Van Til y su Apologética

LECTURAS & ANÁLISIS

GREG L. BAHNSEN

VAN TIL Y SU APOLOGÉTICA

LECTURAS Y ANÁLISIS

Por:

Greg L. Bahnsen

A David

verdaderamente un hijo "amado" cuyo nacimiento iluminó sus días de estudiante de posgrado ; *que las palabras de su tocayo guíen cada uno de sus pensamientos: "En tu luz veremos la luz" (Sal. 36:9).*

CONTENIDO

PREFACIO 8

PREFACIO 10

CAPÍTULO 1. UNA INTRODUCCIÓN A LA APOLOGÉTICA DE VAN TIL 22

CAPÍTULO 2. LA TAREA DE LA APOLOGÉTICA 62

CAPÍTULO 3. UN RESUMEN Y UNA ILUSTRACIÓN SENCILLOS 152

CAPÍTULO 4. EL LADO EPISTEMOLÓGICO DE LA APOLOGÉTICA 234

CAPÍTULO 5. EL LADO APOLOGÉTICO DE LA EPISTEMOLOGÍA 406

CAPÍTULO 6. LAS COMPLEJIDADES PSICOLÓGICAS DE LA INCREDULIDAD 622

CAPÍTULO 7. EL ARGUMENTO APOLOGÉTICO PRESUPOSICIONAL 702

CAPÍTULO 8. COMPARACIONES Y CRÍTICAS DE LOS MÉTODOS APOLOGÉTICOS 800

CAPÍTULO 9. RESUMEN FINAL: CÓMO DEFENDER LA FE 1044

PREFACIO

Algunos años antes de su fallecimiento (en 1987), el Dr. Van Til solicitó a varios colegas y amigos que velaran por el legado de sus escritos. En respuesta, en parte, a dicha solicitud, este Comité informal de Van Til decidió patrocinar dos proyectos: un importante libro de lectura de Van Til y una extensa bibliografía de sus escritos. Con el paso de los años, la composición del comité ha cambiado, pero su propósito y sus objetivos se han mantenido inalterados.

La preocupación por una herramienta bibliográfica integral fue materializada, totalmente al margen de la supervisión de nuestro comité, por Eric Sigward al publicar el CD-ROM " *Las Obras de Cornelius Van Til* , *1895-1987* " (Nueva York: Labels Army Co., 1997). Muchos agradecen al Sr. Sigward este valioso resultado de su incansable y abnegado esfuerzo, incluyendo las posibilidades de búsqueda casi ilimitadas que ofrece.

La idea de esta guía surgió del propio Greg Bahnsen, ya fallecido. Cuando contactó con nuestro comité hace algunos años, nos encantó no solo su idea de la forma que debía adoptar, sino también el interés del Dr. Bahnsen por escribirla. Creíamos que era eminentemente, incluso excepcionalmente, apto entre los antiguos alumnos del Dr. Van Til para esta tarea. La apretada agenda del Dr. Bahnsen y su delicada salud retrasaron la publicación del libro, pero agradecemos que pudiera completar el manuscrito poco antes de su prematura muerte en diciembre de 1995.

Nuestro agradecimiento a Presbyterian and Reformed Publishing por su compromiso con este proyecto y al Dr. James W. Scott por su asistencia editorial.

Creemos que Van Til fue un don extraordinario para la iglesia. Su pensamiento sigue teniendo un valor sin precedentes para fortalecer a la iglesia en su compromiso con todo el consejo de Dios y para impulsar su misión en el mundo. Confiamos en que este volumen resultará eficaz tanto como introducción a dicho pensamiento como para promover una comprensión más profunda del mismo.

Para el Comité Van Til

Richard B. Gaffin, Jr.

K. Scott Oliphint

PREFACIO

Generaciones de pastores y eruditos cristianos en proceso de maduración se han beneficiado del fervor bíblico y el rigor intelectual de las enseñanzas y escritos de Cornelius Van Til, particularmente en el campo de la apologética (defensa de la fe). Espero que este volumen ayude a futuras generaciones a compartir la profundidad filosófica y el poder transformador del pensamiento de Van Til.

Algunos factores se interponen inicialmente en su camino. El *primero* es que Van Til fue autor de una enorme cantidad de material (unos 30 libros y programas de estudio, y más de 220 artículos, panfletos y reseñas). [1] Sin embargo, ninguna publicación en particular expone los fundamentos de su método presuposicional en un solo lugar de forma sistemática, concisa y con claridad temática. Incluso su libro clave, *La defensa de la fe,* es en muchos puntos una compilación de segmentos de programas de estudio y artículos anteriores, organizados en un patrón entrecruzado de temas, en lugar de un desarrollo sistemático y equilibrado de su enfoque apologético de una manera discursiva, práctica y fácilmente descriptiva. Algunos de los temas tratados en él solo respaldan débilmente el propósito central del libro (p. ej., el capítulo 14, «Gracia común y existencialismo»), mientras que otras discusiones especialmente útiles y pertinentes no se incluyen (p. ej., el análisis del método de argumentación con los no creyentes en el capítulo 15 de Un *estudio de la epistemología cristiana).* [3]

Aunque no logró todo lo que hubiera deseado, [Van] Til fue un prolífico escritor de programas de estudio, estudios, artículos y libros. El mejor resumen completo de su visión es "Mi Credo", especialmente el esquema final ("La Imagen Total"). Sin [4] embargo, es tan conciso que es necesario estar familiarizado con otras obras de Van Til para interpretarlo y aplicarlo

correctamente. Por lo tanto, los lectores suelen necesitar dominar varios escritos de Van Til para obtener una comprensión general de su sistema de pensamiento.

