debe tener fundamentos, y que los fundamentos para ser fundamentos deben tener alguna cualidad indiscutible, es decir, una justificación, o de lo contrario la única alternativa es un juego de adivinanzas. Este es el fundacionalismo de Bahnsen afirmado dogmáticamente. Es importante reconocer que Bahnsen no está afirmando que cualquier tipo de presuposición que pueda sustentar una cosmovisión esté por ello justificada. Él afirma que la presuposición cristiana es la única que lo hace.

> Sólo si el cristianismo fuera falso... se seguiría esta funesta conclusión [el escepticismo]. Puesto que Dios se ha revelado claramente a todos los hombres por medio de la naturaleza, la propia constitución del hombre y las Escrituras, el hombre no parte de una mera conjetura sobre la realidad. Todos los hombres, como criaturas de Dios, tienen la misma información metafísica verdadera y los mismos fundamentos, así como la justificación para ellos (es decir, la revelación de Dios mismo). De modo que sus esfuerzos intelectuales no comienzan con un "salto", sino que comienzan en obediencia sumisa o en desobediencia rebelde....
>
> Todos los hombres *comienzan* con un *conocimiento* genuino –una

[35] Bahnsen, *Apologetics*, pp 87.

> creencia verdadera sobre el estado de las cosas y la justificación de esa creencia– y luego proceden a usarlo o a usarlo mal.[36]

Sobre esta base Bahnsen ofrece su alternativa al método racional para llegar a la verdad, bajo "la necesidad de coordinar la metafísica y la epistemología", ambas "ligadas a la revelación de Dios".[37] Habiendo dicho que la revelación está en la Escritura, la naturaleza y el hombre, sin embargo es la Escritura el presupuesto de Bahnsen. Tiene algunas cosas que decir sobre cómo *funciona* la Escritura como autoridad.

Dice que la Biblia es una autoridad que se confirma a sí misma. Con esto no parece querer decir nada misterioso, sino que la Biblia dice que es la palabra de Dios y una autoridad, y nosotros debemos creer este testimonio. Para apoyar esto ofrece un argumento de regresión, que todos los argumentos sobre "cuestiones últimas de verdad y realidad" terminarán con una apelación a una autoridad última. La autoridad debe ser "tomada como autorizada *en sí misma*", porque cualquier apelación para justificarla por otra cosa simplemente indicaría que esa otra cosa era la autoridad última. Esto, por supuesto, no es más que la conocida estrategia argumentativa del fundacionalismo clásico. ¿Por qué Bahnsen pensó que éste era un procedimiento sólido sin derivarlo de su presuposición de la Escritura? Es decir, ¿qué *más* presupone?

Bahnsen afirma que la Escritura es una revelación *clara,* un punto de vista que Van Til a veces sostenía, pero que normalmente negaba.[38] Más oscuramente, afirma que la Biblia viene con su propia lógica. La regla R1 dice que no hay uso de la razón fuera de un sistema interpretativo presuposicional, y cada sistema de este tipo viene con su propia versión. El método de argumentación de Bahnsen aquí es que cada cosmovisión tiene su propia versión de la lógica "seleccionada por razones distintas del argumento lógico objetivo".[39] Llega aquí, misteriosamente, citando la obra de Thomas Kuhn sobre la sociología de la sustitución de los modelos científicos,[40] y la prueba de Gödel de que un sistema formal de suficiente potencia para expresar axiomas sobre números naturales no puede probar su propia consistencia.[41]

[36] Bahnsen, *Apologetics*, pp 87, 88.

[37] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 88.

[38] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 89.

[39] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 92.

[40] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1962). Debido a su naturaleza sociológica, el libro de Kuhn no ha sido muy impresionante para los filósofos de la ciencia.

[41] Esto parece ser una referencia confusa a la prueba de incompletitud de Gödel.

Que el cristiano y el no cristiano utilizan lógicas diferentes sigue siendo cierto cuando utilizan la misma lógica formal, porque el uno "ve la lógica como reglas de pensamiento implantadas en la mente del hombre por el Creador; el otro ve la lógica como reglas de lógica que son la herramienta autosuficiente y autoautenticadora de la razón autónoma del hombre".[42] Aquí se equivoca entre la lógica como reglas de razonamiento y una filosofía de la lógica. También dice que el cristiano y el no cristiano tienen lógicas informales diferentes en el sentido de que tienen "normas, deseos y patrones de comportamiento diferentes".[43] El por qué esto es lógica parece depender de la voluntad de Bahnsen de expandir o contraer su concepto de lógica desde reglas de inferencia, a teorías de las matemáticas a formas generales de pensar sobre el mundo cuando ayuda a su argumento.

Bahnsen va más allá para encontrar formas de socavar el uso no cristiano de la lógica. La lógica es abstracta, no temporal, uniforme pero aplicable a cosas diversas, y ésta es "una combinación que el incrédulo encontrará difícil de justificar y mantener".[44] La lógica cristiana y la no cristiana son diferentes en su origen. La lógica no cristiana no se deriva de la experiencia, sino que se considera abstracta e impuesta por decisión humana ("legislativamente").[45]

Bahnsen cita también los sistemas lógicos que no reconocen la ley del medio excluido.[46] Se trata del principio, señalado por Aristóteles, de que toda proposición o su negación es verdadera. "P o no-p". En una lógica intuicionista, "p implica no-no-p" es una inferencia válida, pero "no-no-p implica p" no es válida.[47] La lógica intuicionista parece tener un atractivo especial para algunos filósofos católicos romanos conservadores, y quizá esté relacionada con la objeción a que la mente del hombre pueda sacar conclusiones sobre una gama infinita de posibilidades no formuladas. Dadas sus restricciones contra la lógica, cabría esperar que los Van Tilianos se sintieran atraídos por la lógica intuicionista, pero arruinaría sus argumentos trascendentales.[48] En la práctica, Bahnsen

[42] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 92.

[43] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 123.

[44] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 107.

[45] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 18.

[46] Bahnsen, *Apologetics*, págs. 106, 107.

[47] G. E. Hughes and M. J. Cresswell, *Modal,* p 58n.

[48] "Su argumento [Van Til] es de carácter trascendental, con el objetivo de demostrar que la verdad de la palabra de Dios es la precondición de inteligibilidad para el pensamiento del hombre y sus esfuerzos interpretativos; es decir, de-

parece confiar plenamente en la lógica estándar y espera que sus lectores también la acepten. Sin embargo, no la deriva de su presuposición.

La relación del problema de la lógica con la Escritura es una cuestión de interpretación y aplicación. La Biblia existe como una forma de literatura con todas las complejas facetas de este tipo de escritos, como el abundante uso de la metáfora. No expone una filosofía o teología sistemática. Esto introduce el problema planteado por Herman Hoeksema contra Van Til en su discusión del caso Clark.[49] Para obtener un cuerpo de conocimiento de la Escritura se requiere la comparación lógica de la Escritura con la Escritura.[50] Van Til mantenía que, como sólo había una analogía no especificable entre la verdad de Dios y lo que el hombre podía conocer, era ilegítimo aplicar la lógica a la Biblia, y estaba dispuesto a aceptar contradicciones en la teología (cuando le conviniera). Sin embargo, la teoría de Bahnsen sostiene que el fundamento de la competencia racional del hombre está en la presuposición de la Escritura. No hace ningún esfuerzo por deducirlo de las Escrituras. Se limita a la afirmación general de que, dado que Dios hizo al hombre, la naturaleza del hombre es correlativa a la Escritura.

En la última sección de su libro, donde Bahnsen ataca los sistemas pre-suposicionales rivales, hay una sección sobre el juicio de Clark. En primer lugar Bahnsen rechaza la sistematización de la Escritura, o tratar de encontrar el significado no metafórico. (Él equipara esto a rechazar la suficiencia de la Escritura. Eso no le impidió hacerlo en su trabajo sobre la teonomía.) Bahnsen intenta, sin embargo, explicar la diferencia entre el conocimiento de Dios y el del hombre. Radica en que el conocimiento de Dios es creativo y no recibido. "Esto no implica en absoluto que la norma o el punto de referencia del conocimiento de Dios y del conocimiento del hombre sean diferentes; es la *mente* de Dios *tanto para* Dios como para el hombre. Esto tampoco quiere decir que nuestro lenguaje no se aplique literalmente a Dios; hay continuidad entre el significado de los términos aplicados a Dios y aplicados a la criatura".[51] A pesar de lo que Bahnsen está dispuesto a admitir, esto es una capitulación casi completa a la posición de Clark sobre el tema de la comprensibilidad de Dios.

---

sea mostrar que el cristianismo es razonable en virtud de la imposibilidad de lo contrario". Bahnsen, pág. 21.

[49] Hoeksema, *The Standard Bearer*, 1 junio, 1945, pág. 386.

[50] También requiere mucho más, como competencia lingüística (la capacidad mental de utilizar estructuras gramaticales, etc.), y el conocimiento de las lenguas y culturas de la de la Biblia.

[51] Bahnsen, *Apologetic*s, pág. 190.

Bahnsen intenta entonces construir una distinción hablando de conocimiento no proposicional, para diferenciar su punto de vista del de Clark, quien sólo admitía proposiciones. Entonces recurre a maniobras retóricas. "La incomprensibilidad de Dios tiene más contenido que una diferencia matemática en las proposiciones".[52] Luego desciende a la psicología, diciendo que el pensamiento del hombre es diferente al de Dios porque "siempre debe tener una cualidad de asombro" y "una cualidad de sorpresa".[53]

La Persistencia de la Terminología Teosófica

Es evidente que Bahnsen se había alejado del modelo teosófico de conocimiento. Pero, ¿por qué lo hizo y qué diferencia hay? Para la teosofía los presuposiciones son la fuente supratemporal de la experiencia, y sólo pueden conocerse intuitivamente. También es la ubicación del verdadero yo, y las cosas en la experiencia temporal no tienen una existencia independiente del yo que conoce. Este es el origen de la terminología que Bahnsen heredó a través de Van Til. Bahnsen se encontró en posesión de un sistema interrelacionado en el que, probablemente sin que él lo supiera, las definiciones habían cambiado porque no se enseñaba el modelo teosófico del yo conocedor. A Van Til le habían gustado estas ideas, incluso sin el yo supratemporal, y estaba dispuesto a adoptarlas con tanta irracionalidad como fuera necesaria. Pero Bahnsen intentaba racionalizar y defender este sistema, y lo hacía con el menor número posible de concesiones y con toda la ayuda que podía obtener de su formación en filosofía analítica.

No sólo la idea de la presuposición que todo lo controla perdió su explicación y plausibilidad sin su ubicación en el yo supratemporal, sino que Bahnsen ha perdido la conexión con dos tipos de conocimiento, donde el conocimiento adentro y acerca de lo trascendente no puede ser racional. Pero hubo consecuencias para otra terminología teosófica clave, como la autonomía y la neutralidad.

Autonomía y Neutralidad

Quedan elementos residuales del modelo teosófico en el pensamiento de Bahnsen, y éstos son los centrales. No se toca ningún tambor con más

[52] Bahnsen, *Apologetic*s, pág. 192.
[53] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 192.

frecuencia que el de la razón autónoma, lo que lleva a referirse al concepto relacionado de neutralidad.

> Por autonomía epistemológica se entiende la capacidad de alcanzar un conocimiento independiente de la revelación y existencia de Dios. La persona que rechaza la Palabra de Dios siente que puede encontrar la verdad con sus propias facultades de exploración, examen y explicación. Piensa que el conocimiento personal del mundo es alcanzable independientemente de la existencia de Dios. Para el autodenominado hombre autónomo, el entendimiento personal no necesita hacer referencia a la situación de Dios para justificarse o explicarse. Se supone desde el principio que la mente humana es epistemológicamente autosuficiente. Pretende partir simplemente de sí mismo, de sus capacidades nativas, de los hechos de la experiencia y de los principios de la lógica para establecer una interpretación del mundo construida sin referencia a Dios o a la revelación divina.[54]

Esta definición parece acumular detalles sobre una única idea coherente de autonomía. Sin embargo, es muy ambigua. En la primera frase se afirma que se puede alcanzar el conocimiento "independientemente de la existencia de Dios", pero en la última se afirma que "sin referencia a Dios o a la revelación divina". En la afirmación anterior, puesto que Dios creó el mundo, el hombre "autónomo" no podría alcanzar nada si Dios no hubiera creado el mundo, es decir, si ese hombre no existiera. Tampoco podría hacer nada más si no existiera. La frase siguiente trata sobre la capacidad de encontrar la verdad.

La última afirmación se refiere a la capacidad de interpretar el mundo sin recurrir a Dios o a la revelación. La gente hace esto todo el tiempo. Dependiendo de hasta dónde llegue la interpretación, puede que no sean interpretaciones verdaderas. Entre ambas hay una afirmación sobre la búsqueda de la verdad mediante "exploración, examen y explicación" y continúa mencionando una comprensión que se justifica o explica a sí misma. Aquí parece equiparar el hallazgo de la verdad con la construcción de una teoría.

De la referencia a la justificación se desprende que el conocimiento en cuestión incluye una teoría de la creencia justificada. El pensamiento de Bahnsen parece ser que no hay conocimiento sin una pretensión de conocimiento, y no hay pretensión de conocimiento sin una teoría de la creencia justificada. El hombre autónomo es aquel que afirma ser capaz

[54] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 99.

de producir una teoría exitosa de la creencia justificada sin referencia a Dios o a la revelación.

Volviendo a la primera frase, tomándola sola podemos leerla de otra manera. "Por autonomía epistemológica se entiende la capacidad de alcanzar el conocimiento independientemente de la revelación y la existencia de Dios". Compárese esto con la versión dooyeweerdiana: "Por autonomía epistemológica se entiende la capacidad de alcanzar el conocimiento sin el yo supratemporal". Este es un conocimiento que comienza en el lugar equivocado. Para Dooyeweerd es ignorar nuestro propio conocimiento intuitivo del yo. Para Bahnsen es ignorar la presuposición y, como veremos, nuestro propio conocimiento innato de Dios.

Pero cuando Bahnsen desarrolla el concepto, parece pensar más en premisas que en procesos. Bahnsen sostiene que hay revelación en el hombre, la naturaleza y la Escritura, pero "debido a que la clara revelación de Dios en la naturaleza y la constitución del hombre está suprimida en la injusticia, es imposible para la teología o la apologética basar sus esfuerzos en una comprensión rebelde del mundo o la historia… La fe debe comenzar necesariamente con la revelación clara, autoritaria, autocertificada y especial de Dios en la Escritura".[55] A diferencia del hombre dooyeweerdiano, el hombre bahnseniano no puede partir de su conocimiento innato y llegar a la verdad externa. Debe recurrir a la información externa, es decir, a una presuposición concebida en la línea de las premisas. La autonomía dooyeweerdiana de partir de la parte equivocada del conocimiento en el sujeto conocedor es sustituida por la autonomía como partir de las premisas equivocadas para el cuerpo del conocimiento. Sin embargo, esto no impide que Bahnsen vuelva a veces a la concepción dooyeweerdiana del motivo fundamental, según la cual "el no cristiano absolutiza algún aspecto de su experiencia finita y temporal".[56] Pero, ¿entiende Bahnsen correctamente la fórmula como una modalidad de la expresión del yo en lo temporal, o cree que se refiere a algún área temática del cuerpo del conocimiento?

En las secciones de análisis del motivo fundamental Bahnsen descubre los puntos de vista opuestos llenos de antinomias de racionalismo e irracionalismo, libertad y determinismo, etc. Pero no las distingue por épocas en un análisis histórico, sino que las atribuye todas al hombre autónomo.[57] La razón no queda clara. Podría simplemente estar tan ale-

[55] Bahnsen, *Apologetics*, págs. 4, 5.
[56] Bahnsen, *Apologetics,* pág. 93.
[57] Por ejemplo, págs. 112-115.

jado de Dooyeweerd que no conoce el juego, o podría estar evitando lo que sabe que es un mal análisis histórico de los puntos de vista reales.

Fundamental para la objeción de Bahnsen a la autonomía es su idea de que en cualquier pensamiento siempre están en juego presuposiciones, que las presuposiciones son fundamentos de una cosmovisión, que una cosmovisión siempre tiene una teoría de justificación de la creencia, y que tal teoría de justificación debe comenzar con Dios o excluir a Dios. Este sería en gran medida el caso, pero definido de forma sistemáticamente diferente, en la teosofía.