El *segundo* obstáculo que encuentran los lectores es el estilo de escritura de Van Til. Con frecuencia utilizaba generalizaciones y alusiones pasajeras que presuponían un profundo conocimiento de la historia y el desarrollo de la filosofía occidental, algo que la mayoría de los lectores no poseen. Tenía una inclinación por analizar temas y filósofos con principios abstractos y (a veces) vagos. Sus análisis y resúmenes de posturas o períodos de pensamiento podían divagar antes de llegar a conclusiones incisivas. Su estilo podría haberse fortalecido con un desarrollo más analítico, discursivo, progresivo y preciso de sus evaluaciones y conclusiones. [6] Los principios organizativos y la particular forma expositiva de sus publicaciones más extensas suelen ser de naturaleza diversa (es decir, difíciles de seguir) o estar orientados a estudios históricos y análisis de individuos (algo que los estudiantes principiantes rara vez encuentran adecuado). Por ejemplo, resulta decepcionante encontrar un libro titulado *Una teoría cristiana del conocimiento.* [7] No aborda las preguntas habituales sobre la naturaleza del conocimiento. El libro comienza con temas de relevancia apologética, luego pasa a un extenso y desigual estudio histórico, y más tarde se centra en escritores individuales seleccionados (algunos de los cuales ya recibieron este tratamiento en *La defensa de la fe)* . Asimismo, *El pastor reformado y el pensamiento moderno* [8] comienza con una discusión del método apologético calvinista, y luego pasa a un estudio histórico —de filósofos y teólogos— con breves sinopsis en algunos puntos y extensas discusiones en otros.

Un *tercero* El obstáculo es el contenido mismo de lo que Van Til tiene que decir. Nos resulta extraño que nuestras formas naturales de pensar sean cuestionadas y reformadas tan a fondo. Debido a los profundos cambios que

exigirían de nosotros, las ideas revolucionarias a menudo se reciben con inercia intelectual o con franca hostilidad. RJ Rushdoony acertó de pleno cuando dijo sobre Van Til: «Su crítica se dirige a los presupuestos del pensamiento con una minuciosidad radical. Este hecho explica la naturaleza de la influencia de Van Til: o bien transforma el pensamiento de quienes se encuentran en su círculo o bien se gana su oposición constante». [9]

Y *finalmente* , está la dificultad constante que tienen las personas para pensar de forma abstracta y usar los conceptos y el vocabulario especiales de la filosofía, en particular cuando la propia terminología de Van Til surge del lenguaje arcano de una generación pasada de filósofos idealistas (p. ej., «principio de individuación», «concepto limitante», «universal concreto»). Este factor se complica aún más ocasionalmente por la novedad de algunas de las propias ideas de Van Til (p. ej., la gracia común como «gracia anterior» [10]) y su uso inusual de términos (p. ej., «analógico »). [11] A veces una bendición puede ser una maldición. Van Til era astuto al usar metáforas e ilustraciones animadas, pero a veces su vívida retórica resultaba problemática para otros. [12]

Por lo tanto, se necesita un volumen que, de forma complementaria, condense, organice y aclare la amplia gama de escritos de Van Til que abordan la apologética. Hay un espacio bienvenido para el análisis de las contribuciones creativas y reflexivas de Van Til a otros campos (p. ej., teología, ética, psicología e historia del pensamiento), pero el presente trabajo se centra específicamente en su enfoque de la apologética. [13] Mi objetivo es exponer el método presuposicional para defender la fe cristiana, destacando y explicando los rasgos distintivos del pensamiento de Van Til, presentando selecciones cuidadosamente seleccionadas de su obra y aprovechando la oportunidad para corregir ciertas críticas que se han expresado. Este libro, por lo tanto, es una especie de antología con comentarios continuos.

Mi esperanza es que el presuposicionalismo sea fácilmente comprensible para los lectores que deseen una introducción a Van Til en sus propias palabras y que no tengan una formación específica en filosofía, pero que estén dispuestos a leer y reflexionar sobre cuestiones fundamentales relativas al conocimiento y al cristianismo a un nivel superior al elemental. Dado que este texto se propone como una introducción, no como un texto avanzado para especialistas, no profundizará en cuestiones filosóficas más profundas o técnicas relacionadas con el pensamiento y el método de Van Til, ni examinará en profundidad posibles ambigüedades o dificultades que podrían necesitar aclaración o corrección. [14]

Este libro es un compendio organizado de lo que Van Til enseñó en sus diversas publicaciones sobre el enfoque subyacente de la apologética. Tras una introducción general de los temas fundamentales que impulsan la apologética de Van Til y un resumen de su vida, el libro expone su concepción de la apologética y ofrece una descripción e ilustración sencillas de su método presuposicional. A continuación, exploramos y explicamos con más detalle las cuestiones epistemológicas y psicológicas relevantes que influyen en la defensa de la fe de Van Til, culminando con un análisis de la argumentación trascendental que defendía, en contraste con la forma más tradicional de utilizar pruebas teístas y evidencias empíricas. Se examinan algunos de sus oponentes antes de resumir su perspectiva en la conclusión.

Será beneficioso para el lector mantenerse al tanto del hilo argumental del libro, especialmente porque algunas discusiones son algo extensas y el análisis se intercala con bloques de lecturas. La progresión del pensamiento puede apreciarse observando el desarrollo de las secciones de los capítulos (y los temas de las lecturas de Van Til), que se enumeran en el esquema analítico al principio del libro. Sugiero que el lector podrá comprender mejor la esencia del enfoque de Van Til para la defensa de la fe si consulta este esquema con

frecuencia para comprender la importancia de lo que lee en cualquier punto del esquema general.

Cada sección comienza con una breve discusión del tema anunciado. A continuación, se presentan lecturas seleccionadas de Van Til ; los títulos de los extractos son míos. Las lecturas se acompañan de comentarios explicativos o notas a pie de página, transiciones y, ocasionalmente, respuestas a las críticas.

A lo largo de este libro, las citas y lecturas extensas extraídas de las publicaciones de Van Til (incluidas sus citas de otras) se distinguirán de mis propios comentarios mediante el uso de una tipografía distintiva, como lo demuestra esta frase. Las notas a pie de página dentro del texto de Van Til suelen incluir mi propio comentario continuo; «CVT:» introduce sus propias notas a pie de página. La información bibliográfica completa sobre cualquier obra escrita por Van Til se proporciona en cada capítulo, así como en la bibliografía al final del libro.

Para facilitar la lectura o mayor claridad de pensamiento, en ocasiones me he tomado la libertad editorial de dividir párrafos más extensos en el material de Van Til. Asimismo, en lecturas que combinan varios pasajes de una fuente específica, a veces se ha modificado el orden de las partes seleccionadas. [15] En raras ocasiones, la redacción de Van Til se modificó ligeramente (o se amplió) en una edición o republicación posterior de su obra; en tales casos, he seguido la redacción que me ha parecido más adecuada. También se han realizado varias correcciones de corrección.

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a quienes me ayudaron de una u otra manera en la creación de este libro. Agradezco la perspicaz instrucción filosófica que recibí en el seminario de John Frame, la cual me encaminó hacia mis estudios de doctorado. Agradezco profundamente a Richard Gaffin por iniciar, alentar y esperar pacientemente la finalización de este proyecto a

pesar de las diversas dificultades médicas y personales que he enfrentado en mi vida.

No encuentro palabras para expresar mi gratitud a Randy y Marinell Booth por las alegres, dispuestas y perseverantes horas de trabajo que dedicaron a la preparación del manuscrito; no habría sido posible terminarlo sin ellos, y siempre recordaré su amabilidad. Asimismo, mi madre, Virginia Bahnsen, siempre estuvo disponible, dispuesta a mecanografiar, revisar o ayudar en lo que fuera necesario. Si las nominaciones para la santidad fueran apropiadas en los círculos protestantes, sin duda promovería los nombres de mis generosos y trabajadores lectores del manuscrito: Lonn Oswalt, Joseph Bell y mi asistente, Michael Butler.

Agradezco a los miembros de la Junta Directiva del Centro de Estudios Cristianos del Sur de California (Apartado Postal 328, Placentia, CA 92871) por brindarme el tiempo y la oportunidad de participar en este proyecto de escritura, y en general, por todo el apoyo administrativo y personal que brindan al ministerio de enseñanza. También quisiera expresar mi profunda gratitud a la sesión y la congregación de la Capilla Presbiteriana Grace del Condado de Orange, California, por su especial donación económica, que me permitió evitar tener que viajar (por conferencias) y me brindó un mes para terminar el manuscrito.

Y, finalmente, aunque ahora se encuentra en una mejor situación, quisiera reconocer públicamente mi deuda con Cornelius Van Til por las horas de enriquecedoras conversaciones personales, camaradería e instrucción que compartió conmigo hace años, así como por la amable confianza que expresó al invitarme, siendo estudiante en el Seminario de Westminster, a ayudarlo en sus labores académicas y a impartir conferencias en su lugar cuando estuvo enfermo. Aprendí mucho de sus palabras, así como de su andar.

Notas para el prefacio

1. Los escritos de Van Til, tanto publicados como inéditos, se han recopilado en el CD-ROM titulado *The Works of Cornelius Van Til,* ed. Eric Sigward (Nueva York: Labels Army Co., 1997).

2. Incluido en ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955) son secciones de los programas de estudios ***Apologética*** (1947, 1953), ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (1954), y ***Una introducción a la teología sistemática*** (1952), así como los artículos publicados en el libro titulado ***Common Grace*** (1947), "Naturaleza y Escritura" de ***La Palabra Infalible*** (editado por NB Stonehouse y Paul Woolley [Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946]), un panfleto ***Particularismo y gracia común*** (1952), un artículo de dos partes en respuesta a JO Buswell de ***The BibleToday*** (1949), y una serie de artículos sobre apologética reformada en ***Torch and Trumpet*** (1951-52).

Una segunda edición abreviada y revisada de ***La defensa de la fe*** Se publicó en 1963 y posteriormente en 1967 una tercera edición (con solo revisiones menores). Las referencias en este libro se harán a la primera edición, ya que representa la presentación más completa de la postura de Van Til. Sin embargo, la primera edición de 1955 (en tapa dura) es difícil de encontrar, por lo que algunos lectores podrían usar la siguiente fórmula para convertir las referencias de página (a la edición original) que se dan en este libro a los números de página equivalentes de la tercera edición:

Para las páginas 24-37, resta 16

Para las páginas 40-167, reste 17

Para las páginas 171-98, reste 20

Para las páginas 240-67, reste 59

Para las páginas 303-53, reste 94

Para las páginas 358-97, reste 98

El material que aparece en todas las demás páginas de la primera edición se omite en la tercera edición.

3. Publicado como vol. 2 de la serie En Defensa de la Fe (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969). Según el prefacio de Van Til, la primera edición de este programa de estudios se escribió en 1932 bajo el título ***Metafísica de la Apologética.*** (La obra puede representar una ampliación de la tesis de maestría en teología de Van Til de 1925 en el Seminario de Princeton bajo la dirección de C.W. Hodge, Jr. Los Archivos Van Til en el Seminario Teológico Westminster de Filadelfia contienen un manuscrito que parece ser de 1929; tal vez sea un borrador preliminar de lo que Van Til identificó como el programa de estudios de 1932).

4. Van Til estaba particularmente angustiado al final de su vida por no haber producido nunca un estudio exegético que mostrara el amplio y necesario respaldo bíblico para el método presuposicional: "Aparentemente he dado lugar a que la gente piense que soy ***especulativo".*** o ***filosófico*** Primero y ***bíblico*** Después... En resumen, me gustaría ser más exegético de lo que he sido. El Dr. GC Berkouwer tenía razón al señalar mi debilidad en este punto" ***(Hacia una Apologética Reformada)*** [Filadelfia: impresión privada, 1972], 24,27). Esta crítica se menciona en relación con James Daane en ***Defensa de la Fe,*** 214.