En Bahnsen la neutralidad es una idea correlacionada con la autonomía como algo que el hombre autónomo cree para justificar sus métodos. Para la teosofía autonomía y neutralidad están en polos opuestos. La autonomía se refiere a partir de la periferia temporal. La neutralidad es ignorar la naturaleza de la raíz supratemporal del yo. Para Dooyeweerd, lo supratemporal ha caído y la raíz del yo debe volver a unirse a Cristo. Estaría unida en un sentido o en el otro. La relación con la autonomía sería que, de alguna manera, el arraigo erróneo provoca un falso motivo fundamental y, por tanto, da lugar a un pensamiento autónomo. Para Bahnsen, la neutralidad es la idea de que existen fundamentos del conocimiento que no tienen en cuenta la necesidad revelacional. Un ejemplo sería una teología natural que parte de principios racionales o empíricos.[58] Pero tanto para Dooyeweerd como para Bahnsen, la neutralidad real no es posible.

El Doble Conocimiento

Según Bahnsen, "todos los hombres comienzan con un conocimiento genuino –creencia verdadera sobre el estado de las cosas y justificación de esa creencia– y luego proceden a usarlo o a usarlo mal".[59] Subyacente a esto hay una estructura de autoridad. Los desacuerdos en las cosmovisiones terminan en diferencias en la estructura de autoridad. "Mientras la estructura de autoridad de uno no cambie, su posición filosófica última permanecerá inalterada."[60] Esto hace que la argumentación sea circular, ya que inevitablemente volverá a su estructura de autoridad. Por lo tanto, los cristianos deben apelar abierta y dogmáticamente a su propia estructura de autoridad.

[58] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 4.
[59] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 88.
[60] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 90.

A partir de este punto, Bahnsen añade que la "necesidad, claridad, suficiencia y *autoridad* de la Escritura son correlativas a esa revelación de Dios en la naturaleza y en la constitución del hombre. Esto constituye la base sólida de nuestro esfuerzo apologético, un esfuerzo por hacer valer la autoridad última de Dios en todos los ámbitos de la vida".[61] Esto crea un rompecabezas. La Escritura, la naturaleza externa y el conocimiento innato del hombre son revelación, la Escritura es correlativa con las otras dos, y juntas son la base sólida de la apologética. Sin embargo, es a la vez erróneo e ineficaz empezar por cualquier otra parte que no sea la Escritura. Al mismo tiempo, debemos asumir y proclamar con confianza las otras dos.

La razón de esto, siguiendo a Bahnsen, no radica en la cosmovisión cristiana ni estrictamente en la cosmovisión del incrédulo. La cuestión es que el incrédulo también es creyente. Sabe que el cristianismo es verdadero, pero también tiene una cosmovisión incrédula, que tiene una estructura de autoridad no cristiana. Debido a que el incrédulo es de esta manera también un creyente hace posible la comunicación entre él y el creyente. "Es la inconsistencia del incrédulo, que conoce la verdad sobre Dios y depende de ella en sus esfuerzos intelectuales (aunque la niegue), lo que hace posible la comunicación y la argumentación con él por parte del cristiano".[62]

Por (R1) "No hay hechos o usos de la razón que estén disponibles fuera del sistema interpretativo de compromisos básicos o suposiciones [presuposiciones] que apela a ellos", se deduce que para que el incrédulo conozca la verdad, debe tener la presuposición cristiana, no sólo algunas verdades.

Bahnsen intenta explicar esto diciendo que, aunque el incrédulo conozca la verdad del cristianismo, no sabe que la conoce. En segundo lugar, para mantener esa condición, el no creyente se autoengaña.[63] Cómo esto hace posible la comunicación, pero no permite que haya premisas comunes entre creyentes e incrédulos para argumentar, es algo que todavía necesita ser aclarado. Bahnsen no lleva su explicación hasta el punto que exigen sus principios, es decir, que este doble conocimiento implica tener presuposiciones dobles.

Para abordar la cuestión es útil volver al énfasis de Fesko, considerado en el capítulo anterior, de que el punto de vista reformado, al menos

[61] Bahnsen, *Apologetics,* pág. 90.
[62] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 94.
[63] Bahnsen, *Apologetics,* pág. 94.

hasta la Ilustración, era que había "nociones comunes" compartidas entre el creyente y el no creyente, y que estas nociones comunes servían de base para argumentar a favor de las verdades del cristianismo. ¿Cómo se comparan estas nociones comunes con el conocimiento que, según Bahnsen, tienen todos los creyentes? Bahnsen no especifica este conocimiento común en términos de las nociones comunes, y no sugiere que este conocimiento sea particularmente restringido. El conocimiento es tan amplio que se extiende al reconocimiento de la proclamación del cristianismo y de la autoridad de las Escrituras. Por tanto, el problema no es que las nociones comunes no formen parte de lo que el no cristiano sabe que es verdad.

En ese caso, ¿por qué las nociones comunes no son útiles para la apologética? La razón es que el no-creyente negará su conocimiento siempre que amenace su estructura de autoridad. Por lo tanto, no aceptará este conocimiento común como premisas para un argumento una vez que comprenda hacia dónde va el argumento. Por eso este tipo de argumento no funcionará. ¿Por qué también es erróneo? Bahnsen parece pensar que pedir a alguien que acepte un argumento es invitarle a juzgar la conclusión. Si la conclusión es algo sobre Dios, entonces para Bahnsen esto equivale a dejar que el incrédulo sea el juez de Dios, en el sentido de juzgar la veracidad de lo que Dios ha dicho. Incluso la lógica, para Bahnsen, es relativa a la estructura de autoridad, cada una de las cuales tiene sus propios usos aceptados de la razón, por lo que un argumento somete las cuestiones al juicio autorizado por la estructura de autoridad.

Entonces, ¿qué hay de malo en partir de una noción común y señalar que por la lógica en la que cree el cristiano sigue la verdad del cristianismo? Después de todo, sobre la base de la teoría de la cosmovisión de Bahnsen, eso pone la cuestión en términos de validación bajo la estructura de autoridad en que el cristiano cree. ¿Cómo es eso fundamentalmente diferente de la evangelización, donde las verdades se proclaman, como la verdad de acuerdo con la autoridad de Dios? Él "apela al incrédulo como imagen de Dios... y al fundamento metafísico y revelacional que comparten...."[64] ¿Y por qué Bahnsen no proclama también que el evangelismo es ineficaz? ¿Acaso la evangelización no depende de la acción del Espíritu Santo? ¿Por qué no puede obrar el Espíritu Santo del mismo modo en la apologética?

La otra cara de la apologética es lo que Bahnsen cree que puede hacer tanto efectiva como legítimamente. "En este proceso, el apologista

[64] Bahnsen, *Apologetic*s, pág. 127.

presuposicional hace una crítica interna de las presuposiciones adoptadas por el no cristiano, mostrando que destruyen la posibilidad misma de conocimiento o 'prueba'. Sostiene que sólo el cristianismo es una postura razonable y que, a menos que se presuponga su verdad, no hay fundamento para un argumento que pueda demostrar nada en absoluto."[65] Pero, ¿por qué, si el no creyente no aceptaría la lógica y negaría sus propias creencias profundas cuando se enfrentara a un *argumento* a favor del cristianismo, prestaría el no creyente más atención a un ataque a su punto de vista diseñado para socavar su estructura de autoridad?

Debemos distinguir dos afirmaciones de Bahnsen. Una es que cualquier postura no cristiana es defectuosa y que dentro de ella no es posible el conocimiento. Por supuesto, no quiere decir que los que profesan esa posición no tengan realmente conocimiento, ya que conocen la verdad del cristianismo, sino que si siguieran *per impossibile* el sistema no tendrían conocimiento. La otra afirmación es que el no cristiano realmente hace uso de la posición cristiana en su actividad noética.

Al igual que ocurre con el fracaso de los presuposicionalistas a la hora de construir realmente una cosmovisión a partir de sus presuposiciones, también demostrar realmente que el no cristiano se apoya en la posición cristiana ha sido un paso demasiado lejos. Como observa D. Z. Phillips (tiene en mente la comparación de Van Til del no creyente con el hombre que lleva gafas amarillas): "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 se supone que tales puntos de vista invocan".[66] El hombre con gafas amarillas podría quitárselas y darse cuenta de su condición, o un daltónico puede aprender a reconocer su condición y aprender a sobrellevarla. La analogía asume una perspectiva objetiva con la que se puede comparar la condición, una condición que puede ser reconocida por el hombre con la condición.

Aún más extraño es que Bahnsen continúe diciendo: "El presuposicionalista no sólo asedia las presuposiciones de la posición de su oponente, sino que también presenta la evidencia ineludiblemente clara del evangelio, dependiendo del Espíritu Santo para abrir los ojos cegados del pecador, ablandar su corazón endurecido e iluminar su entendimiento

[65] Bahnsen, *Apologetics*, pág. 127.
[66] Phillips, *Faith*, pág. 104.

oscurecido."[67] ¿Por qué el argumento de la evidencia, ilegítimo antes, es ahora apropiado en el contexto de atacar las presuposiciones del incrédulo, es decir, cuando se argumenta internamente a su cosmovisión?

De hecho, ¿por qué cualquier argumento conducido dentro de la cosmovisión del incrédulo no es también un caso de aceptación de su autoridad última como norma, e incluso más claramente que cuando se argumenta a partir de nociones comunes? Además, puesto que el no cristiano conoce la verdad, y por R1 debe tener la presuposición cristiana para conocerla, ¿por qué no puede la apologética utilizar las nociones comunes vistas desde la presuposición cristiana?

Esto pone de manifiesto un problema en el concepto de doble conocimiento de Bahnsen. Además del conocimiento autorizado por su propio sistema de autoridad, en el que el incrédulo es incrédulo, también tiene un conocimiento de la verdad, que se suprime pero que, sin embargo, está ahí. Pero la primera regla es:

> (R1) No hay hechos ni usos de la razón que estén disponibles fuera del sistema interpretativo de compromisos o presuposiciones básicas que les apela.

Esto nos dice que el incrédulo no puede tener el verdadero conocimiento sin su sistema interpretativo. Este sistema interpretativo incluye la presuposición cristiana. Como la presuposición cristiana incluye el testimonio del Espíritu Santo sobre su corazón regenerado, si todos tienen conocimiento, entonces todos tienen un corazón regenerado, ¡y son realmente cristianos! ¡Oculto dentro de la doctrina del doble conocimiento está el universalismo! La teoría del doble conocimiento no puede hacer lo que necesita hacer sin atribuir demasiado al incrédulo. Esto debería haber sido evidente, en el sentido de que la parte creyente del doble conocimiento es innata e ineludible, mientras que la parte incrédula es un sistema arbitrario impuesto. Por lo tanto, el incrédulo es básicamente más un creyente que un incrédulo.

El punto clave es que para Bahnsen este argumento dentro de la cosmovisión del incrédulo para exponer las presuposiciones falsas es en realidad lo mismo que exponer el pecado de rebelión. Que existen presuposiciones últimas (básicas para una cosmovisión), que son de naturaleza ética así como metafísica, y que estas incluyen una negación de la autoridad de Dios es la doctrina básica de la apologética presuposicional. Debido a que la rebelión contra Dios, el pensamiento autónomo y la

[67] Bahnsen, *Apologetic*s, pág. 127.

epistemología son la raíz de todo lo mismo, esta raíz debe ser expuesta en el llamado al arrepentimiento y la conversión.

Otro modelo de la relación entre la rebelión y la teoría del conocimiento fue el señalado por Stephen Williams en *Revelation and Reconciliation* (Revelación y reconciliación: Un ángulo sobre la modernidad),[68] según el cual las intenciones morales de una filosofía son la fuente y subyacen a la epistemología que se desarrolla, pero no son idénticas. La idea de Williams sobre la relación y el orden de la rebelión y la epistemología son plenamente compatibles con una perspectiva reformada sobre el tema. La idea de que coinciden en un mismo acto proviene de la teosofía.

Para la teosofía esta identidad del acto moral y epistemológico de autonomía se debe a la metafísica del conocedor teosófico. Extendido a través de lo supratemporal y lo temporal el acto de conocer también se disgrega, haciendo posible el error de comenzar con la pieza equivocada en el proceso de conocer. En realidad, la teosofía también se esfuerza por hacer de esto algo moral, por ejemplo sustituyendo "religioso" por "supratemporal" para que pueda decirse que el pensamiento autónomo (periférico) ha ignorado su raíz religiosa.

Cornelius Van Til modificó este modelo del conocedor teosófico, abandonando el concepto clave de lo supratemporal, pero manteniendo tantos conceptos derivados como pudo, como la cosmovisión generada a partir de motivos fundamentales y el pensamiento autónomo. Con Bahnsen, queda poco del modelo, tal vez sólo ecos lingüísticos, pero aún conserva la herencia de ideas asociadas que deben unirse para mantener el sistema presuposicional formal. Es este sistema presuposicional con su propia necesidad interna lo que impulsa la epistemología de Bahnsen, aunque intenta demostrar el presuposicionalismo a partir de su teoría de la creencia. Los resultados de esto son dos errores clave que hemos identificado en el sistema presuposicional. Uno es la incapacidad de distinguir el conocimiento de lo que podría llamarse creencias de cosmovisión de las creencias cotidianas. El otro es la identificación errónea de la rebelión moral con la epistemología, lo que conduce al enigma del doble conocimiento. Porque si el falso conocimiento del incrédulo es rebelión (no sólo el resultado de la rebelión), el lado verdadero del doble conocimiento es la fidelidad. La paradoja es el incrédulo fiel.

[68] Stephen N. Williams, *Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021). Es uno de los temas principales de todo el libro.

El Argumento Trascendental

Bahnsen es conocido por su argumento trascendental a favor de la existencia de Dios. No se sabe exactamente cómo se formula el argumento. Sin duda, los críticos no han podido ponerse de acuerdo sobre qué es lo que critican. Parte del problema es que la comprensión del argumento proviene principalmente de sus conferencias y debates populares. Además, Bahnsen a veces lo trató como un proyecto que en la práctica nunca podría completarse y a veces habló de su argumento como de una prueba consumada.

Aquí examinaremos los desafíos que plantea la construcción de un argumento de este tipo y los problemas que plantean las distintas formas de formalizarlo. Ya hemos abordado la introducción del argumento por parte de Van Til, su negativa a formalizarlo y, posteriormente, su rechazo de todo razonamiento abstracto, pero especialmente en referencia a lo trascendente, que en principio debería descartar por completo la prueba trascendental. Pero el proyecto de Bahnsen de apuntalar los fundamentos de la apologética presuposicional suele ignorar las limitaciones de Van Til al empleo de la razón (pensamiento abstracto).

Un argumento trascendental es aquel que examina las condiciones que deben existir para que algo exista. Cuando se utiliza como prueba, el argumento toma algo que se considera evidente, como la existencia del conocimiento, la causalidad, las normas éticas, etc., o alguna combinación de ellas, y trata de demostrar que, para que estas cosas sean reales, debe haber alguna otra condición, algo controvertido como la existencia de Dios, que también debe ser real para generar, o al menos hacer posible, la existencia del conocimiento, la causalidad, las normas éticas, etc. El nombre del argumento se remonta a Kant, quien afirmaba, pero no demostraba formalmente, que las cosas en el mundo fenoménico (mundo de la experiencia) ponían de manifiesto algunas realidades que trascendían el mundo fenoménico.

En principio, un argumento trascendental podría utilizarse como argumento crítico. En ese caso, alguien podría argumentar que algún componente de una teoría, filosofía o visión del mundo, que parece bastante plausible, en realidad requiere la existencia de algunas condiciones que son tan inverosímiles que ese componente de la teoría debería ser rechazado. O, si el componente es esencial para la teoría, debería rechazarse toda la teoría.

Dada esta forma de razonamiento, ¿cuál es la mejor manera de

representarla? Lo que también tenemos que tener en cuenta es que la apologética presuposicional añade algunas restricciones a los argumentos aceptables, debido a algunas doctrinas no formales sobre lo que es apropiado en los argumentos.

En este artículo se considerarán primero las formas de expresar una relación entre hechos, lo factual, (F) y las condiciones (C) bajo las cuales pueden ser verdaderos, formuladas de maneras que obviamente no son las deseadas. La razón es que un libro reciente mostró una gran confusión sobre el tema, con algunos autores que afirman que un argumento trascendental debe ser deductivo, o que debe adoptar la forma de buscar la explicación más favorable.[69] Por lo tanto, comenzamos con algunas formas de argumentación que obviamente serán incorrectas para el propósito. También la discusión nos sirve para explorar las relaciones lógicas entre los hechos y sus condiciones.

Utilicemos F para representar algún hecho o hechos que se consideran evidentes y C la condición o condiciones que deben darse para que F también exista. Queremos probar C a partir de F. Por lo tanto, supongamos que podemos establecer una relación según la cual si F (los hechos aceptados) entonces C (la condición bajo la cual los hechos pueden existir). El argumento sería:

1. F → C *: F implica C*
2. F *: F existe*
3. C *: Por lo tanto C existe*.

Hay dos problemas con esto. Primero, se trata de una prueba deductiva simple. Los presuposicionalistas afirman evitar este tipo de argumento para probar la existencia de Dios y proporcionar una forma diferente de prueba. El segundo problema es la naturaleza de F. Es decir, de algunos hechos o hechos que se aceptan en el argumento porque todo el mundo los cree. En otras palabras, son "nociones comunes", como las definió Fesko, por ejemplo. Los presuposicionalistas también se oponen a argumentar a partir de nociones comunes.

Se debe adoptar un enfoque completamente diferente. Si no debemos probar C a partir de F, ¿qué tal si empezamos con la relación C → F? Esto dice, en el argumento trascendental que nos interesa, que la condición de que Dios exista implica la existencia de los hechos (conocimiento, causalidad, ética o lo que sea que pensemos que existe si Dios

[69] David Haines, ed., *Sin Excusa: La Escritura, la Razón y la Apologetica Presupposicional* , Trad. Elson Y. Gutierrez (Perú: Teología Para Vivir, 2023)

existe). Pero eso no demuestra que otros, o quizás muchos otros, conjuntos de condiciones también podrían ser compatibles con F. Queremos demostrar que ~C → ~F (no-C implica no-F, que la falta de la condición implica que tampoco puede haber los hechos). En nuestro argumento, si Dios no existe no habría hechos del tipo que estamos considerando. Así que probamos otro modelo.

4. C → F *: C implica F,* o "La existencia de Dios es parte de la misma cosmovisión que la existencia de ciertos hechos".
5. ~~C *: No es el caso de que C no exista*. "La imposibilidad de lo contrario". Este es en realidad el título de uno de los libros de Bahnsen. (~~C todavía tendrá que ser probada, de alguna manera.)
6. C

Bahnsen cree que puede establecer ~~C. Más adelante consideraremos cómo. Pero esto permite la inferencia a C. Hay varias cosas que notar sobre esto. La primera es que, como lo hemos expuesto, (4) no tiene nada que ver con (5). Segundo, todavía tenemos un argumento deductivo, que va en contra de las reglas presuposicionales. El tercer problema es que la inferencia de ~~C a C es simplemente lógica estándar, y eso es un problema.

Bahnsen dice que la lógica es interna a cada cosmovisión y que se "selecciona por razones distintas a la argumentación lógica objetiva". Menciona algunas opciones, como la lógica intuicionista. No dice qué versión de lógica emplea ni cuáles son sus reglas. La implicación ~~C → C (no-no-C implica C) no es válida en la lógica intuicionista. (Podemos pensar en la objeción intuicionista de esta manera: sería establecer C mediante la negación de la gama infinita de cosas que no son C, de las que en su mayoría no sabemos nada, pero afirmamos poder inferir racionalmente. Uno pensaría que, según los principios de Van Til, la lógica intuicionista sería la opción preferible.) Por lo tanto, según los principios de Bahnsen, no hay razón para aceptar esta inferencia a menos que sea parte de la cosmovisión de alguien, una cosmovisión que puede ser o no ser C en sí misma. En ese caso particular tendríamos:

7. C → (~~C → C) *: Porque este es un principio lógico de nuestra cosmovisión C.*
8. C
9. ~~C → C *: Por lo tanto, no-no-C implica C.*
10. ~~C *: Lo cual pretendemos establecer de alguna manera.*
11. C *: Por lo tanto, C.*

(11), la conclusión, es también una premisa, (8), por lo que terminamos con un argumento deductivo y circular.

Ésta no es, pues, una buena manera de representar el argumento trascendental. Lo que se busca es una manera no deductiva de establecer C. También se trata de hacer uso de F, que son los hechos que consideramos evidentes y que sólo pueden existir sobre la base de alguna cosmovisión.

Otra alternativa es un enfoque inductivo. Consideremos el conjunto de todas las cosmovisiones, {*a, b, c, d*, ….}. Supongamos que la visión del mundo *a* es la C en nuestros argumentos hasta ahora. Luego tomamos *b, c, d* …. una por una y para cada una establecemos una de dos cosas, o bien que *b* es autocontradictoria, $b \rightarrow \sim b$, o bien que algo en los hechos F es incompatible con *b*, de modo que $F \rightarrow \sim b$. Hacemos esto para cada visión del mundo, de modo que ($c \rightarrow \sim c$ o $F \rightarrow \sim c$), ($d \rightarrow \sim d$ o $F \rightarrow \sim d$) y así sucesivamente. Llamamos a esto el paso inductivo. Eso todavía deja *a*. Aquí hay un par de opciones.

Podríamos decir que, habiendo eliminado todas las cosmovisiones excepto *a* (a la que llamamos C en nuestras formas de argumentación anteriores), eso deja a C como la única cosmovisión verdadera posible y, por lo tanto, la verdadera. O podríamos insistir en un paso más, que sería demostrar que F no implica ~*a*, y tal vez también que *a* es consistente, es decir, no contiene una contradicción. En cualquier caso, terminamos con el paso final del argumento, que es:

11. F implica {*a* o *b* o *c* o *d* o ….} *: Es decir, si existen los hechos, existe alguna cosmovisión bajo la cual son verdaderos.*
12. ~{*b* o i o *d* o ….} *: Todas las cosmovisiones excepto* a *son falsas.*
13. *a : Por lo tanto,* a *es verdadero.*

El problema es llevar a cabo el paso inductivo sobre todas las cosmovisiones. Hay dos maneras de abordar este problema. Una es mostrar que, de hecho, todas tienen algo en común que las convierte en contrarias de C. Que {*b* o *c* o *d* o ….} es ~C. Todo lo que se necesita es mostrar que este factor común es incompatible con los hechos, por lo que $\sim C \rightarrow \sim F$, pero F, por lo tanto $\sim\sim C$, por lo tanto C. Pero volvemos a nuestro problema con $\sim\sim C \rightarrow C$ y también un argumento deductivo a partir de nociones comunes. El argumento deductivo entra después de la sustitución del paso inductivo, con ~C como representante de todas las cosmovisiones distintas de C, como una deducción adicional.

Otra solución, propuesta por Bahnsen en sus conferencias popula-

res, es que todo lo que realmente necesitamos es una refutación de las cosmovisiones que se proponen seriamente en las filosofías y religiones. Se debe demostrar que estas cosmovisiones son incapaces de explicar los hechos, pero además se debe demostrar que son tramposas, ya que para explicar los hechos se basan en elementos de la cosmovisión cristiana, que no son legítimamente parte de su cosmovisión.

Pero recordemos la observación de D.Z. Phillips: "Lo que los filósofos reformados ni siquiera han empezado a demostrar es cómo los puntos de vista que niegan todo conocimiento de Dios son, *de la misma manera,* lógicamente parásitos de un criterio, en este caso, el conocimiento de Dios, que se supone que tales puntos de vista invocan". Lo que Bahnsen hace, por supuesto, es recurrir a alguna forma de análisis del motivo fundamental, pero, por mucho que lo acompañen las manos, estas demostraciones no suelen ser persuasivas.

¿Qué importancia tiene la demostración de que las cosmovisiones distintas de C son "tramposas"? Puede ser para demostrar que la refutación de alternativas relevantes a C no implica la dependencia de alguna otra cosmovisión posible que sea distinta de C y que no haya sido considerada ni refutada. O tal vez la inferencia sea al revés, es decir, que al demostrar que todas las alternativas a C son falsas, la "trampa" tiene que hacerse con referencia al contenido de C. Como sólo se están refutando las cosmovisiones "relevantes", en este segundo caso la trampa no puede entenderse como un posible apoyo teórico, sino como una dependencia realmente epistémica o psicológica de cosmovisiones conocidas.

Como esta forma inductiva del argumento trascendental implica la comparación de cosmovisiones, podemos preguntar: ¿en qué espacio lógico y con qué lógica se comparan las cosmovisiones? Bahnsen ha negado que exista una lógica externa a las cosmovisiones, y ha dicho que una lógica se selecciona "legislativamente", es decir, que no surge intrínsecamente del contexto. Podríamos suponer que Bahnsen simplemente presupondría la cosmovisión cristiana y, por lo tanto, la lógica de la cosmovisión cristiana es la que debe utilizarse. Pasando por alto el hecho de que no ha indicado cuál es esa lógica, o cómo podría incluso determinarse, podría sugerir que cualquier propuesta alternativa para una lógica surgiría de alguna otra cosmovisión, que podría eliminarse como cosmovisión mediante el mismo procedimiento que en el paso inductivo.

Lo que aquí se pasa por alto son las propias reglas de Bahnsen.

(R1) No hay hechos ni usos de la razón que estén disponibles fuera del

sistema interpretativo de compromisos o presuposiciones básicas que les apela.

(R3) El argumento debe enfrentar el sistema de pensamiento del incrédulo como una unidad contra el sistema de pensamiento del creyente como una unidad.

Sencillamente no puede haber un marco externo dentro del cual se puedan comparar las cosmovisiones, pero las cosmovisiones sólo pueden compararse dentro de un marco externo a ellas si se las compara como un todo (una unidad). Finalmente, el argumento trascendente procede comparando cosmovisiones.

La consideración del argumento trascendental demuestra una contradicción entre éste y la inconmensurabilidad de las cosmovisiones. Sin embargo, ¿no es la inconmensurabilidad de las cosmovisiones la razón por la que hay que recurrir a un argumento trascendental?

Bahnsen y el Problema de las Fuentes

A pesar de todo lo que Bahnsen dice, hay que tener en cuenta que su obra apologética consiste en conferencias populares, acomodadas a las capacidades de estudiantes principiantes de seminario o laicos, algunos artículos de revistas, y del libro principalmente citado en este capítulo que presenta su declaración más formal de su posición. Pero en el caso de este libro, nunca le dio el último retoque, ni completó una tercera sección que tratara de puntos de vista opuestos adicionales. No sabemos qué segundas intenciones, revisiones u omisiones pudo haber hecho de cara a la publicación real. Además, el libro tiene una orientación al menos semipopular.

Si el trabajo sobre el libro hubiera durado lo suficiente para que Bahnsen se encontrara con la explosión de críticas al fundacionalismo clásico por parte del grupo Epistemología Reformada (que compartía en cierta medida la tradición neocalvinista) es difícil concebir que esta obra sobreviviera en su forma actual. Bahnsen no muestra un tinte de reconocimiento del papel de la teosofía en la formación de sus conceptos clave, y esto todavía no es generalmente conocido hoy en día. No demuestra conocer a Dooyeweerd, aunque seguramente habría oído hablar de él en el Seminario de Westminster. Podemos decir que la influencia del modelo teosófico ha disminuido con respecto a lo que se encuentra en Van Til.

Teorías de la Creencia

Comparación de Cosmovisiones

Algunos sistemas de creencias contienen explicaciones que pretenden demostrar que los creyentes de sistemas rivales no sólo están equivocados, sino que no pueden conocer la verdad. Estas explicaciones cuentan cómo los sistemas noéticos de estos creyentes rivales están controlados o corrompidos de tal manera que les impiden llegar a un conocimiento real de ciertos temas generales. Estos sistemas de creencias pueden ser ideologías (marxismo, teoría de woke), pseudociencias (freudismo, conductismo) o religiones (gnosticismo, cierta teología reformada). La distinción entre ideologías, pseudociencia y religión es sólo aproximada; el marxismo se considera a sí mismo socialismo científico, y se han escrito muchos libros analizándolo como religión.

Freud, por ejemplo, explicaba la religión como el cumplimiento de deseos fantasiosos, pero en el contexto de su teoría de las poderosas pulsiones inconscientes, que moldeaban todo el pensamiento y el comportamiento.

> Éstas, que se dan como enseñanzas, no son precipitados de la experiencia ni resultados finales del pensamiento: son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, fuertes y urgentes de la humanidad. El secreto de su fuerza reside en la fuerza de esos deseos. Como ya sabemos, la aterradora impresión de desamparo en la infancia despertó la necesidad de protección –de protección a través del amor– que proporcionaba el padre; y el reconocimiento de que ese desamparo dura toda la vida hizo necesario aferrarse a la existencia de un padre, pero esta vez más poderoso. Así, el gobierno benevolente de una Providencia divina alivia nuestro miedo a los peligros de la vida;

> el establecimiento de un orden moral mundial garantiza el cumplimiento de las exigencias de la justicia, que tan a menudo han quedado incumplidas en la civilización humana; y la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura proporciona el marco local y temporal en el que tendrán lugar estos deseos cumplidos.[1]

Para Frued, la psique era un poderoso motor para satisfacer, o al menos paliar, deseos humanos profundamente arraigados que surgían de impulsos innatos o de experiencias de la primera infancia, a menudo experiencias intrínsecas al ciclo vital humano. Así pues, su explicación de la religión como cumplimiento de deseos no era exclusiva de la religión. De hecho, la comparó con otras neurosis infantiles. El freudismo es un ejemplo de teoría holística o global del delirio potencial. Detrás de cualquier creencia podrían esconderse diferentes motivos insospechados. Sin embargo, esto no era cierto para todas las creencias. Por ejemplo no era cierto, supuestamente, de las propias teorías de Freud. Incluso en sueños a veces un puro es sólo un puro. Pero esto no era especialmente cierto, supuestamente, en el caso de las propias teorías de Freud. El si decía de sus críticos que era por sus neurosis que no lo creían.

El conductismo, por otra parte, ofrece el condicionamiento operante como explicación de toda conducta. Las creencias son el resultado de respuestas condicionadas, lo que no impide que sean verdaderas en algunos casos, pero no están conectadas con los hechos de la forma en que algunas teorías del conocimiento considerarían conocimiento. En teoría, si se sigue una idea sólida sobre el mundo, es más probable que ésta conduzca al éxito, es decir, a una recompensa. Por lo tanto, las creencias verdaderas se recompensan y acumulan. Sin embargo, los experimentos demostraron que cuando se distribuyen recompensas aleatorias, por ejemplo, a las palomas, los sujetos tienden a repetir la conducta que estaban realizando cuando recibieron la recompensa. Cuanto más se repite una conducta determinada, más probable es que se repita cuando llegue la siguiente recompensa aleatoria, lo que refuerza la conducta. Si extrapolamos esto a las personas, alguien podría tener una práctica, como pedirle a un dios cuando hay algo que el sujeto realmente quiere. Si se trata de una práctica regular, se ocurrirá en aquellos momentos en que el sujeto realmente obtenga lo que realmente quiere, lo que refuerza la creencia. De esta manera el conductismo explica los sistemas de creencias, como las religiones. No se basan en la verdad, sino en la disposición

[1] Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, (Leipzig and Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927).

a relacionar la conducta con la recepción de una gratificación aleatoria. Por lo tanto, la respuesta condicionada construye patrones tanto de creencias verdaderas como de creencias falsas, pero en cualquier caso es la explicación de todas las creencias.

La teoría de Marx sobre el engaño es diferente: "El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen religión, una conciencia mundial pervertida porque son un mundo pervertido".[2] Esto es corrupción de la cosmovisión, y es global hasta donde se extienden las creencias de la cosmovisión, pero Marx no afirma que afecte a creencias tan ordinarias como "el gato está en la estera". Plantinga compara las dos explicaciones de esta manera:

> La idea de Marx, fundamentalmente, es que la creencia religiosa es producida por el mal funcionamiento de las facultades cognitivas – mal funcionamiento en respuesta al mal funcionamiento social y político. Freud, por otro lado, piensa que la creencia teísta es una ilusión en su sentido especial de mecanismo cognitivo que tiene como objetivo, no la verdad, sino el bienestar psicológico. Pero las ilusiones tienen sus funciones; pueden servir a fines importantes (como el fin al que Freud piensa que sirve la creencia religiosa). Cuando nuestras facultades cognitivas producen ilusiones, por lo tanto, no están necesariamente funcionando mal. Así, Marx piensa que la creencia teísta es el producto de un mal funcionamiento de las facultades cognitivas, mientras que Freud piensa que es el producto de procesos cognitivos no dirigidos a la verdad.[3]

Otra cosa a tener en cuenta es que para Marx la fuente de la corrupción es externa. El hombre es un objeto pasivo que es moldeado por circunstancias externas. Para Freud la naturaleza humana crea sus propios complejos, aunque lo haga en circunstancias particulares.

Lo que estas teorías de la creencia engañosa tienen en común es que existe un ámbito de excepción, asociado con el ideal de la ciencia, en el que el científico, que de alguna manera está exento de la contaminación del engaño, ofrece una teoría objetiva y libre de engaños que explica el proceso de producción de la creencia.

Teoría woke no hace esta afirmación, pero tampoco está interesada

[2] Karl Marx and Frederick Engels, F. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right,* (1844) en R. Niebuhr (ed.) *On Religion*, Chicago, IL: Scholars Press, 1964.