Fue para satisfacer esta necesidad expresada y reforzar la perspectiva de Van Til que el presente autor produjo el programa de estudios ***Introducción bíblica a la apologética.*** (1976). Este programa de estudios se publica ahora en Greg L. Bahnsen, ***Siempre listos: Instrucciones para defender la fe.*** (Texarkana, Arkansas: Covenant Media Foundation, 1996).

Cabe señalar, sin embargo, que hay alusiones bíblicas obvias y cruciales dispersas en muchos de los escritos de Van Til (por ejemplo, ***Defensa de la fe,*** 45, 109, 135,

237, 241, 304, 307, 319, etc.; ***A Christian Theory of Knowledge*** [Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1969], 42). Los fundamentos bíblicos de su postura se mencionan explícitamente en algunos programas de estudios (p. ej., ***An Introduction to Systematic Theology*** [1952], que fue revisado y ampliado muchas veces, y finalmente publicado como vol. 5 de la serie In Defense of the Faith [Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1974], 93, 96) y panfletos (p. ej., las primeras páginas de ***The Intellectual Challenge of the Gospel*** [Londres: Tyndale Press, 1950; reimpresión, Phillipsburg, NJ: Lewis J.

Groten-huis, 1953], y en varios lugares de ***Paul at Athens*** [Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1954]). También se muestran de forma notoria en sus discursos y sermones (por ejemplo, "Common Grace and Witness-Bearing", ***Torch and Trumpet,*** diciembre de 1954-enero de 1955 [reimpresión, Phillipsburg: LewisJ. Grotenhuis, 1956], republicado en ***Common Grace and the Gospel*** [Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1972, cap. 5]; y ***The God of Hope*** [Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1978]).

5. En ***Jerusalén y Atenas: Discusiones críticas sobre la teología y la apologética de Cornelius Van Til,*** ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 1-21. Esto es un ***Festschrift*** conmemorando los cuarenta años de servicio de Van Til como profesor y su septuagésimo quinto cumpleaños.

6. John Frame señala: «Pero enseñar el proceso de análisis no era el don de Van Til. Por lo tanto, incluso hoy en día hay muchos, tanto amigos como enemigos de las ideas de Van Til, que tienen nociones extremadamente confusas de lo que realmente enseñó... La fuerza de sus audaces y emocionantes resúmenes, ilustraciones y exhortación se ve debilitada por una definición, un análisis y una argumentación inadecuados» («Cornelius Van Til», en ***Handbook of Evangelical Theologians,*** ed. Walter A. Elwell [Grand Rapids: Baker, 1993], 161).

7. Este libro se basó en un programa de estudios anterior del mismo título (1954). Parte de su contenido apareció en ***La Defensa de la Fe.***

8. Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971. En parte, esto incluye fragmentos de discursos anteriores de Van Til de 1961 y 1966.

9. Prólogo de Van Til, ***El caso del calvinismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), viii (omitido en la impresión de 1975).

10. Véase ***Gracia común*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), ahora publicada (con paginación idéntica) en la obra ampliada ***Gracia común y el evangelio,*** 30, 72, 74, 75, 82-83, 85, 91. La versión original, más extensa, de este ensayo se publicó en ***Proceedings of the Calvinistic Philosophy Club.*** (1941), y luego editado y publicado como un artículo de tres partes, "Common Grace", en el ***Westminster Theological Journal,*** Vols. 8 (1945): 39-60, 166-200 y 9 (1946): 47-84. La segunda parte de ***«Gracia común y el***

Evangelio» añade otros artículos relevantes sobre la controversia en torno a la gracia común (de 1951, 1953, 1954, 1966 y 1968), así como un ensayo inédito.

11. Van Til reconoció los problemas que podría haberse causado, pero también sostuvo (creo que con razón) que quienes leían sus publicaciones debieron haber evitado una interpretación tan errónea de él. En una ocasión escribió: «Mi principal propósito es intentar disipar algunos malentendidos que se han generado con respecto a mis opiniones. Estos malentendidos pueden ser, sin duda, en gran medida culpa mía. Mi terminología puede ser a veces ambigua. Pero no puedo creer que una interpretación tan errónea de mi punto de vista como la que ahora se publicita se encuentre con razón en nada de lo que he escrito o dicho» («Carta sobre la Gracia Común», en ***Gracia Común y el Evangelio*** , 149 [reimpresión de ***Carta sobre la Gracia Común*** [Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1953]).

12. Quizás el caso más famoso fue la pintoresca aplicación que Van Til hizo de la idea de que el enfoque cristiano de la ciencia no debe, mediante una visión defectuosa de la gracia común, incorporar la fuerza destructiva del pensamiento autónomo, que niega el carácter revelador de todos los hechos de la naturaleza y la necesidad de la providencia divina para hacer inteligible el procedimiento científico. Dijo que entonces «podríamos volar el edificio de ciencias [del Calvin College] con una bomba atómica». Con su habitual humildad (y para diversión de sus seguidores), más tarde escribió sobre la hipérbole: «Me he disculpado por esa afirmación» («Una carta sobre la gracia común», en ***Gracia común y el Evangelio*** , 195).

13. Para una exploración e interacción que valga la pena con la enseñanza de Van Til en un plano más amplio que el que se encuentra aquí, recomiendo John M. Frame, ***Cornelius Van Til: Un análisis de su pensamiento.*** (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1995). Más allá de las cuestiones filosóficas y apologéticas, Frame explora y ofrece una útil evaluación de las enseñanzas y perspectivas generales de Van Til en teología sistemática y teología contemporánea. En cuanto a la apologética de Van Til, Frame lo aprecia profundamente, pero es algo más crítico que yo. Sus críticas a la apologética han aparecido, hasta cierto punto, en publicaciones anteriores, que he intentado abordar brevemente a lo largo del presente texto.

14. Para un ejemplo de un intento de fortalecimiento filosófico de la postura distintiva de Van Til, suscitado por críticas favorables, véase mi tesis doctoral «Una resolución condicional de la aparente paradoja del autoengaño» (tesis doctoral, Universidad del Sur de California, 1978). Esta tesis se resume brevemente y se aplica a Van Til en «El concepto crucial del autoengaño en la apologética presuposicional», ***Westminster Theological Journal*** 57 (1995): 1-31.