[3] Alvin Plantinga, "Religion and epistemology, 5. Freud and Marx", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (versión 1).

en examinar el problema de forma crítica. En *Cynical Theories* (Teorías cínicas) Helen Pluckrose y James Lindsay describen la situación de esta manera:

> Tras décadas de ser tratadas como conocimientos en sectores académicos y activistas, los principios, temas y afirmaciones de la Teoría se convirtieron en *conocimientos-conocidas* –ideas que se dan por sentadas como afirmaciones verdaderas sobre el mundo que la gente "simplemente sabe" que son ciertas. El resultado es que la creencia de que la sociedad está estructurada por sistemas de poder y privilegio específicos pero en gran medida invisibles, basados en la identidad, que construyen el conocimiento a través de formas de hablar sobre las cosas, es considerada ahora por los académicos y activistas de la justicia social como una afirmación objetivamente cierta sobre los principios organizativos de la sociedad.[4]

La teoría woke surgió de tipos de posmodernismo francés que veían todo encerrado en el lenguaje sin ninguna referencia fuera del lenguaje, sino solo conexiones con otras estructuras lingüísticas. Lo excepcional de la teoría woke es el enfoque que adopta al respecto. Estos teóricos no intentan eximirse a sí mismos ni probar su teoría sobre bases objetivas, al estilo de Pluckrose y Lindsay. En cambio, intentan imponer la teoría a todos como condición para participar en una gama cada vez mayor de instituciones y acuerdos económicos. Casi todas las universidades, por ejemplo, han agregado cursos de ideología al plan de estudios y obligan a los estudiantes a adoptar la perspectiva woke como condición para progresar en la institución. La teoría woke, siguiendo los antecedentes del posmodernismo y la crítica de la deconstrucción, ve las cosas básicamente como una cuestión de uso del poder, y así es como se proponen funcionar.

En segundo lugar, crean explicaciones generalizadas de todo en términos de su teoría y denuncian a quienes muestran cierto rechazo a estas explicaciones como racistas malvados, fascistas, etc. Estas prácticas de los activistas woke muestran su enfoque de la creencia. No se adquiere mediante argumentos o pruebas, sino por internalización a través de la participación forzada y la eliminación (cancelación) de todo y todos los que no forman parte del consenso progresista. A los progresistas no les preocupa que la justificación de las opiniones sea solo interna, es decir,

[4] Helen Pluckrose y James Lindsay, *Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender, and Identity—and Why This Harms Everybody* (Durham, North Carolina: Pitchstone Publishing, 2020)

que se base en el apoyo mutuo de sus diversas creencias. Tampoco aceptan el ideal de la ciencia como proveedor de un conocimiento especial exento de engaños. Para ellos, lo importante es hacer que su creencia sea universal mediante el uso del poder puro y duro.

A diferencia del problema que evidencia el presuposicionalismo de Bahnsen, cuyo intento de justificación trascendental es incompatible con su inconmensurabilidad, la teoría progresista no intenta ese tipo de justificación, sino que se apoya en el poder. Hoy en día hay una gran cantidad de parásitos que infestan las instituciones y empresas públicas y privadas, cuya ocupación es elaborar las implicaciones de la teoría progresista en todas las áreas e intentar imponer esas conclusiones a todos los demás. La producción de cosmovisiones se ha convertido en un sector económico importante. El objetivo es hacerla ineludible.

El gnosticismo es una antigua creencia que sostiene que el mundo material es una prisión para la mente. La salvación viene en forma de conocimiento, es decir, que la persona es una pequeña parte de la divinidad que emanó de un Ser distante y que ha quedado atrapada en el mundo material creado por un espíritu maligno precisamente para ese propósito. Este conocimiento permite a la chispa divina atrapada deshacerse de todo lo que pertenece al mundo material y regresar a la fuente divina. Pero no basta con tener esa información. Se requiere un tipo especial de conocimiento que no está al alcance de todos. La mayoría de las personas no tienen el potencial espiritual para alcanzar esta forma de conocimiento. Probablemente el gnosticismo no era posible como religión hasta que apareció el cristianismo con su doctrina de un renacimiento transformador que es a la vez iluminador y capacitador. Al adaptar este elemento a diversas nociones de religiones maniqueas, platónicas y mistéricas, se creó la religión gnóstica. Sin ese conocimiento salvador, toda la conciencia está atrapada en un mundo de engaño.

El cristianismo también tiene una doctrina según la cual la humanidad en general está espiritualmente muerta y, de alguna manera, es incapaz de creer verdaderamente y de responder adecuadamente a la verdad. Sin embargo, no coincidía con la doctrina gnóstica del engaño total. La naturaleza de la deformación del carácter humano y cómo afecta la posibilidad de creer, y también cómo se relacionan estas con la deformación del mundo en general, es un tema teológico que divide varias corrientes del cristianismo. Parte del nudo que implican las diferencias teológicas es cómo se relaciona el conocimiento con la creencia.

En la actualidad, los cristianos han adoptado la hermenéutica de la

sospecha basándose en la afirmación de que el análisis puede servir a los fines cristianos. Por ejemplo, Merold Westphal la ha apoyado, y Roman Soloviy analiza el uso que hace de los autores y argumentos ateos.

> Westphal está convencido de que la evaluación de la religión por parte de los ateos modernos se nutre de los recursos de crítica que provienen de las mismas tradiciones que critican. Por esa razón, traza constantemente un paralelo entre la crítica atea y los ataques a la hipocresía que hicieron los profetas del Antiguo Testamento, Cristo y los apóstoles, de modo que "el alma creyente debería tomarlos muy en serio y no apresurarse demasiado en refutarlos". Dirigen la sospecha no hacia la verdad proposicional de las afirmaciones religiosas, sino que examinan los logros prácticos de las comunidades que sostienen creencias religiosas particulares. Buscan explorar los motivos ocultos detrás de las creencias, para desenmascarar los deseos egocéntricos que sirven esas creencias.
>
> Los pensadores cristianos deberían centrar su respuesta a los "maestros de la sospecha" no en la naturaleza categórica y agresiva de su ateísmo, sino más bien en su fundamento en la sospecha. En otras palabras, nuestra respuesta al ateísmo de la sospecha debería ser completamente diferente de nuestra respuesta al ateísmo evidencial. Mientras que la postura cristiana ante el ateísmo evidencial debería consistir en la refutación, la respuesta adecuada al "ateísmo de la sospecha" debería reconocer su crítica a la religión cristiana. La mejor manera de aceptar las severas diatribas críticas de los "maestros de la sospecha" es reconocer el paralelismo entre su crítica y la crítica bíblica de la religión falsa (por ejemplo, la crítica de Jesús a los fariseos o la crítica de Pablo a las obras de justicia). También deberíamos mencionar la crítica profética del Antiguo Testamento a todas las formas de religión instrumental que intentan hacer del poder sagrado un medio o instrumento únicamente para lograr propósitos humanos.[5]

Notoriamente, este tipo de adopciones de la perspectiva de los ateos acaban convirtiéndose también en la perspectiva de la izquierda. Los criterios para determinar qué son los deseos egocéntricos y qué es la construcción del reino vienen junto con la crítica. Así, por ejemplo, "el

[5] Roman Soloviy, "Merold Westphal's Appropriation of 'Hermeneutics of Suspicion': Freud, Marx and Nietzsche" Sec. 1.2 academia.edu) Cita Merold Westphal, "Taking Suspicion Seriously: The Religious Uses of Modern Atheism," *Readings in the Philosophy of Religion*. ed. Kelly James Clark, Peterborough, Ontario, 2nd ed., 2008, 251, 279, 237.

ateísmo de Marx es esencialmente humanista. Afirma la autonomía del ser humano y rechaza todo intento de privar al ser humano de su poder creativo".[6] "Westphal considera a Nietzsche como profundamente comprometido con la honestidad y la integridad intelectual. Cree que los cristianos deberían emular esta virtud".

Ahora tenemos un evangelicanismo woke que se ha extendido más allá de su hogar académico habitual en las universidades "cristianas" hacia los púlpitos populares y los materiales de estudio bíblico. Más allá de la razón habitual de su atractivo para los intelectuales, explicada en *Propagandas* de Jacques Ellul (muestra por qué necesitan y desean la propaganda), está la comodidad de encajar con los demás intelectuales, el establishment institucional y, sobre todo, tener acceso al dinero.[7] En ninguna parte se muestra más el interés propio que en la crítica del "interés propio".[8]

Pero ¿se debe esta adopción de los valores de las cosmovisiones ateas, junto con sus críticas, a que conllevan afirmaciones sobre el mundo y criterios de autenticación que están intrínsecamente relacionados, o se debe a la pereza, la venalidad y la cobardía? Soloviy tiene una especie de teoría del reemplazo. Los cristianos no proclamaron su propio mensaje con la suficiente fuerza, lo que permitió que estas visiones tuvieran un papel. Esto había implicado tanto un compromiso ético como la aceptación del racionalismo de la Ilustración.

El nombre que generalmente se ha adoptado para estas teorías críticas es, siguiendo a Paul Ricoeur, la hermenéutica de la sospecha. La crítica que formulan es que las creencias dentro del área en cuestión se caracterizan por un encubrimiento motivado. La "hermenéutica" ha sido descrita de manera lúcida por Joel Whitebook.

> Sostiene que muchos de los contenidos más importantes del woke individual y colectiva son fachadas distorsionadas que ocultan verda-

[6] Soloviy, Sec. 2.2. Soloviy parece estar resumiendo la opinión de Westphal, no dando la suya propia.

[7] Jacques Ellul, *Propagandas: La creación de las actitudes en las personas* (https://seryactuar.files.wordpress.com/2019/07/libro-propagandas-jacques-ellul.pdf.

[8] Una publicación reciente documenta de dónde proviene este dinero y quién lo recibe. Megan Basham, *Shepherds for Sale: How Evangelical Leaders Traded the Truth for a Leftist Agenda* (Nueva York: Broadside Books, 2024). Jon Harris, *Christianity and Social Justice: Religions in Conflict* (Ann Arbor: Reformation Zion Publishing, 2021), ofrece una descripción de las teorías progresistas evangélicas, incluidas las afirmaciones de inconmensurabilidad, así como una explicación de en qué se diferencian del cristianismo.

> des profundas, subyacentes y potencialmente emancipadoras, ya sean económicas, como en el caso de Marx; psicosexuales, como en el de Freud; o ético-estéticas, como en el de Nietzsche. Como el encubrimiento, que está motivado por el intento del poder de mantener su posición interesada, es sistemático y se refuerza a sí mismo, es astuto y difícil de desenmascarar. Por lo tanto, el practicante de la sospecha necesita una teoría privilegiada que se sitúe fuera de la refriega ideológica y que esté a la altura de la tarea, es decir, una teoría que sea lo suficientemente astuta como para aprehender y exponer el encubrimiento, emancipando así la verdad profundamente reprimida. Queda decir que los tres maestros de la sospecha creían poseer esa teoría: la crítica de la economía política en el caso de Marx, la psicosexualidad en el de Freud y la voluntad al poder en el de Nietzsche. De hecho, los dos primeros creían poseer una teoría que era estrictamente científica. Es importante subrayar que la hermenéutica de la sospecha no es escepticismo, sino que critica una forma determinada de conciencia para alcanzar una forma más plena de conciencia.[9]

Pero, como dice Whitebook, alrededor de 1980 este tipo de análisis pasó de moda. Esto puede resultar una gran sorpresa para quienes ven una gran similitud entre esas teorías críticas y la teoría progresista que ahora es dominante en todas partes. De hecho, las afirmaciones progresistas hacen uso de las viejas teorías críticas, especialmente la de Marx. El problema está en la "teoría privilegiada que se sitúa fuera de la refriega ideológica". En 1980 se había instalado una sospecha más profunda, que no permitía ese tipo de privilegio a ninguna teoría. Como consecuencia, podemos ver dos niveles en la teoría progresista. Hay una especie de progresismo vulgar que afirma "saber realmente" lo que está pasando y que sigue la vieja senda de acusar a los demás de engaño egoísta. Sin embargo, los defensores más sofisticados no reivindican un privilegio epistemológico, sino que simplemente dicen que es una cuestión de poder. Esto les resulta conveniente, ya que ahora ellos tienen el poder en las instituciones.

El paso de una base epistemológica a una base de poder resuelve, o podríamos decir que deja de lado, un problema básico. Una vez más, dice Whitebook,

> La hermenéutica de la sospecha ha sido durante años el modelo central de la crítica y, una vez desacreditada, surgió la pregunta de qué

[9] Joel Whitebook, "The Hermeneutics of Suspicion Reconsidered" (academia.edu)

> modelo de crítica podría reemplazarla. Esta es la pregunta que los posmodernistas –especialmente Foucault– han estado dando vueltas durante años, sin poder responderla. El problema es, en pocas palabras, que la noción misma de crítica requiere un punto de vista privilegiado –como quiera que se la conciba– desde el cual pueda hacerse. Y el fuerte relativismo paradigmático de los posmodernistas los ha privado de ese punto de vista y, por lo tanto, de la posibilidad de la crítica.

Lo que siguió a la hermenéutica de la sospecha fue el posmodernismo y el "giro lingüístico", en el que la gente empezó a hablar de todo como "texto", lo que significa que nunca se podía ir más allá de la representación a lo representado. Esto significaba que, cualquier cosa que alguien más tuviera que decir, era "texto" sujeto a tu propia apropiación, y por lo tanto, como reinterpretador, tenías poder sobre todas las palabras de tus predecesores. Esto permitió a los profesores inflar enormemente su sentido de importancia. Esto condujo directamente a la comprensión de que lo que contaba era el poder de componer el texto e interpretarlo, por lo que rápidamente se percibió que el resultado final era el poder. Este era el poder de hablar y callar a todos los demás.

Se puede hacer un análisis más claro de estas teorías considerándolas como explicaciones, más que como interpretaciones (es decir, hermenéuticas). En *Reframing the Masters of Suspicion*, de Andrew Dole, se puede encontrar un análisis detallado de cómo funcionaron las principales (utilizadas por Ricoeur). Dole añade algunas consideraciones adicionales, como los "dispositivos cognitivos" y el "aislamiento epistémico" para explicar su atractivo y su poder de permanencia.

Aquí simplemente enumero las afirmaciones clave que son útiles para el análisis de las teorías del conocimiento privilegiado y que también indican la dirección del desarrollo.[10]

1. Las teorías que pretenden dar una explicación objetiva del mundo en realidad se basan en premisas ocultas, diferentes de las que afirman.

2. El grado de extensión de las explicaciones de las teorías y, por tanto, el grado de distorsión del mundo variará según el tipo de explicación del que trate la teoría.

3. La razón por la que se da un relato falso y sus premisas falsas es

[10] Andrew Dole, *Reframing the Masters of Suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud* (London: Bloomsbury Academic, 2019)

una motivación para tergiversar el mundo en nombre de algún propósito especial.

4. Existe una teoría privilegiada que está exenta de (1), (2) y (3) que da la verdad real.

5. Las teorías son áreas cerradas de significado, o inconmensurables, de modo que no hay ningún punto de vista fuera de ellas desde el cual juzgar entre ellas, por lo que (4) es falsa. La idea de una prueba trascendental no tiene sentido.

Whitebook describe esta etapa como "una orgía de holismo. Ya sea que se las concibiera como paradigmas, *epistemés*, juegos de lenguaje, esquemas conceptuales o lo que sea, las teorías coherentistas y holísticas de la verdad –y el marco de relativismo que las acompaña– se convirtieron en la norma en una amplia franja del panorama filosófico".[11]

A medida que la crítica de las teorías ha ido pasando por esa evolución, ahora podemos mirar atrás a las teorías de la cosmovisión neocalvinista y presuposicional y ver cómo se comparan con las características de la teoría crítica y poscrítica. Empezaré con la teosofía asociada al neocalvinismo. Para el teósofo, hay dos tipos de conocimiento: un conocimiento intuitivo unificado supratemporal y un conocimiento racional temporal pero fragmentado. Comenzar con el segundo tipo siempre conducía al engaño, pero a un tipo de engaño de cosmovisión. La teoría no afirma que la experiencia inmediata, es decir, ingenua o concreta, esté distorsionada, pero sí significa que ignorar la teoría significa perderse el primer tipo de conocimiento. Abraham Kuyper creía en una espiritualidad mística que crea un conocimiento especial, descrito, por ejemplo, en su libro *Estar cerca de Dios*. Se trataba de una acción recíproca tanto de Dios como del hombre.

> Porque cuando se trata de un encuentro con Dios, la acción procede de ambas partes. Dios viene a él, y él viene a Dios. Primero desde lejos, luego cada vez más cerca, hasta que toda distancia desaparece....[12]

Friesen señala que "Kuyper se refiere aquí a 'este secreto' como algo en lo que hay que entrar… Para aquellos que no han entrado, la experiencia sigue siendo secreta. No es que alguien más les esté ocultando la información, sino que no han elegido 'probar y ver'". Kuyper asocia

[11] Whitebook, "Hermeneutics", sec. IV.