15. En estos casos, la referencia de la nota a pie de página de la selección de lectura en cuestión enumerará las páginas de los pasajes seleccionados en el orden en que se presentan aquí.

CAPÍTULO 1. UNA INTRODUCCIÓN A LA APOLOGÉTICA DE VAN TIL

1.1 Una cuestión de compromiso definitivo

"Las disputas contenciosas surgen", escribió Juan Calvino, "del hecho de que muchos piensan menos honorablemente de lo que deberían sobre la grandeza de la sabiduría divina y se dejan llevar por una audacia profana". [1] Calvino comentaba sobre 1 Pedro 3:15, un versículo que durante mucho tiempo se ha considerado la carta bíblica de la apologética cristiana. Sin embargo, sus palabras no se dirigían a la "audacia profana" del *incrédulo que* cuestiona la existencia de Dios o la veracidad de su palabra, sino a aquellos *apologistas cristianos* que no reconocen ni se someten a la superioridad de la sabiduría de Dios, tal como se revela en las páginas de las Escrituras. Asumiendo para sí mismos la autosuficiencia y el orgullo intelectual de la autonomía, [2] se lanzan a la batalla contra los incrédulos antagonistas (quienes se caracterizan por la misma autosuficiencia y orgullo intelectual) con una "audacia" que es "profana", impropia de quienes viven bajo el señorío de Jesucristo. El triste resultado, como Calvino lo sabía, no es nada más que el tipo de disputas contenciosas que los siervos del Señor deberían evitar (2 Tim. 2:23-26).

En palabras de 1 Pedro 3:15, el requisito personal para ofrecer una defensa razonada de la fe cristiana es haber consagrado a Cristo como Señor en sus corazones. Cristo debe ser la máxima autoridad sobre nuestra filosofía, nuestro razonamiento y nuestra argumentación, no solo al final, sino al principio de la labor apologética. Si hemos de derribar argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, dijo Pablo, entonces debemos llevar cautivo *todo* pensamiento a la obediencia a Cristo (2 Corintios 10:5). [3] Un compromiso absoluto con Cristo abarca toda la actividad humana,

incluyendo todos los aspectos del quehacer intelectual. Razonar sin reconocer esto es transgredir el primer y gran mandamiento: «Amarás al Señor tu Dios con *toda tu mente»* (Mateo 22:37). En vista de esto, nuestro método apologético, no solo nuestras conclusiones, debe regirse por la palabra de Jesucristo.

En pocas palabras, si el apologista ha de librarse de la audacia profana, su fe en la grandeza de la sabiduría divina debe defenderse mediante un procedimiento que honre dicha sabiduría. Después de todo, en Cristo « están depositados *todos* los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2:3). No se hace excepción alguna para el conocimiento con el que el cristiano defiende el conocimiento de Cristo. Esto significa que el apologista debe *presuponer* * la verdad de la palabra de Dios de principio a fin en su testimonio apologético. Es de esperar que, en materia de compromiso final, la *conclusión pretendida* de la línea de argumentación también sea el estándar presuposicional que rija la manera de argumentar para esa conclusión; de lo contrario, la conclusión pretendida no es su compromiso *final* , después de todo.

El criterio final del cristiano, la palabra inspirada de Dios, nos enseña que «el temor del Señor es el principio del conocimiento» (Prov. 1:7). Si el apologista considera que el punto de partida del conocimiento es algo distinto a la reverencia a Dios, entonces la sumisión incondicional a la insuperable grandeza de la sabiduría divina al final de su argumentación carece de sentido. [5] Siempre habría algo mayor que la sabiduría de Dios, a saber, la supuesta sabiduría de nuestro punto de partida intelectual. La palabra de Dios necesariamente (lógicamente, si no personalmente) permanecería subordinada a ese criterio final y autónomo. [6] La situación la describe bien C. S. Lewis: «El hombre antiguo se acercaba a Dios (o incluso a los dioses) como el acusado se acerca a su juez. Para el hombre moderno, los papeles se

invierten. Él es el juez: Dios está en el banquillo de los acusados... El juicio puede incluso terminar con la absolución de Dios. Pero lo importante es que el hombre está en el banquillo y Dios en el banquillo de los acusados». [7]

1.2 Una apologética epistemológicamente autoconsciente

La genialidad del enfoque de Cornelius Van Til para defender la fe cristiana ha sido ver cuán inapropiada es la actitud intelectual de poner a Dios en el banquillo de los acusados. El espíritu del apóstol Pablo lo impulsa: «Más bien, oh hombre, ¿quién eres tú para rebatir a Dios?» (Rom. 9:20), y «Que Dios sea considerado veraz, aunque todo hombre sea mentiroso» (Rom. 3:4). Los hombres creados, especialmente como rebeldes pecadores, no están en posición moral ni intelectual para desafiar a su soberano Creador y Señor.

Un enfoque irreflexivo de la epistemología cristiana [8] que olvida esto corre el peligro de transgredir la clara prohibición de Dios: "No tentarás al Señor tu Dios" (Deut. 6:16). [9] Recuerde el ejemplo de Job, quien se atrevió a cuestionar a Dios y exigirle respuestas: "El Señor le dijo a Job: ¿Acaso el que contiende con el Todopoderoso lo reprenderá? ¡Que le responda el que contiende con Dios! ... ¿Acaso me condenarías para justificarte a ti mismo?" (Job 40:1-2,8). Dios no está en el banquillo de los acusados; nosotros sí. Su palabra y su carácter no son cuestionables; los nuestros sí. Y, como Van Til era muy consciente, esto no es cierto simplemente en un sentido estrictamente "religioso" o moral; se aplica igualmente al razonamiento intelectual del hombre (que es una expresión de su postura religiosa).

Nuestra epistemología cristiana (o teoría del conocimiento) debe, por lo tanto, elaborarse y desarrollarse de manera coherente con sus propios principios fundamentales (o presuposiciones), para evitar su incoherencia e ineficacia. Nuestro «método» de conocimiento está determinado por nuestro «mensaje» *en su conjunto* , y por lo tanto, está influenciado por, e incluso influye, nuestras

convicciones sobre la realidad (la existencia y la naturaleza de Dios, y la naturaleza del hombre, su relación con Dios, su lugar en el universo, su propósito, etc.). No debemos adoptar una postura teológica y luego practicar otra en nuestra erudición general. Una forma de decir esto es que los eruditos y apologistas cristianos deben ser plenamente conscientes de la naturaleza de su postura epistemológica, permitiendo que sus estándares rijan y regulen cada detalle de su sistema de creencias y su aplicación. Siempre necesitan formarse opiniones y desarrollar razonamientos a la luz de sus compromisos cristianos fundamentales. El objetivo de Van Til ha sido aplicar este ideal de "autoconciencia epistemológica" a la teoría y la práctica de la defensa de la fe cristiana.

1.3 Argumentando desde la imposibilidad de lo contrario

La genialidad adicional del enfoque de Van Til ha sido reconocer que un método epistemológicamente autoconsciente para defender la fe no es simplemente filosóficamente necesario (dada la cuestión presuposicional) ni moralmente apropiado (dada la relación Creador-criatura). También constituye el mayor desafío intelectual que se puede dirigir al pensamiento del no creyente. La revelación de Dios es más que el mejor fundamento para el razonamiento cristiano; es el único fundamento filosóficamente sólido para cualquier razonamiento. Por lo tanto, aunque el mundo, en su propia sabiduría, considera la palabra de Cristo como locura, «la locura de Dios es más sabia que los hombres» (1 Cor. 1:18, 25). Los cristianos no necesitan permanecer aislados en una torre filosófica, reducidos a simplemente despreciar los sistemas filosóficos de los no cristianos. No, al someter todo pensamiento a Cristo, podemos derribar el razonamiento que se exalta contra el conocimiento de Dios (cf. 2 Cor. 10:5). Debemos desafiar al incrédulo a dar una explicación convincente y creíble de cómo sabe algo, dadas las

presuposiciones que adopta acerca de la realidad, la verdad y el hombre (su "cosmovisión").

La defensa presuposicional de la fe que Van Til realiza constituye una ofensa filosófica contra la postura y el razonamiento del no cristiano. Siguiendo la inspiración del apóstol Pablo, pregunta retóricamente: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?" (1 Corintios 1:20). Este tema predomina en la práctica de la apologética presuposicional de Van Til. La tarea del apologista no es simplemente demostrar que no hay esperanza de salvación eterna fuera de Cristo, sino también que el incrédulo no tiene ninguna esperanza intelectual presente fuera de Cristo. Es necio que construya su casa sobre las arenas ruinosas de la opinión humana, en lugar de la roca verbal de Cristo (Mateo 7:24-27). Necesita ver que quienes suprimen la verdad de Dios con injusticia inevitablemente «se envanecen en sus razonamientos... Profesando ser sabios, se hacen necios» (Rom. 1:21-22). Su oposición a la fe no es más que un «falsamente llamado conocimiento» (1 Tim. 6:20-21), mediante el cual en realidad se «oponen» por ignorancia (2 Tim. 2:23, 25).

El incrédulo intenta recurrir a la lógica, la ciencia y la moral en su debate contra la verdad del cristianismo. La apologética de Van Til responde a estos intentos argumentando que solo la verdad del cristianismo puede rescatar el significado y la coherencia de la lógica, la ciencia y la moral. El desafío presuposicional al incrédulo se guía por la premisa de que solo la cosmovisión cristiana proporciona las precondiciones filosóficas necesarias para el razonamiento y el conocimiento del hombre en cualquier campo. Esto es lo que se entiende por una defensa "trascendental" [10] del cristianismo. Tras el análisis, toda verdad conduce a Cristo. De principio a fin, el razonamiento del hombre sobre cualquier cosa (incluso el razonamiento sobre el razonamiento

mismo) es ininteligible o incoherente a menos que se presuponga la verdad de las Escrituras cristianas. Por lo tanto, cualquier postura contraria a la cristiana debe considerarse filosóficamente imposible. No puede justificar sus creencias ni ofrecer una cosmovisión cuyos diversos elementos concuerden entre sí.

En resumen, la apologética presuposicional defiende la verdad del cristianismo "desde la imposibilidad de lo contrario". Alguien tan necio como para actuar en su vida intelectual como si no existiera Dios (Sal. 14:1) por ello "desprecia la sabiduría y la instrucción" y "aborrece el conocimiento" (Pro. 1:7, 29). Necesita que se le responda según su necedad, demostrando adónde conducen sus principios filosóficos, "para que no se considere sabio a sí mismo" (Pro. 26:5).

Los puntos básicos planteados en las tres últimas secciones de este análisis pueden ahora recapitularse. La apologética cristiana es una defensa de la fe religiosa, por lo que se refiere a la cuestión del compromiso final de la persona en la vida. La apologética implica el razonamiento intelectual para justificar las propias creencias, lo que toca la cuestión epistemológica del estándar final de conocimiento. Estas observaciones dejan claro que la defensa de la fe es inevitablemente una cuestión presuposicional. Tanto el incrédulo como el creyente operan en función de ciertas presuposiciones o cosmovisiones, buscando desarrollar su pensamiento de manera coherente con sus respectivos compromisos finales. El apologista cristiano necesita argumentar con el no cristiano de una manera epistemológicamente consciente, lo cual no puede ocurrir si su razonamiento y argumentación presuponen cosas que, de hecho, son contrarias a su conclusión pretendida.