[12] Abraham Kuyper, *To Be Near Unto God*, tr. John H. De Vries, (Grand Rapids: Baker Book House, 1979) *Nabij God te Zijn* (Kampen: Kok, 1908).

además este tipo de conocimiento con las regiones supratemporales.[13] Alcanzar este conocimiento es diferente de convertirse en cristiano; es un paso más y sigue siendo incomprensible para aquellos que no lo han alcanzado. Sin embargo, la falta de este conocimiento no dió para Kuyper una explicación errónea del conocimiento en general.

Dooyeweerd desarrolla aún más la distinción en el conocimiento. Hay un centro supratemporal del yo que es la presuposición para el conocimiento temporal. Esta presuposición no es un cuerpo de creencias básicas, como para Bahnsen, porque como supratemporal solo puede conocerse de una manera intuitiva unitaria. Esta raíz supratemporal (para Dooyeweed sinónimo de religiosa) da lugar a una amplia gama de experiencias temporales. El pensamiento racional tiene lugar en lo temporal. El pensamiento racional, cuando se convierte en el punto de partida, da lugar al engaño, y Dooyeweerd lo explica de dos maneras. En primer lugar, descuida la raíz supratemporal del conocimiento y, en segundo lugar, implica un motivo fundamental apóstata en la cosmovisión.

En realidad, se trata de dos explicaciones diferentes y no resulta evidente que Dooyeweerd las haya relacionado intrínsecamente. El motivo fundamental falso es hacer de algún aspecto de la experiencia temporal fragmentada el punto de partida de la explicación dentro del pensamiento teórico, y esto hace que ese aspecto sea el último, lo que da lugar a antinomias a partir de una explicación distorsionada.

De modo que la teoría teosófica concuerda con el nivel (1) en el sentido de que un punto de partida erróneo desbarata toda la teoría y ofrece una imagen distorsionada del mundo. También se podría señalar la idea de un enraizamiento supratemporal erróneo como una explicación de un engaño motivado, pero esto no ocupa un lugar destacado como en el caso de la hermenéutica de la sospecha, ni tampoco explica la modalidad periférica particular que se elige erróneamente como punto de partida.

También hay un problema con la naturaleza del conocimiento de lo trascendente. El conocimiento teórico se limita a lo temporal, por lo que hay una limitación en lo que se puede hacer para criticar o establecer una cosmovisión. Pero Dooyeweerd permitió e incluso exigió un punto de partida de análisis en la experiencia temporal. Por lo tanto, esta teoría no

[13] J. Glenn Friesen, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021) pág. 92.

cae dentro del modelo crítico que estamos considerando, aunque proporciona materiales que se pueden tomar y utilizar dentro de dicho modelo crítico.

Con Cornelius Van Til la estructura de la teoría cambia fundamentalmente debido a la idea de la presuposición. Para Dooyeweerd la presuposición era la función del yo supratemporal como origen de la experiencia, que es algo que todos tenemos. Para Van Til, la presuposición eran ciertas creencias trascendentales (aunque no se las concibiera de esa manera de manera consistente) que proporcionaban una clave teórica (aunque también se negaba la posibilidad de inferencia teórica) para una cosmovisión.

Los partidarios de diferentes visiones del mundo tenían diferentes presuposiciones. Estas no fueron elegidas de buena fe, sino que representaban un esfuerzo por suprimir la verdad. El tipo de teoría de Van Til satisface las condiciones (1) y (3). Con respecto a (2), pensó que la aplicación de la presuposición era completamente integral.

Van Til también reivindicó una posición privilegiada para su teoría. Esto se relacionaba con su continuo compromiso con el fundacionalismo, en el que la presuposición servía como fundamento, aunque no como fundamento clásico. Aquí hay problemas debido al rechazo de Van Til a la deducción y a la razón abstracta que partían de la presuposición. Complementó la presuposición con la revelación bíblica, pero aplicó las mismas restricciones al empleo teórico de las proposiciones de la Escritura. Así pues, la teoría de Van Til satisface la condición (4) de ser una teoría privilegiada, pero de una manera muy equívoca que hace difícil o imposible aprovechar el privilegio de la teoría. Se tuvieron que emplear métodos indirectos. Sin embargo, como estos métodos son posibles, (5) no se aplica, oficialmente, a la teoría.

Así pues, la teoría de Van Til, en general, se ajusta al modelo hermenéutico de la sospecha.

En el caso de Bahnsen, las cosas son algo diferentes. Él quería reforzar y aclarar aspectos de la teoría de Van Til. Dejó en segundo plano ciertas partes que eran problemáticas pero no se podían solucionar, como la afirmación de que no se puede razonar de manera deductiva o abstracta a partir de las Escrituras.

El primer desafío fue sustentar las características (1) y (3). El no creyente se apoyaba en una cosmovisión defectuosa que le impedía llegar a conocer la verdad. Pero, al mismo tiempo, el no creyente actuaba en contra del conocimiento, es decir, de manera engañosa. Bahnsen pro-

puso su teoría del doble conocimiento para establecer esto. Como la teoría del conocimiento de Bahnsen depende de presuposiciones, esto requiere una teoría de presuposiciones dobles. Un conjunto proporciona los supuestos falsos que son incapaces de sustentar una visión verdadera. Las otras presuposiciones proporcionan el conocimiento contra el cual actúa el no creyente, lo que hace que su teoría sea engañosa. El problema de la teoría de Bahnsen es que las condiciones que proporcionaron el conocimiento son también las condiciones que hicieron que una teoría fuera una teoría privilegiada (4). Esta era la condición que se pretendía que tuviera la teoría de Bahnsen, pero, debido a su formulación de las condiciones del conocimiento, el no creyente terminó siendo incapaz de llegar a la verdad pero también en la posición privilegiada de (4) de estar exento del tipo de fracaso y engaño que caracterizan (1) y (3). La explicación de Bahnsen de (3) era subversiva tanto de (1) como de (3). Con respecto a (2), se suponía que la teoría de Bahnsen abarcaba completamente el conocimiento.

Aunque el cristianismo apostólico y ahora el cristianismo reformado sostienen la incapacidad del hombre para creer la verdad sin la intervención de Dios, el presuposicionalismo del tipo que nos ocupa sostiene que el no cristiano conoce la verdad, que cuando el cristiano le dice que está equivocado está dando testimonio de lo que ya sabe. El no creyente está dando una versión falsa de lo que cree. D. Z. Phillips no puede ver el sentido de esto, ni por qué debería formar parte del juicio cristiano sobre la condición del no cristiano.

> Lo que se apela, a saber, lo que Dios exige de un hombre, no se evalúa por nada más último que él mismo. Los filósofos reformados deberían estar felices de estar de acuerdo con esto porque quieren dar a la creencia en Dios un papel fundacional y negar que la soberanía de Dios responda a algo más último que ella misma. Es extraño, por tanto, que no puedan ver que mientras lo que se haga sea contrario a la voluntad de Dios, eso es suficiente *en sí mismo* para convertirlo en objeto del juicio cristiano. En la medida en que el cristianismo se sitúa en relación de juicio con otras perspectivas, no necesita pensar en ellas, como podrían Marx o Feud, como ideologías o racionalizaciones. Cuando el marxismo o el freudismo tratan las perspectivas de esta manera, tienen que decir, tarde o temprano, que los participantes en estas perspectivas no pueden estar diciendo o haciendo lo que creen que están haciendo. El juicio cristiano no conlleva tales impli-

> caciones.... Los cristianos... pueden aceptar como exacto lo que las perspectivas que juzgan dicen y quieren vivir. Por *eso* las juzgan.[14]

Además, Bahnsen quería establecer parte de (5), que las teorías deben adoptarse holísticamente y son inconmensurables. Rechazó lo que consideraba racionalismo, incluida la epistemología fundacionalista clásica. Pero adoptó como punto de partida la definición y el análisis del conocimiento que encontró en la filosofía analítica, que utilizaba la idea platónica del conocimiento como creencia verdadera justificada. En su uso de esto incorporó el presuposicionalismo, entendido como una especie de fundacionalismo. Además, en apoyo de (5), Bahnsen dijo que la lógica era interna a una cosmovisión y también arbitraria. Pero la inconmensurabilidad de Bahnsen era incompatible con su argumento trascendental a favor de (4), el estatus privilegiado de su teoría.

Fesko, como crítico de Van Til y Bahnsen, rechaza su tipo de fundacionalismo. Sostiene que existen nociones comunes, a las que se llega fuera de ese método para el conocimiento especial. También sostiene que existe una conexión entre esas nociones comunes y las verdades teológicas. No le gusta hablar de verdades de cosmovisión debido al holismo epistémico que asocia con el término. Pero Fesko simplemente vuelve a la filosofía acrítica sobre la que se construyó la teología escolástica reformada. Esta parece ser la tendencia típica entre los presbiterianos que rechazan el presuposicionalismo.

Adquisición de Cosmovisiones

En el capítulo anterior se argumentó que la mayoría de las creencias no se adquieren ni se mantienen de la manera en que el fundacionalismo presuposicional afirma que la son todas las creencias. Es decir, una gran cantidad de creencias son involuntarias y, si bien no se producen sobre la base de una justificación, tampoco están sujetas a los desmentidos de la hermenéutica de la sospecha.

¿Hay alguna otra forma de explicar las creencias de la cosmovisión de modo que haya un área en la que sean la descripción correcta de la creencia? Sería necesaria una distinción entre las creencias de la cosmovisión y las creencias de la imagen del mundo de la explicación de D.Z. Phillips. Phillips no respalda tal distinción. Incluye la religión en la imagen del mundo. Sin embargo, parece haber una distinción. Uno no se

[14] D. Z., *Phillips, Faith After Foundationalism: Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger—Critiques and Alternatives* (Boulder, Col.: Westview Press, 1988) págs. 199, 120.

convierte a la creencia de que hay sillas o a la creencia de que hay árboles, o a la función del carnicero y el panadero en la comunidad. Sin embargo, es posible convertirse al marxismo o al cristianismo. Es igualmente cierto que uno puede crecer con estas creencias en lugar de tenerlas por conversión. Finalmente, es posible convertirse y alejarse de ellas, pero no es posible convertirse y alejarse de la creencia de que hay árboles.

Sin embargo, la conversión parece implicar una complejidad que va más allá de la adopción o el abandono de creencias. Anthony Flew, famoso por su rechazo altamente intelectual del teísmo, acabó adoptando la idea de la existencia de un dios del tipo del diseñador cósmico. Se identificó con el deísmo, pero no adoptó el complejo de ideas que pertenecen a una religión como el cristianismo o el islam. En consecuencia, se suele decir que "cambió de posición", no que se convirtió a nada. Flew sin duda conocía la diferencia, ya que era hijo de un ministro y teólogo metodista, y él mismo había abandonado el cristianismo. Parece que en realidad es más fácil convertirse de una ideología o religión a otra que desde una posición de indiferencia. Los nazis parecen haberse convertido muy fácilmente al comunismo con la derrota de Alemania y el cambio de sus circunstancias. Tal vez esto se deba a que quienes se adhieren a esa ideología o religión han llegado a depender de las fuertes conexiones que establece entre las creencias que la componen. Tal vez la conexión sea un consuelo moral de que sus acciones están conectadas con la forma en que las cosas realmente son fundamentalmente.

Actualmente, se ha puesto de moda publicar libros sobre la desconexión del cristianismo, con o sin conversión a algo concreto. La idea básica es que parece ser un proceso complicado deshacerse de muchas creencias interconectadas, pero lo más común es que la gente simplemente se aleje del cristianismo, primero abandonando las prácticas religiosas y luego volviéndose indiferente a las ideas en sí.

La razón de ello es que, aunque las cosmovisiones y los cuadros del mundo no sean lo mismo, están relacionadas. Mary Eberstadt, basándose en una amplia investigación, sostiene que la pérdida de la vida familiar tradicional condujo al declive de la fe religiosa en Occidente, no al revés. Es un patrón de vida, el mismo patrón que produce una imagen del mundo que determina una perspectiva mental que es hospitalaria para la fe religiosa o no.[15]

Todo esto sugiere que la cosmovisión no es un concepto exacto.

[15] Mary Eberstadt, *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization* (Templeton Press, 2014).

Tampoco deberíamos esperar una teoría exacta de la formación de cosmovisiones. Al vincular la idea de cosmovisión directamente a su modelo de conocimiento justificado, el fundacionalismo presuposicional ha creado para sí mismo la necesidad de una teoría precisa de lo que es una cosmovisión. El concepto de cosmovisión no puede soportar la demanda de un tratamiento tan preciso.

En este caso, no podemos afirmar que el problema surgió del trasfondo teosófico de este término. En teosofía, una cosmovisión, al menos para Baader, no era un conjunto de creencias básicas sobre el mundo, sino una perspectiva o condición desde la cual el conocedor ve el mundo. Pero en el caso de la cosmovisión hay otro trasfondo en la filosofía continental que es descriptivo del mundo, y la fuente inmediata de Kuyper para el concepto parece ser James Orr, aunque Kuyper conocía el uso teosófico del término. La teoría de la cosmovisión teosófica no es el trasfondo de la idea de cosmovisión en el presuposicionalismo, sino que es el concepto de motivo fundamental de Dooyeweerd el que genera lo que el presuposicionalismo llama cosmovisión.

Uno se siente tentado a decir que la diferencia entre la mayoría de las creencias cotidianas y las creencias de las cosmovisiones es que estas últimas son explicaciones, tal vez sólo explicaciones dentro de un ámbito restringido. Puede que esto sea así a veces, pero muchas personas no parecen estar en condiciones de confiar en tales explicaciones. Incluso cuando tienen mitos e historias, estos no necesitan conectarse con el mundo de una manera explicativa.

Este hecho nos da una pista sobre cómo entender el lugar que ocupan las cosmovisiones en el pensamiento de las personas. Algunas personas siguen siendo fundacionalistas y pueden creer que sus creencias están sistemáticamente relacionadas y descansan sobre fundamentos. Para ellas, la epistemología, incluida la justificación de las creencias, será muy importante. Otras, como las que se basan en la teoría progresista, pueden sentir solo desprecio por los fundamentos y la justificación. Esas diferencias en las ideas sobre la estructura de sus creencias afectarán la forma en que las personas identifican, desarrollan y defienden sus creencias más importantes. Deberíamos estar preparados para ver casos en los que los fundamentos de una cosmovisión parecen ser la base funcional real de un sistema de creencias, porque eso es lo que las personas están tratando de lograr. Sin embargo, en realidad, este sistema solo funcionará para un subconjunto de sus creencias. Es necesario distinguir entre una presuposición de una cosmovisión y un supuesto dentro de

una cosmovisión, o incluso algo que es parte integral de una cosmovisión pero que funciona de tal manera que es engañoso llamarlo un supuesto.

Por ejemplo, las personas adoptan a menudo las actitudes de las personas influyentes que las rodean, personas a las que no quieren que se las considere opuestas. Están dispuestas a considerar sus actitudes, que tal vez no sean capaces de articular, como sus creencias y valores morales. Pueden repetir expresiones particulares de aprobación o condena sin ser capaces de expresar los principios morales generales que suponen que están representados en esos juicios. Esas actitudes pueden impregnar una comunidad sin ninguna formulación en forma de reglas que puedan examinarse críticamente.

La concentración de la filosofía en los problemas epistemológicos comenzó con la escolástica tardía y su crítica de la síntesis greco-cristiana de la *via antiqua*. Esto dio una preocupación particular y un punto de partida al pensamiento occidental, "ese interés dominante por la epistemología que lo ha caracterizado desde entonces".[16] En la era moderna, los enfoques fundacionalistas de la justificación del conocimiento han dominado la filosofía. Tanto Van Til como Bahnsen recibieron su formación en filosofía. Incluso cuando ampliaron una filosofía a una cosmovisión, no perdieron la creencia de que todo giraba en torno a la identificación y comprobación de los fundamentos epistemológicos que tenía.

En el caso de una ideología, que típicamente es el producto del modernismo cuando prevalecía la epistemología fundacionalista, los fundamentos y los vínculos de las otras doctrinas con los fundamentos para formar un sistema, pueden ser explícitos. Esto da verosimilitud al tipo de análisis de la cosmovisión realizado por los fundacionalistas presuposicionales. Cuanto más se aleja uno de la ideología en dirección a la vida cotidiana, más se encuentran en su lugar conjuntos de actitudes.

El analista presuposicional buscará entonces las presuposiciones que cree implícitas en estas actitudes. Pero en lugar de concluir que las personas actúan *como si* creyeran en *a, b* y *c*, dirá que en el fondo tienen las presuposiciones de *a, b* y *c*. El *como si* debe entenderse, no como que así es como actúan las personas que creen en *a, b* y *c*, sino como que, si hubiera personas que creyeran en *a, b* y *c*, y si pudieran elaborar las consecuencias racionales de estas creencias, y si realmente pudieran aplicar-

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

las a la vida, tendrían estas actitudes. Pero ese modelo racional no es posible en la vida real y con las limitaciones intelectuales humanas reales, por lo que una cosmovisión plenamente cristalizada no se encuentra en la naturaleza.

El Kuyperianismo Después de Van Til

El reemplazo que hizo Abraham Kuyper del modelo bipactal de la teología reformada, de pacto de obras y pacto de gracia, por un marco de tres pactos, no fue presentado por él como una reelaboración fundamental de la teología reformada. Afirmó que estaba volviendo a las fuentes y desarrollando las verdaderas intenciones de Juan Calvino. Sin embargo, algo tan básico no puede ser reemplazado sin consecuencias importantes. Se agregó un nuevo tipo de pacto, el pacto de gracia común, para que la sociedad y la cultura encontraran su base fuera del programa redentor de Dios. Además, nuestro análisis de la influencia de la tradición teosófica indica que hubo mucho más en los nuevos elementos que introdujeron Kuyper y sus sucesores que la revisión del pacto.

Este alejamiento de la tradición teológica reformada es parte de una transformación teológica en curso. El neocalvinismo sustituyó a la tradición reformada en general. No sólo transformó la epistemología, sino que reemplazó la visión reformada del orden social, de un cristianismo integrado y de instituciones autoritarias que conforman la cristiandad, por un modelo pluralista. Para lograr esto, el neocalvinismo reemplazó el concepto bipactal en el corazón de la teología federal por un modelo tripactal. Esto se complementó con el concepto de soberanía de esferas, que, aunque tiene su origen en el pensamiento de Groen van Prinsterer como un concepto puramente político, había recibido un desarrollo teosófico.

La teología post-kuyperiana no siguió toda la misma dirección. Se eligieron elementos diferentes como ideas principales y de primer plano, mientras que otros fueron descartados. Como resultado, los componen-

tes del kuyperianismo fueron interpretados de manera diferente en sus diversos desarrollos posteriores.

Tri- Bi- y Unipactismo

Tripactismo

Debido a que la apariencia del tripactismo se presenta aquí como un alejamiento radical (en la raíz) de la tradición teológica reformada introducida por el neocalvinismo, una breve descripción general de los esquemas de pacto puede ayudar a algunos lectores que no provienen de un contexto en el que estas cuestiones hayan figurado ampliamente.

El tripactismo se introdujo con el fin de poner la cultura común, incluido el estado, fuera del programa redentor de Dios. Siempre hubo algo ambiguo en esto, ya que el tipo de nuevo pacto de un pacto de gracia común existe junto con la gracia común como principio de administración divina, a veces indistinguible del concepto de providencia, a veces tratada casi como una fuerza impersonal.

La relación entre pactos, gracia común y cultura es, cuanto menos, confusa. Pero fue Abraham Kuyper quien creó el lío al introducir el tripactismo como base del pluralismo, y se desarrolló dentro de corrientes divergentes del neocalvinismo.

Van Til abrazó el concepto tripactal, y dijo que el pacto de gracia común era una noción limitante; es decir, que funcionaba en teología para limitar el concepto de gracia redentora en su aplicación en el mundo. Sin embargo, Van Til también enseñó la gracia común como un principio general que se aplicaba incluso en la evangelización. No pareció notar la inconsistencia.

La teología tripactal ha sido ampliamente adoptada y ha experimentado dos desarrollos principales. Uno de ellos se ha dado en las iglesias y universidades norteamericanas de origen holandés, en su mayoría, con el fin de promover un orden de gracia común que ha tenido una dirección mayoritariamente izquierdista. Este modelo estatista e intervencionista comenzó con el propio Abraham Kuyper.[1] Hubo cierta interacción con los desarrollos en los Países Bajos, pero esta está fuera del tema.

[1] Frederick Nymeyer, en su revista *Progressive Calvinism* de la década de 1950, escribió sobre este aspecto socialista de Kuyper y de los pastores y profesores cristianos reformados contemporáneos, así como de sus homólogos en los Países Bajos.

Tipo Cristiano Reformado

En algunas denominaciones reformadas holandesas, la gracia común se convirtió en una parte importante de la misión que se les encomendaba a los cristianos en el mundo. A medida que se volvían más liberales, sucedieron dos cosas. En primer lugar, el programa de la gracia común se identificó cada vez más con las causas de la izquierda. En segundo lugar, la gracia común se entendió menos en términos de una administración del pacto y más en términos de un principio general, y como el principio de una especie de gracia real que estaba dirigida a salvar el orden social.

Por ejemplo, se le dijo a la gente que necesitaba revisar sus ideas sobre la educación, la crianza de los hijos y otras relaciones humanas a la luz de los nuevos hallazgos de las ciencias sociales, que habían dejado obsoletas las enseñanzas bíblicas sobre el tema. Esto se debe a que, bajo la gracia común, el Espíritu Santo estaba haciendo nuevas revelaciones por medio de su otro libro, el libro de la naturaleza. Esta idea de que el Espíritu Santo estaba operando para transformar el mundo a través de un programa de gracia común muestra que el modelo tripactal había perdido su fuerza. Y esto sucedió porque la teología del pacto en sí misma ya no importaba tanto en estos círculos.

Tipos de Westminster

Al principio, Westminster, que entonces sólo estaba en Filadelfia, era conocido por la defensa que Van Til hacía de sus versiones de la gracia común. Pero también estaba allí John Murray, conocido por algunas tendencias en dirección unipactista. Lo sucedió Norman Shepherd, cuyas ideas sobre la justificación también socavaron la comprensión de los pactos.

También en Westminster, y más tarde en la rama de California (mas tarde independiente), Meredith Kline estaba desarrollando su interpretación tripactal y enseñándola entre los presbiterianos. Kline y sus estudiantes hicieron cambios para dejar de lado el programa de transformación cultural tan apreciado por los neocalvinistas holandeses-americanos. Lo hicieron reinterpretando el pacto de gracia común para poner la cultura en un camino separado y sin salida. En este caso, la idea del pacto no perdió su centralidad como en el caso de los holandeses, sino que se volvió aún más importante. De hecho, se desarrolló una especie de

hiperpactismo, en el que las dificultades teológicas se resolvieron añadiendo nuevos tipos de pacto.

Unipactismo

Mientras tanto, la teología unipactal también estaba creciendo. La teología unipactal, que tiene sus raíces en el Seminario de Westminster con John Murray, niega el pacto de obras. Con un solo tipo de pacto, y sin la distinción básica entre gracia y obras en la administración del pacto, no hay necesidad de crear, o no se vio coherente, otra área de administración del pacto para una determinada categoría de obras, a saber, el pacto de gracia común para la cultura.

El unipactismo también divide entre los defensores de la transformación cultural y los que están en contra de ella. La Iglesia Protestante Reformada (que se separó de la Iglesia Cristiana Reformada en reacción a su énfasis en la gracia común, pero que sin embargo comparte su herencia neocalvinista) está en contra de la transformación cultural porque la identifica con la gracia común que ellos niegan. (¡También niegan la gracia común porque está dirigida a la transformación cultural!) Sin embargo, entre los tripactistas, la teología radical de los dos reinos está en contra de la transformación cultural porque identifica su posición con la gracia común que ellos afirman.

La Iglesia Protestante Reformada es malinterpretada porque a menudo suena como bipactista, al enfatizar la imputación del mérito de Cristo en la salvación, que es una característica del bipactalismo basado en que Jesús cumplió el pacto de obras en lugar de Adán, quien falló. Pero Herman Hoeksema, el teólogo fundador de la Iglesia Protestante Reformada, eludió esto introduciendo un nuevo tipo de mérito, un mérito kenótico del Hijo que se vació y humilló a sí mismo en la encarnación. Es sobre la base de este mérito que el cristiano debe ser elevado a la vida celestial eterna. Esto en sí es una idea de origen teosófico.

Otros unipactistas, especialmente los del tipo Visión Federal, están fuertemente a favor de la transformación cultural, pero aparentemente de una manera muy centrada en las instituciones eclesiásticas. Las ideas de la Visión Federal parecen tener una aceptación parcial entre algunos de los que tienen una orientación teonómica hacia la transformación cultural.

Desintegración de los Modelos de Pacto

Aquí hay una profunda confusión, porque tanto los grupos tripactistos como los unipactistos que se apartan de la teología reformada están divididos en sus creencias sobre la relación de la iglesia con la cultura, y adoptan posiciones opuestas, y sin embargo piensan que esto se basa en sus ideas sobre el pacto. Lo que parece haber sucedido es que los Protestantes Reformados abandonaron el pacto de obras, no solo el pacto de gracia común de Kuyper, porque pensaron que era necesario para librarse por completo del principio de la gracia común, y lo hicieron deshaciéndose de todo lo que estaba fuera del pacto de gracia. La Visión Federal abandonó la gracia común, junto con el pacto de gracia común, para librarse por completo del pacto de obras. ¡Esto a pesar del hecho de que los fundadores de la Visión Federal comenzaron siendo muy vantilianos![2]

Klaas Schilder

Para añadir confusión, se ha invocado a Klaas Schilder y su teología del pacto. Schilder fue un crítico de la teología del pacto de Kuyper, hasta el punto de que fue expulsado del ministerio de la denominación de Kuyper. David Engelsma, de la Iglesia Protestante Reformada, culpa a la visión del pacto de Schilder de la teología de la Visión Federal.[3] Es cierto que la Visión Federal intentó apropiarse del legado de Schilder. De hecho, también citaron el unipactismo de Herman Hoeksema como antecedente. Pero en mi experiencia, los Visionistas Federales se sorprendieron al saber que Schilder era bipactista, ya que esto era contrario a la línea que les habían dado sus líderes. Los detalles de la teología de Schilder resultan incomprensibles para quienes están fuera de su movimiento, y se hace uso de ellos en otras teologías sin ser una causa real de sus posiciones. En cualquier caso, la teología de Schilder es peculiar. Él dijo que "no podemos distinguir lógicamente entre el Pacto de Obras, el

[2] Quienes deseen ver una especie de fotograma congelado de este acontecimiento pueden leer Gary North, *Dominion & Common Grace: The Biblical Basis of Progress* (Tyler, Texas: Instituto for Christian Economics, 1987), aparentemente escrito bajo la influencia de James Jordan, donde North se ve obligado a abandonar la gracia común, en actualidad si no en nombre. Fue reseñado por David Engelsma de la Iglesia Protestante Reformada en "Common Bounty or Common Grace?" *Contra Mundum* nº 2, invierno de 1992, pág. 63. http://www.contra-mundum-org/index_htm_files/Eng_GratComun.pdf

[3] David Engelsma, *Federal Vision: Heresy at the Root* (Reformed Free Publishing, Association, 2012).

Pacto con la Naturaleza y el Pacto de Gracia como si fueran tres pactos". Sin embargo, continúa diciendo:

> "Pacto de Obras" es el nombre que se le dio a la relación inicial entre Dios y el hombre. Esta relación era un pacto simplemente porque el servicio a Dios sólo es posible en forma de pacto. El término "Pacto de Obras" se aplicó en retrospectiva, en contraste con "Pacto de Gracia", y el propio Pacto de Gracia añade profundidad y significado al concepto de Pacto de Obras. Es evidente, entonces, que el Pacto de Obras no debe ser visto como algo meramente temporal; es más bien el pacto original, fundamental y, por lo tanto, irrevocable.
>
> En el Pacto de Obras, Dios vinculó la bienaventuranza prometida con la obra de la obediencia. El hombre fue llamado a la obediencia; en ella encontraría su libertad y bienaventuranza. No es que pudiera ganársela; toda la fuerza y habilidad del hombre fueron dadas por Dios, y el hombre nunca puede devolver a Dios el equivalente de todo lo que Dios le ha dado. La obediencia del hombre nunca podría ser la razón para que alcance la bienaventuranza; es solo el canal. Porque aunque el pacto, como hemos notado, involucra a dos partes, es unilateral en el sentido de que Dios lo originó y tiene control absoluto sobre él. Él ha relacionado nuestras obras hacia Él con Su obra hacia nosotros.
>
> Sin embargo, Dios, cumpliendo su parte del pacto, proveyó a Uno para cumplir la demanda de obediencia y para soportar el castigo por el pacto quebrantado. El camino que Dios abrió así para Adán y sus hijos se llama apropiadamente el Pacto de Gracia; ahora es sólo por gracia que el hombre puede ser restaurado a la comunión con Dios. Pero no hay un nuevo pacto. El segundo Adán tomó sobre sí el Pacto de Obras, y ningún hombre entra en la comunión con Dios excepto a través del cumplimiento de esa relación original, que llamamos el Pacto de Obras, por el segundo Adán.[4]

En la medida en que Schilder tiende hacia el unipactismo, lo hace en el sentido de incorporar los pactos al Pacto de Obras, exactamente lo opuesto de lo que hace la Visión Federal. Sin embargo, Schilder describe la justificación en términos bipactales como la imputación del mérito de Cristo a partir del cumplimiento del Pacto de Obras.

[4] Klaas Schilder, *Heaven, What Is It?* trans. y condensado por Marian M. Schoolland, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1950) pp, 90, 91.

Meredith Kline

Una nueva e importante trayectoria del tripactismo surgió en el Seminario de Westminster, en el pensamiento de Meredith Kline. Para Kline, todo lo asociado con el pacto de gracia común está destinado a la destrucción en el juicio final. Su función actual es mantener la historia en marcha sobre la base de principios compartidos por todos los hombres por igual.

La teología de Kline tiene rasgos peculiares que sugieren la teosofía. Divide la creación en dos reinos: un registro superior, que sirve como templo para Dios y lugar para los ángeles, y el inferior, que es nuestro mundo familiar y fue hecho para el hombre, pero que está estructurado para reflejar el registro superior. Esto recuerda mucho a la asociación que hace Kuyper del mundo con el "cielo creado". Sin embargo, en Kline no encontramos la distinción entre lo supratemporal y lo temporal ni las dos formas de conocimiento. Mientras que la creación está dividida entre dos reinos, el hombre no lo está, como lo estaba para Kuyper y Dooyeweerd. Por otro lado, Kline no puede contar su historia de la creación ni dar su relato de los pactos sin introducir una narrativa inventada de lo que estaba sucediendo en el registro superior. Por ejemplo, todos los ángeles fueron creados en Génesis 1:1 en el momento en que Dios creó el cielo y la tierra (los dos registros), y los ángeles cayeron cuando Dios anunció su intención de crear al hombre a su propia imagen.[5] Kline también introduce pactos auxiliares de la cultura hitita cuando un concepto teológico inverosímil necesita un caso especial. Como resultado, la teología de Kline tiende hacia una fragmentación de tipo dispensacionalista.

Kline sí se ocupa de la filosofía reformacional, diciendo que "se prestará especial atención aquí a una rama de la tradición reformada kuyperiana, la tradición a la que el presente trabajo está más en deuda

[5] La forma desarrollada del universo de dos registros de Kline se puede encontrar en Meredith G. Kline, *God, Heaven and Har Magedon: A Covenantal Tale of Cosmos and Telos* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2006) y una presentación sistemática de su teología se encuentra en Michael Beck, *Covenantal Lord and Cultic Boundary: A Dialectical Inquiry Concerning Meredith Kline and the Reformed Two-Kingdom Project* (Eugene: Pickwick Publications, 2023). Sin embargo, Beck sigue introduciendo como contraste la perspectiva neocalvinista, sobre la que tiene ideas confusas, y no se da cuenta de que él y Kline son parte de ella. Para una interpretación de la creación de Génesis como un templo para Dios, pero sin el fantástico cosmos de dos registros, véase Gordon J. Wenham, *Rethinking Genesis 1-11* (Eugene: Cascade Books, 2015).

por su preocupación por el desarrollo de una perspectiva bíblica y vital. Interactuaremos con la escuela neodooyeweerdiana y su aplicación de la filosofía cosmonómica al tema en cuestión".[6]

Kline se opone a la negativa de los neo-Dooyeweedianos a permitir una división entre el reino de Dios y el orden de la gracia común. Dice que está de acuerdo con los neo-Dooyeweedianos en la naturaleza de la antítesis como "direccional" y no "estructural". Su problema con la filosofía evidentemente radica en el área de las esferas modales y sus leyes de esferas acompañantes. Kline dice que aprecia "la filosofía cosmonómica por las contribuciones que ha hecho a la interpretación de la estructura de la realidad creada".[7] Estas, sin embargo, son las modalidades y las leyes de esferas. Como emergen de lo supratemporal para estructurar la experiencia temporal, son normativas para el orden temporal. A Kline no le gusta el hecho de que la filosofía cosmonómica no permita la división de modalidades, como la jurídica, para permitir la separación en su funcionamiento de los órdenes de la gracia común y la redención. Pero si quiere hacer eso, ¿qué hay que admirar en las leyes de esferas en primer lugar? Representan un tipo de orden en el que él no cree, teológicamente. Kline reconoce que el "esquema de las estructuras creacionales" de la filosofía cosmonómica "no puede acomodar en su cosmovisión el modelo conceptual del cosmos de la Biblia".