Por lo tanto, la autoridad de Cristo y su palabra, más que la autonomía intelectual, debe regir el punto de partida y el método de su apologética, así como su conclusión. Cuestiona la idoneidad filosófica de la cosmovisión del incrédulo, mostrando cómo esta no proporciona las condiciones previas para

la inteligibilidad del conocimiento y la moralidad. Su defensa del cristianismo, entonces, se basa en la imposibilidad de lo contrario. De principio a fin, tanto en su propio método filosófico como en lo que pretende inculcar en el pensamiento del incrédulo, el apologista cristiano razona de tal manera que «en todo Cristo tenga la preeminencia» (Col. 1:18).

1.4 Cornelius Van Til

La perspectiva apologética esbozada anteriormente fue desarrollada, refinada y aplicada por Cornelius Van Til durante más de medio siglo. Su constante adhesión a la autoridad y sabiduría suprema de Dios, infaliblemente reveladas en las Escrituras, lo llevó a promover un método apologético basado en presuposiciones que no solo puede comunicar con contundencia el desafío intelectual del evangelio —tanto a profesores de filosofía como a lecheros—, sino que también puede hacerlo con humilde audacia, en lugar de la «audacia profana» censurada por Calvino. Inmerso en la instrucción bíblica y habiendo dominado a los gigantes intelectuales del pensamiento occidental, Van Til desarrolló una concepción y un método de defensa de la fe que, a la luz de la historia de las contribuciones previas, ha representado nada menos que «la reforma de la apologética cristiana». [11]

Van Til puede no haber parecido un candidato probable para tal logro, pero Dios tiene la costumbre de utilizar candidatos improbables para lograr grandes victorias para Su reino: ¡piense en David y Goliat! Van Til "quería ser agricultor... En cambio, se convirtió en uno de los principales apologistas cristianos de nuestro tiempo", para usar las palabras de David E. Kucharsky en *Christianity Today}* [2] Cornelius Van Til (más tarde apodado Kees [pronunciado "Case"]) nació el 3 de mayo de 1895 en una granja en Grootegast, Holanda, como el sexto de ocho hijos de un devoto granjero lechero que adoraba con el partido reformado *Af-scheiding* (que había rechazado la doctrina de la regeneración presunta de los niños bautizados). Era holandés de pies a

cabeza, desde usar zuecos ("klompen") hasta ser criado en el Catecismo de Heidelberg.

A los diez años, en la primavera de 1905, su familia zarpó de Róterdam hacia Estados Unidos para reunirse con el hermano mayor de Kees, Reinder (once años mayor que él), quien había descubierto que la tierra era sorprendentemente barata. La familia se estableció en Highland, Indiana. Cornelius disfrutaba de la tierra y los animales, pero también avanzó rápidamente en la escuela. "Big Klompa" (como lo apodaba su maestro) aprendió inglés en un año. Con su evidente fortaleza intelectual, no iba a ser un agricultor de pepinos después de todo. A los diecinueve años, se convenció de que debía convertirse en pastor. En 1914, Europa entró en guerra, y Van Til ingresó en la Escuela Preparatoria y Colegio Calvin, el centro educativo de la Iglesia Cristiana Reformada. Trabajó como conserje a tiempo parcial y le encantaba el estudio de la filosofía, en la que era experto. Para cuando se matriculó en el Seminario Teológico Calvin en 1921, ya conocía las obras de Abraham Kuyper y Herman Bavinck, y había añadido conocimientos de hebreo, griego y latín a sus conocimientos de holandés e inglés. Estudió teología sistemática con Louis Berkhof y filosofía cristiana con WH Jellema.

El cristianismo estadounidense de la década de 1920 reaccionaba a las oleadas de choque del liberalismo teológico, inspirado por la alta crítica alemana de la Biblia y una visión darwiniana del hombre. En ese momento, el hombre que se destacó por encima de sus colegas al establecer un cristianismo digno de defensa académica fue J. Gresham Machen, del Seminario Teológico de Princeton. Su contundente respuesta a un punto en la visión escéptica del Nuevo Testamento, *El origen de la religión de Pablo,* se publicó durante el primer año de Van Til en el seminario. La filosofía estadounidense de la década de 1920 interactuaba con diversas respuestas a la filosofía crítica de Kant (idealismo absoluto, personalismo, neorrealismo y

realismo crítico) y se encontraba bajo la influencia de las ideologías naturalistas (pragmatismo y positivismo). Entre las escuelas de notable estatura académica se encontraba la Universidad de Princeton, cuyo departamento de filosofía estaba dirigido por el personalista escocés Archibald Allan Bowman (1883-1936).

Para su último año de seminario (1922), Van Til tomó la difícil decisión de trasladarse a Princeton, donde podía estudiar simultáneamente en el seminario y la universidad. Durante este tiempo, compartió habitación con John J. de Waard (quien se convertiría en un amigo de toda la vida), administró el comedor estudiantil y vivió en el mismo piso del Alexander Hall con "Das" Machen, quien se dedicaba a publicar numerosos estudios apologéticos（incluyendo su monumental *"Cristianismo y liberalismo"* [1923]). El asesor de seminario de Van Til, C. W. Hodge, Jr., era nieto de Charles Hodge y sucesor de B. B. Warfield. Van Til se benefició de la sólida instrucción bíblica de hombres como Hodge, Robert Dick Wilson, William Park Armstrong y Oswald T. Allis, pero el profesor más cercano a su corazón fue Geerhardus Vos, el respetado erudito holandés que defendió el método de la teología bíblica ante la comunidad reformada en Estados Unidos. Vos ejerció una influencia significativa en la decisión de Van Til de dedicarse por completo a las luchas académicas y eclesiásticas que Machen atravesaría. (Cuando Vos falleció en 1949, Van Til pronunció su sermón fúnebre).