Kline pone énfasis en dividir el orden de la gracia común del programa redentor de Dios.

> Esta esfera es común no sólo en el sentido de que sus beneficios son compartidos por la generalidad de la humanidad, justos e injustos por igual, sino en el sentido de que no es sagrada. Es necesario hacer especial hincapié en el hecho de que el aspecto político e institucional de la gracia común no es sagrado, sino profano.
>
> Es significativo que, cuando el Señor volvió a publicar las ordenanzas culturales dentro del marco histórico de su gracia común para la generalidad de la humanidad caída, no vinculó su promesa del sábado a este orden cultural común. La ordenanza del sábado no fue reeditada en la revelación del orden de la gracia común ni en Génesis 3:16-19 ni en la promulgación del pacto de la misma en Génesis 9.

[6] Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers: 2006) pág. 169.

[7] Kline, *Kingdom Prologue,* pág. 171.

> Esta retención de la señal del sábado de la cultura de la gracia común es una clara indicación del carácter secular y no santo de esa cultura.[8]

Esto no tiene en cuenta el carácter de la narración del Diluvio en su conjunto. Noé ("descanso") tiene como objetivo marcar el fin de la condición prediluviana de la lucha de Dios con el hombre. Recibe una nueva creación, ya que el Diluvio se describe como una des-creación seguida de una re-creación, y comienza su siglo sabático saliendo del arca hacia la nueva creación donde también recibe un nuevo y mejor pacto y recibe la señal del pacto del arco iris. El carácter del sábado pertenece a la nueva creación. Es una indicación de que este nuevo orden es un paso en el programa redentor de Dios hacia un reordenamiento cósmico y una nueva creación en Cristo.[9]

Teología radical de los dos reinos

La teología de Kline ha recibido un mayor desarrollo en el movimiento de la teología radical de los dos reinos. Su aplicación del tripactismo es que la iglesia institucional no puede abordar cuestiones de justicia pública, sino que sólo habla de la vida privada de los cristianos, porque todo lo demás cae bajo el pacto de gracia común y la actividad de la iglesia es el pacto de gracia. Sin embargo, de manera negativa, sí abordan la justicia pública, ya que defienden que el Estado se limite a lo que, en opinión de los teólogos radicales de los dos reinos, puede basarse en la ley natural. En la práctica, la tendencia también es de izquierdas, ya que la aplicación va en contra de los esfuerzos cristianos por oponerse a la agenda progresista y descristianizante.

Fesko, un teólogo radical de los dos reinos, se opone particularmente al análisis de la cosmovisión de Van Til. Éste es también un punto débil de la crítica de Fesko. Como vimos, trató de vincular el concepto de cosmovisión con la teoría alemana del siglo XIX y con el holismo filosófico. El concepto de cosmovisión es un peligro particular para el esquema radical. Según el análisis de la cosmovisión, las culturas tienen un amplio grupo de ideas religiosas interrelacionadas que se expresan en todos los asuntos culturales, incluyendo el derecho, la política, la educación, etc. En consecuencia, cuando el cristiano en su trabajo diario y otras actividades se encuentra con estas áreas, se enfrenta a la expresión

[8] Kline, *Kingdom Prologue,* pág. 155.

[9] Para un análisis de este lenguaje cósmico, véase: Kelley, Michael W., "Principalities and Powers", *Christianity & Society*, Vol. XIII, No. 2, abril de 2003.

de creencias y valores religiosos, que son la expresión de una rebelión pecaminosa contra Dios, incluso de una agenda satánica, y por lo tanto entran en conflicto con el cristianismo.

Puesto que esta es la realidad con la que se encuentra constantemente el cristiano, resulta antipastoral que los teólogos radicales de los dos reinos no proporcionen orientación, es decir, que expliquen las enseñanzas cristianas sobre estos temas. Pero si no existe tal cosa como una cosmovisión, si la apariencia de un contenido religioso general en la cultura es una ilusión, entonces los teólogos radicales de los dos reinos están libres de responsabilidad y pueden retirarse felices a su reino espiritual.

Los teóricos de la cosmovisión tuvieron que luchar cuesta arriba para convencer a los estadounidenses de que existía algo así como una cosmovisión. Esto se debe a que los valores cristianos impregnaban la cultura hasta tal punto que no había un contraste suficiente para poner de relieve las diferencias entre las cosmovisiones. Es decir, a menos que se investigaran las áreas que entonces se llamaban de vanguardia, como el arte moderno, que la gente normal simplemente consideraba absurdas. Ahora prevalece la situación opuesta, ya que una cultura progresista abiertamente anticristiana se ha vuelto omnipresente en el gobierno, la educación y el lugar de trabajo, y es intolerante y utilizará todo el poder que tenga contra aquellos que no participen en su agenda. Por lo tanto, la negación de la realidad de las cosmovisiones es la posición que es insostenible.

Parece que el movimiento radical de los dos reinos está siendo presionado para adoptar la perspectiva progresista. Esto significa que su uso de la ley natural como una hoja de parra para encubrir su negación de los principios cristianos en el ámbito público será reemplazado por la adopción de los valores progresistas como los valores obvios por los que hay que regirse. Los restos del vantilismo en este grupo serán absorbidos por formas posmodernas de teoría internalista. Para ver cómo funciona esto, véase el libro de James K.A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?*, que tanto impresionó a Fesko.[10]

La gracia común como fundamento del pacto

Jeffrey J. Niehaus toma el legado kuyperiano en una dirección diferente en su teología del pacto. Fue alumno de Meredith Kline y se sitúa en la

[10] James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006)

tradición de Geerhardus Vos y Kline, de la misma manera que Kline se situaba en la tradición kuyperiana. Tiene un cuadro que compara la forma en que las diferentes teologías del pacto organizan los pactos. En la parte superior está lo que él llama "la formulación clásica de la teología del pacto tradicional", que asocia con E.J. Young y Meredith Kline. El esquema omite por completo el pacto de la Gracia Común, por lo que no es la formulación de Kline. De hecho, encabezando la lista en la categoría del Pacto de Gracia está el "Pacto Noéico (de Re-creación)", por el cual hemos argumentado en contra de Kline.[11] Sin embargo, Niehaus está firmemente en la tradición Kline-hitita de la estructura de los pactos.

El primer aspecto distintivo de la concepción de Niehaus es metafísico. Mientras que Kline había favorecido un enfoque de la historia en dos registros, con un registro superior del cielo creado que corre paralelo a un registro inferior de la historia ordinaria, Niehaus favorece un enfoque menos mitológico. Para él, el contraste es entre la eternidad y lo cósmico. En esta eternidad, que está más allá del tiempo con Dios, todo está presente. "De modo que en este momento, Dios ya está con sus redimidos en el futuro". "Pablo puede decir que Dios ya nos ha 'sentado con él' en el cielo, porque, aunque para Pablo era futuro, para Dios era pasado". Además, "la crucifixión también era una realidad pasada cuando Dios creó el mundo…".[12] Esto parece ir más allá de la doctrina habitual de la atemporalidad divina. Lo que Pablo dice sobre nosotros ahora no es cierto para nosotros ahora en el tiempo, sino para nosotros en alguna realidad atemporal. Las cosas creadas parecen ser atraídas hacia la eternidad de Dios. Un efecto de ello es que Niehaus se distancia del modelo de dos registros de Kline, ya que no permite un lugar para un cielo creado que progrese en paralelo con una creación inferior. Sin embargo, cabe preguntarse cuánto más de lo que dice Pablo sobre la condición de los redimidos podría tomarse en un sentido eterno, pero no actual.

Niehaus suprime el pacto de obras y hace que el pacto adámico sea otro pacto de gracia común, o más bien el primero. Todos los pactos son condicionales y, en ese sentido limitado, todos los pactos son, en cierto modo, pactos de obras. Y, en cierto modo, todos son pactos de gracia. Esta es una idea contra la que Kline trató de protegerse diciendo que la gracia es siempre una respuesta al demérito, que esa gracia no es lo que Niehaus, así como los unipactistas, hacen de ella, es decir, lo que se hace

[11] Jeffrey J. Niehaus, *Biblical Theology: Vol. 1, The Common Grace Covenants* (Bellingham, Wa.: Lexham Press, 2014) págs. 33, 34.

[12] Niehaus, *Biblical Theology*, págs. 27, 28.

sólo por iniciativa de Dios.[13] Continúa haciendo una observación curiosa.

> El concepto del pacto de obras no es suficiente para explicar todos los aspectos del pacto adámico. Ni siquiera puede explicar el hecho más fundamental acerca del pacto, a saber, que continúa después de la Caída y continúa hasta nuestros días.[14]

Como se citó anteriormente, Schilder explica cómo el pacto de obras es lo que da sentido al funcionamiento del pacto de gracia y proporciona su fundamento, "el pacto original, fundamental y, por lo tanto, irrevocable". Así que es el pacto de obras, específicamente, el que explica cómo el pacto continúa después de la Caída y hasta el día de hoy.

Para Niehaus, la fe es estar de acuerdo con Dios, en el sentido de alinear nuestra voluntad con la de Dios. En algunos puntos de su libro, Niehaus sustituye el término "Amen" por fe para mantener la conciencia de que está trabajando con un concepto diferente al de la teología tradicional. De manera similar a lo que hace el unipactismo del tipo de la Visión Federal, Niehaus reemplaza la fe por la fidelidad.[15]

Una manera de explicar el trato de Dios con la humanidad a través de los pactos es explicarlos como una adaptación a la naturaleza del hombre. Debido a la diferencia esencial entre Dios, que es eterno y la fuente creativa de toda existencia, y el hombre con su poder y conocimiento limitados y su absoluta dependencia de Dios, para tener una relación recíproca con el hombre, Dios hizo un pacto con el hombre. En el pacto, el hombre pudo actuar dentro de los límites de su naturaleza y, sin embargo, responder a Dios de una manera que satisficiera los requisitos de Dios.

Cabe destacar que Immanuel Kant no mostró el menor reconocimiento de ningún tipo de adaptación por parte de Dios. Dios siempre estuvo separado en un ámbito que el hombre era incapaz de comprender. Si Dios interviniera en la vida del hombre, el hombre no podría reconocerlo y el teólogo bíblico de Kant se limitaba a repetir material bíblico sin poder llevarlo a la razón teórica o práctica para hacer algo con él de manera efectiva como conocimiento. La adaptación al pacto es una diferencia clave entre la religión bíblica y otros tipos de religión.

Sin embargo, la concepción que Niehaus tiene del pacto es muy

[13] Niehaus, *Biblical Theology*, págs. 77, 78.
[14] Niehaus, *Biblical Theology*, págs. 79, 80.
[15] Niehaus, *Biblical Theology*, pág. 33.

diferente. Para él, los pactos son una expresión de la naturaleza de Dios. Esta naturaleza se expresa en la creación y es parte de la imagen de Dios en el hombre. Esta exteriorización de la naturaleza de Dios en el hombre hace posible las relaciones de pacto entre Dios y el hombre y también las relaciones de pacto en la sociedad humana.[16]

En esto hay cierta similitud con Van Til, quien siempre estaba tratando de ver una externalización de la trinidad en aspectos de la creación o del trato de Dios con ella. La creación es vista como una expresión de la naturaleza de Dios, por lo que hay algo en común entre ella y Dios. Para Van Til esta era una tendencia persistente, pero que no podía integrar en su epistemología. Niehaus, utilizando el pactismo en lugar de la trinidad, lleva esto mucho más allá. Además de la tendencia, señalada anteriormente, de atraer al hombre hacia lo eterno, hay algo natural en que Dios se manifieste como hombre exaltado.[17]

¿Son Importantes los Pactos para la Apologética?

Hasta ahora hemos analizado parte de la cacofonía de modelos teológicos de los pactos que surgen del neocalvinismo. Otros aspectos, como las diferentes visiones de la justificación que los acompañan, apenas se han mencionado. El desorden surge de seleccionar algunos aspectos del neocalvinismo y descartar otros, y desarrollar una teología divergente a partir de ellos. Pero ¿tiene esto importancia para la apologética?

Hay un caso en el que claramente sí importa. En la teología radical de los dos reinos, el pacto de gracia común tiene que regirse por principios compartidos entre creyentes y no creyentes. Lo que han hecho los defensores de esta perspectiva es volver a la tradición. Esta tradición no es la del viejo Princeton, que estaba dispuesta a hacer uso de las filosofías modernas, sino la tradición anterior de la escolástica reformada, es decir, la de la *via antiqua*. Dentro de esta tradición, encuentran el uso de la ley natural y esto, creen, les da su base para el funcionamiento de la vida bajo el pacto de la ley común.

Al hacerlo, se basan en el accidente histórico de que los reformadores fueron educados dentro de la tradición de la *via antiqua* y esto continuó en el desarrollo de la teología escolástica tanto en las universidades católicas romanas como en las protestantes. El resultado fue una divergencia entre el tipo de principios filosóficos que se incorporaron a la teo-

[16] Niehaus, *Biblical Theology*, págs. 35-37.
[17] Niehaus, *Biblical Theology*, págs. 54-56.

logía y el tipo de pensamiento, más en línea con la *via moderna*, que condujo a desarrollos en la ciencia y en la filosofía crítica. Un argumento para esta divergencia y sus consecuencias se puede encontrar en *Biblical Origins of Modern Secular Culture* de Willis B. Glover.[18] Las consecuencias fueron el embrutecimiento y la rigidez que Kuyper afirmó observar en la teología a partir de 1650 y su posterior irrelevancia para la cultura en la época de Kuyper. Esto llevó a Kuyper a la reestructuración radical que fundó el movimiento neocalvinista.

En la teología radical de los dos reinos tenemos, entonces, una preferencia por una filosofía premoderna, cuya prevalencia fue un accidente histórico, combinada con revisiones radicales en la teología, primero los cambios estructurales hechos por Kuyper y ahora otros adicionales provenientes de la teología bíblica. Pero esto incluso exagera el argumento a favor de la procedencia histórica, porque hay aspectos sociales y políticos de la *via antiqua* que son anatema para los radicales porque están en conflicto con los valores contemporáneos que prevalecen en el ámbito de la "gracia común". Lo que se adopta, entonces, es un tomismo muy truncado. Una presentación de aspectos de este lado suprimido de la tradición se encuentra en *The Case for Christian Nationalism* de Stephen Wolfe.[19]

La implicación para la apologética es que se debe hacer una elección entre lo que se puede construir sobre el tomismo y la necesidad de enfrentar la forma mucho más amplia en que la cultura es hostil al cristianismo. La tendencia de los radicales hasta ahora ha sido la de adaptarse a la cultura tanto como sea posible.

Como filosofía, este pensamiento premoderno tampoco tiene en cuenta la filosofía crítica de los últimos siglos y, más particularmente, los desafíos más recientes al fundacionalismo.

Por supuesto, hay otras alternativas teológicas. Entre quienes desean adherirse a la teología definida confesionalmente, en algunas instituciones todavía se enseñan las versiones prístinas de la apologética de Van Til y Bahnsen. Se ignora que esto en realidad no puede ser confesional, porque es tripactal y, por lo tanto, un sistema diferente. También se ignora el hecho de que se trata de filosofías fundacionalistas (aunque no fundacionalistas clásicas) y no abordan los desafíos que han surgido

[18] Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture*.[0] (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1985).

[19] Stephen Wolfe, *The Case for Christian Nationalism* (Moscow, Id.: Canon Press, no date).

desde muchos frentes en las últimas décadas. En cambio, hay una promulgación dogmática de una apologética que está fuera de onda.

Lo que ambos casos ilustran es que el intento de introducir la filosofía bajo el cristianismo como base tiende a proporcionar cimientos que se desmoronan con el tiempo. Esto, en sí mismo, no se puede achacar al neocalvinismo, ya que esta tendencia surgió junto con los intentos de una teología más formulada y sistemática durante la Alta Edad Media. Los neocalvinistas sustituyeron su propia filosofía idiosincrásica como base, en lugar de una que apuntara a proporcionar una base común.

Mientras tanto, en Holanda, entre los herederos del neocalvinismo han estado sucediendo otras cosas, pero en general acompañadas de un abandono de la ortodoxia teológica. En *Tiempo y el Mundo* se ofrece una descripción parcial de la situación, pero de ningún modo un análisis profundo.[20]

Conclusión

Ya hace noventa años que el vantilismo se practica en los seminarios y denominaciones presbiterianas de Estados Unidos, acompañado de una narrativa que se proclama ultrarreformada y que por primera vez aplica de manera coherente los principios de la Reforma. Además, Van Til y Bahnsen han adquirido el estatus de gurús y cuentan con seguidores que los consideran los más grandes teólogos de su siglo. Algunos pastores no pueden terminar un sermón sin citar a Van Til, y sin embargo sus ideas centrales no son reformadas, sino teosóficas, y sus sistemas apologéticos son confusos e inverosímiles.

El vantilismo intentó combinar ideas filosóficas incompatibles, incluso esotéricas, e imponerlas a la teología. Bahnsen, recurriendo a la filosofía analítica, aclaró la estructura de la teoría presuposicional y puso de relieve sus supuestos fundacionalistas modernos. Al alejarse de las ideas teosóficas del conocimiento, Bahnsen dejó los conceptos teosóficos restantes, como el pensamiento autónomo, más aislados y abiertos a la crítica. Cada vez más, las opciones parecen ser la modernización sustituyendo el papel de Dooyeweerd por alguien como Derrida o abandonar el proyecto presuposicional.

Lo que se esconde a simple vista es la realidad de que esta apologética pertenece al movimiento neocalvinista, que llegó al mundo como

[20] Tim Wilder, *Timpo y el Mundo: John Frame y las Filosofías Reformacionales* (Rapid City: Via Moderna Books, 2024).

una teología de reemplazo para ocupar el lugar de la teología reformada escolástica, que ya no se consideraba capaz de satisfacer las necesidades de los tiempos modernos.

¿Cuál es la alternativa al neocalvinismo? Una opción es volver a lo que había antes, al sistema bipactal y a la idea de un orden social cristiano. Se puede extraer una idea de esto de la obra *Politica* de Johannes Althusius. Una propuesta contemporánea se encuentra en *The Case for Christian Nationalism* de Stephen Wolfe. Sin embargo, esta propuesta se basa en la filosofía de la *via antiqua*, como lo dejan claro las invocaciones de Aquino. Para aquellos que desean un camino hacia adelante, no hacia atrás, se podría investigar la posibilidad de un orden social cristiano sin la necesidad de fundamentos en la filosofía clásica. El neocalvinismo, sin embargo, ha seguido su curso. Ha demostrado ser un desastre en la práctica, y ahora se han revelado sus raíces teosóficas.

Se han detallado numerosos problemas con el presuposicionalismo de Van Til y Bahnsen. Si bien se presentan como la expresión máxima de principios reformados consistentes, en realidad derivan de la teosofía endémica del movimiento neocalvinista que forma el trasfondo holandés del presuposicionalismo. Es de esta teosofía de donde se derivan los conceptos de pensamiento autónomo, antítesis, cosmovisión y crítica trascendental. Estos conceptos contienen confusiones que son la expresión de los conceptos metafísicos de la teosofía, como la fuente unitaria del pensamiento en el yo supratemporal y la comprensión de la Caída como una especie de alienación dentro del reino creado entre lo supratemporal y lo temporal. Van Til (aunque no Bahnsen la mayor parte del tiempo) adoptó una visión del conocimiento humano como analógico y paradójico (la mayor parte del tiempo) que hizo inviable la idea de la perspicuidad de las Escrituras. Tanto Van Til como Bahnsen combinaron de manera inconsistente su método presuposicional con un uso averroísta de la naturaleza divina, particularmente la trinidad, como fuente de deducciones sobre el orden creado. El presuposicionalismo es una epistemología fundacionalista sin conciencia de los problemas del fundacionalismo. El presuposicionalismo utiliza el concepto vago de cosmovisión en un papel central en una epistemología que requiere un concepto preciso. La idea de cosmovisión se basa en un análisis de motivos fundamentales (históricamente defectuoso), que a su vez presupone la teoría del conocimiento de Dooyeweerd, en la que hay una fuente unitaria trascendente pero no cognitiva y un área temporal perteneciente a la razón discursiva pero inherentemente contradictoria. Bahnsen no res-

paldó tal visión del conocimiento, pero mantuvo los conceptos derivados. La construcción real de una cosmovisión cristiana, que trabaje a partir de la presuposición elegida, no se ha logrado. El argumento presuposicional se basa en un argumento trascendental que requiere una lógica tradicional, que Van Til y Bahnsen no podían justificar a partir de sus presuposiciones ni, según ellos, era justificable dentro de ninguna cosmovisión. La teoría de las presuposiciones ignora la formación de creencias en el mundo real, lo que hace que la mayoría de las creencias reales no existan dentro del modelo fundacionalista que exige el presuposicionalismo.

Para adoptar esta posición, Van Til y Bahnsen tuvieron que desconectar su modelo de conocimiento y las ideas teológicas relacionadas con la tradición teológica reformada.

Nada de esto prueba que la cosmovisión no sea un concepto útil en la apologética si no está cargada de supuestos derivados de la teosofía o el idealismo que requieren la inconmensurabilidad de las cosmovisiones, la lógica arbitraria o la necesaria incorporación de alguna filosofía particular del conocimiento.

Además, existen amplias cuestiones inexploradas sobre el papel de la apologética. Si bien no se trata de proporcionar fundamentos filosóficos para la creencia cristiana, todavía existe la necesidad de clarificar la creencia cristiana frente a las infinitas distorsiones que se incorporan a las objeciones al cristianismo. Asimismo, todavía hay espacio para medidas ofensivas que muestren los fallos dentro de las creencias opuestas. Finalmente, hay un amplio campo para explorar las implicaciones de la doctrina cristiana para qué hechos y valores son aceptables dentro de la creencia cristiana.

Bibliografía

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

Alston, William P., "Two Types of Foundationalism", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIII, No. 7

Anderson, James N. "No Dilemma for the Proponent of the Transcendental Argument: A Response to David Reiter" online at https://www.proginosko.com/docs/No_Dilemma_for_TAG. pdf. Listed as forthcoming in *Philosophize Christi* 13:1 (2011)

Aune, Bruce, *Knowledge, Mind and Nature* (New York: Random House, 1967)

Austin, J. L., *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962)

Bahnsen, Greg L., *Presuppositional Apologetics Stated and Defended*, edited by Joel McDurmon (Powder Springs, Georgia: American Vision Press, 2020)

Barnes, Robin Bruce, *Prophecy and Gnosis; Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation* (Stanford: Stanford University Press, 1988)

Barth, Karl, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1959, 1972, 2001).

Basham, Megan, *Shepherds for Sale: How Eveangelical Leaders Traded the Truth for a Leftist Agenda* (New York: Broadside Books, 2024)

Bavinck, Herman, "The Kingdom of God, The Highest Good", trans. by Nelson D. Klooseterman, *The Bavinck Review* 2 (2011)

Beck, Michael, *Covenantal Lord and Cultic Boundary: A Dialectical Inquiry Concerning Meredith Kline and the Reformed Two-Kingdom Project* (Eugene: Pickwick Publications, 2023)

Burgess, Anthony, *Vindiciae Legis: A Vindication of the Morall Law and Covenants*, (London: Thomas Undershill, 1647)

Berlin, Isaiah, *Three Critic of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (Princeton University Press, 2000)

Brock, Cory C. y N. Gray Sutanto, *Neo-Calvinism: A Theological Introduction* (Bellingham, Wa.: Lexham Academic, 2022)

Buswell, J. Oliver, *The Bible Today*, Vol. 42, No. 7

Cammenga, Ronald L. , "The Covenant with Noah: Common Grace or Cosmic Grace?, *Protestant Reformed Theological Journal*, pp. 2-25.

Clouser, Roy, "Religious Language: A New Look at an Old Problem", *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff (University Press in America, 1983)

Daniels, Norman, *Thomas Reid's 'Inquiry': The Geometry of Visibles and the Case for Realism* (Stanford University Press, 1974, 1989) págs. 118, 119.

Diller, Kevin, *Theology's Epistemological Dilemma: How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2014)

Dole, Andrew, *Reframing the Masters of Suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud* (London: Bloomsbury Academic, 2019)

Dooyeweerd, Herman, *In the Twilight of Western Thought* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1960)

Dooyeweerd, Herman, *A New Critique of Theoretical Thought* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1969)

Eberstadt, Mary, *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization* (Templeton Press, 2014)

Ellul, Jacques, *Propagandas: La creación de las actitudes en las personas* (https://seryactuar.files.wordpress.com/2019/07/libro-propagandas-jacques-ellul.pdf.

Encyclopedia Britanica, "Franz Xavier von Baader", 1911, https://theodora.com/encyclopedia/b/franz_xaver_von_baader.html

Engelsma, David, "Common Bounty or Common Grace?" *Contra Mundum* No. 2, Winter 1992

_____, *Federal Vision: Heresy at the Root* (Reformed Free Publishing Association, 2012).

Fesco, J. V., *Reforming Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019)

Foster, Frank Hugh, *A Genetic History of New England Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1907)

Frame, John M., "Backgrounds to My Thought", https://frame-poythress.org/about/john-frame-full-bio/

_____, *Crítica a la Filosofía Reformacional* (Villahermosa, Tabasco)

_____, *The Escondido Theology: A Reformed Response to Two Kingdom Theology* (Whitefield Media Productions, 2011)

_____, "Reasoning by Presupposition" in *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought* (Phillipsburg, N.J. Presbyterian and Reformed, 1995)

Freud, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion* (Leipzig and Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927) trans. and ed. J. Strachey, *The Future of an Illusion (*New York and London: W.W. Norton)

Friesen, J. Glenn, "The Mystical Dooyeweerd Once Again: Kuyper's Use of Franz von Baader" *Ars Disputandi*, Vol. 3 (2003)

_____, *Neo-Calvinism and Christian Theosophy: Franz von Baader, Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd* (Calgary: Aevum Books, 2015, 2016, 2021)

_____, *Two Paths of Reformational Philosophy: Early Writings of Vollenhoven and Dooyeweerd*, Online. https://www.academia.edu/105254020/Two_Paths_of_Reformational_Philosophy_Early_Writings_of_Vollenhoven_and_Dooyeweerd_by

Fumerton, Richard, *Foundationalism* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022)

Gatis, George, "John Owen's View of Substantive Biblical Law", *Contra Mundum*, No 14

_____, "Puritan Jurisprudence: A Study in Substantive Biblical Law" *Contra Mundum*, No 12

_____, "Stephen Charnock's View of Substantive Biblical Law", *Contra Mundum*, No. 13

_____, "Thomas Boston's View of Substantive Biblical Law" *Contra Mundum*, No. 15

Geldhof, Joris, "'Cogitor Ergo Sum': On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes" *Modern Theology* 21:2 April 2005

Glover, Willis B., *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1984)

Grabill, Stephen J., *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdman, 2006) *Redescubriendo la Ley Natural en la Etica Teológica Reformada: La etica reformada de los siglos XVI y XVII.* Trad. Juan M. Londoño (Teología Para Vivir, 2022).

Haines, David, *Sin Excusa: La Escritura, la Razón y la Apologética Presuposicional* , Trad. Elson Y. Gutierrez (Perú: Teología Para Vivir, 2023)

Harris, Jon, *Christianity and Social Justice: Religions in Conflict* (Ann Arbor: Reformation Zion Publishing, 2021)

Hoeksema, Herman, *The Standard Bearer,* March-June, 1945

_____, *Reformed Dogmatics* (Reformed Free Pub. Association, 1973)

Hughes, G. E. and M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic* (London: Methuen and Co, Ltd, 1968)

Hunt, Jason B., *Cornelius Van Til's Doctrine of God and Its Relevance for Contemporary Hermeneutics* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock: 2019)

Kelley, Michael W., "Principalities and Powers", *Christianity & Society*, Vol. XIII, No. 2, April 2003

Kline, Meredith G. , *God, Heaven and Har Magedon: A Covenantal Tale of Cosmos and Telos* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2006)

_____, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers: 2006)

Knudsen, Robert D., "Roots the New Theology", *Scripture and Confession* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1973)

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1962)

Kuiper, R. B., "What's Right with the Orthodox Presbyterian Church", https://www.opc.org/new_horizons/Kuiper.html

Kuyper, Abraham, *Common Grace (Volume 1): God's Gifts for a Fallen World* (Lexham Press, 2015)

_____, *Het Calvinisme en de Kunst* (Amsterdam: J. A. Wormser)

_____, *Pentecost Meditations, [Dagen van Goede Boodschap],* Vol. III, Op den Pinksterdag (Amsterdam: J. A. Wormser, 1988)

_____, *Saved by Grace Alone: The Work of the Holy Spirit in Calling & Regeneration*, Monergism.com

_____, *To Be Near Unto God*, tr. John H. De Vries (Grand Rapids: Baker Book House, 1979) *Nabij God te Zijn* (Kampen: Kok, 1908).

Leigh, David R., *How to Defend the Faith: The Methods of Francis A. Schaeffer & Cornelius Van Til* (Leighist & Grateful Pressless Press, 2012)

Marx, Karl and Engels, *Frederick. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* (1844), in R. Niebuhr (ed.) *On Religion* (Chicago, IL: Scholars Press, 1964)

McConnel, Timothy I., "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til", *JETS* 48-3 (September 2005)

McNabb, Tyler Dalton, *Religious Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019)

Nee, Watchman, *The Latent Power of the Soul* (Christian Fellowship Publishers, 1980)

Niehaus, Jeffrey J., *Biblical Theology: Vol. 1, The Common Grace Covenants* (Bellingham, Wa.: Lexham Press, 2014)

North, Gary, *Dominion & Common Grace: The Biblical Basis of Progress* (Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1987)

Nymeyer, Frederick, *Progressive Calvinism*, Vol. II, No 2. February, 1956

_____, "We Must Obey God Rather Than Men", *Progressive Calvinism*, Vol. I, No. 9, September 1955

_____, "Wherein Tallyrand was Greater Than Groen van Prinsterer", *Progressive Calvinism,* Vol. I, No. 11, November 1955, p. 307.

Oakley, Francis, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (New York and London: *Continuum*, 2005)

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

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

Pietsch, Roland, "Franz von Baader's Criticism of Modern Rationalism: A brief Overview" *Sophia Perennis*, Vol. 2, No. 2, Spring 2020

Plantinga, Alvin, "Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God", in Robert Audi and William J. Wainwright, eds., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1968)

_____, "The Reformed Objection to Natural Theology", *Rationality in the Calvinian Tradition* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983)

_____, "Religion and epistemology, 5. Freud and Marx", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (version 1).

Plantinga, Alvin and Wolterstorff, Nicholas, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)

Pluckrose, Helen and Lindsay, James, *Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender, and Identity—and Why This Harms Everybody* (Durham, North Carolina: Pitchstone Publishing, 2020)

Rushdoony, R. J., "Introduction", *In the Twilight of Western Thought, The Collected Works of Herman Dooyeweerd*, Series B, Volume 4 (Grand Rapids: Paideia Press, 2012)

_____,*Van Til and the Limits of Reason* (Vallecity: Chalcedon)

Schilder, Klaas, *Heaven, What Is It?* trans. and condensed by Marian M. Schoolland (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1950)

Shope, Robert K., *The Analysis of Knowing* (Princeton: Princeton Univesity Press, 1983

Smith, James K. A., *Who's Afraid of Postmodernism?* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006)

Soloviy, Roman, "Merold Westphal's Appropriation of 'Hermeneutics of Suspicion': Freud, Marx and Nietzsche" Sec. 1.2 academia.edu)

Stevenson, David, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590 to 1710,* Revised ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

van der Walt, Bernie, *Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment* (Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 2021)

Van Til, Cornelius, *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia: Westminster Theological Seminary syllabus, 1954)

_____, *Common Grace and the Gospel,* 2nd ed., edt. K Scott Oliphint (Phillipburg, N.J.: P&R Publishing, 1972, 1977).

_____, "God and the Absolute" (Princeton University, Doctoral thesis, 1927)

_____, *The Intellectual Challenge of the Gospel* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1950, 1977)

_____, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979)

_____, *Metaphysics of Apologetics,* cited without publication data in Rushdoony, R. J., *Van Til and the Limits of Reason*

_____, "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)

_____, *Reformed Epistemology* (Th.M thesis, Princeton Theological Seminary, 1925)

Verbrugge, Magnus. "A New Look at Scientific Inquiry", *Contra Mundum*, No. 6, Winter 1993

Wenham, Gordon J., *Genesis - Word Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2017)

Whitebook, Joel, "The Hermeneutics of Suspicion Reconsidered" (academia.edu)

_____, *Rethinking Genesis 1-11* (Eugene: Cascade Books, 2015)

Wilder, Tim, *Time and Worldmaking: John Frame and the Reformational Philosophies* (Rapid City: Via Moderna Books, 2024).

Williams, Stephen N., *Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021)

Williamson, Timothy, *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2000)

Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969)

Wolfe, Stephen, *The Case for Christian Nationalism* (Moscow, Id.,: Canon Press, no date)

Wolterstorff, Nicholas, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge University Press, 1996)

_____, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

Woolley, Paul, "Preface to the Third Revised Printing", *The Infallible Word: A Symposium by the Members of the Faculty of Westminster Theological Seminary* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, Co, 1978)