Van Til escribió los trabajos estudiantiles premiados en 1923 (sobre el mal y la teodicea) y 1924 (sobre la voluntad y sus relaciones teológicas). El seminario le otorgó un Máster en Teología Sistemática en 1925, tras lo cual se casó con su novia de toda la vida, Rena Klooster. En la universidad, la destreza de Van Til en el análisis metafísico y su dominio de la filosofía hegeliana fueron muy elogiados por A. A. Bowman, quien le ofreció una beca de

posgrado. [14] En 1927, la universidad le otorgó un doctorado en filosofía por una disertación sobre «Dios y lo Absoluto».[15]

Los hombres en el seminario habían estado siguiendo de cerca el trabajo de Van Til. Su primer artículo publicado, escrito cuando obtuvo su maestría en teología, había sido una reseña de *Religion in the Making de Alfred North Whitehead.* Exhibió claramente las líneas salientes del enfoque presuposicional de Van Til: (a) localizar las presuposiciones cruciales de su oponente, (b) criticar la actitud autónoma que surge de no honrar la distinción entre Creador y criatura, (c) exponer las tensiones filosóficas internas y destructivas que acompañan a la autonomía, y luego (d) establecer la única alternativa viable, el cristianismo bíblico. La siguiente publicación de Van Til (en 1929) fue una reseña de dos obras de Bavinck. [17] En ella, otro rasgo famoso del pensamiento de Van Til llegó a expresarse cuando insistió en que la propagación y defensa de la fe requería que los creyentes abandonaran la noción imposible de un "territorio neutral" de la verdad entre creyentes y no creyentes. En el momento de la publicación de la reseña, Van Til estaba de regreso en Princeton como profesor visitante.

Cuando J. Gresham Machen declinó la cátedra de apologética en el Seminario de Princeton y decidió permanecer en el departamento de Nuevo Testamento, la Junta del seminario, alentada por William Brenton Greene (1854-1928), profesor jubilado de apologética, a invitar a Van Til a impartir clases en el departamento durante el año académico 1928-29. Tras doctorarse y regresar a los Países Bajos por primera vez en 1927, Van Til aceptó el pastorado de la Iglesia Cristiana Reformada (unas setenta familias) en Spring Lake, Michigan, una comunidad rural de unos mil habitantes, a cuarenta y ocho kilómetros de Grand Rapids. Aunque solo estuvo en el cargo durante un año, se ausentó de la congregación y enseñó apologética en Princeton. Impresionó tan favorablemente a todos allí (a pesar de ser el profesor más joven) que, al cabo

de tan solo un año, la Junta lo eligió para asumir la Cátedra Stuart de apologética y ética. Sin embargo, en cuestión de semanas la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de los EE. UU. reorganizó el Seminario de Princeton de tal manera que el control del otrora bastión conservador de la Iglesia Reformada o todopoderosa quedó en manos de hombres que deseaban ver muchos puntos de vista diferentes representados en Princeton y que favorecían una "iglesia amplia".

Machen renunció e inmediatamente comenzó a trabajar para establecer el Seminario Teológico Westminster en Filadelfia. Van Til también renunció y regresó a Michigan. Ese mismo verano, nació Earl, el único hijo de Van Til. Casi al mismo tiempo, Machen eligió personalmente a Van Til para enseñar apologética en el nuevo seminario, e incluso viajó con Ned B. Stonehouse a Michigan en agosto para rogarle que aceptara el puesto, después de que una visita previa de OT Allis no lo convenciera. [18] Tras declinar inicialmente, Van Til asumió la docencia en el Seminario Westminster en el otoño de 1929, donde continuó en ese ministerio hasta jubilarse más de cuarenta años después. Cuando Machen fue injustamente expulsado de la Iglesia Presbiteriana de EE. UU. en 1936, Van Til lo apoyó en la fundación de la Iglesia Presbiteriana de América (que pronto pasó a llamarse Iglesia Presbiteriana Ortodoxa). Junto con RB Kuiper, transfirió sus credenciales ministeriales de la Iglesia Cristiana Reformada a la nueva denominación, donde llegó a tener una influencia decidida durante los años siguientes, tanto como erudito como poderoso predicador desde el púlpito.

Desde el inicio de su carrera docente, Van Til buscó desarrollar una perspectiva filosófica cristiana distintivamente consistente. Quería ver todo desde una perspectiva bíblica del mundo y la vida. Esto fue evidente ya en 1931, cuando publicó los artículos «Una teoría teísta cristiana del conocimiento» y «Una teoría teísta cristiana de la realidad». [19] El primer

programa de estudios importante producido por Van Til en el Seminario Westminster, *«La metafísica de la apologética?*®», apareció en 1932. En él, rastreó diversas posturas epistemológicas a lo largo de la historia, señalando la influencia de las convicciones metafísicas [21] en ellas, y explicó la necesidad de un método de argumentación trascendental y presuposicional. Insistió en que los cristianos deben razonar con los no creyentes, buscando reducir la cosmovisión no cristiana (en cualquier forma que adopte) al absurdo, exponiéndola como epistemológica y moralmente autocontradictoria. La idea de Van Til, brillante y apologéticamente poderosa, fue que *el antiteísmo en realidad presupone el teísmo.* Para poder razonar, el incrédulo debe partir de suposiciones que contradicen las que defiende; suposiciones que solo concuerdan con la cosmovisión cristiana. Los esfuerzos del incrédulo por ser racional y encontrar una interpretación inteligible de su experiencia indican, entonces, que alberga en su corazón un conocimiento de Dios el Creador, aunque lucha por reprimirlo (como la propia Biblia habla de la condición pecaminosa del hombre).

Para finales de la década, Van Til había producido importantes programas de estudio que abarcaban temas de apologética, evidencias, prolegómenos a la teología sistemática, psicología de la religión, ética y la (entonces nueva) «teología de la crisis» de Karl Barth y Emil Brunner. En estos programas, insistía especialmente en que, al defender la fe, los creyentes no debían separar artificialmente la apologética filosófica (teísmo) de las evidencias empíricas (en particular, el cristianismo), ni siquiera como teología sistemática (declaración positiva de la verdad). Estos primeros programas de estudio fueron ampliados, revisados y reeditados numerosas veces a lo largo de casi medio siglo. [22]

El enfoque presuposicional de Van Til para la defensa de la fe ha impulsado con fuerza la reforma del pensamiento cristiano, una reforma que se articula

en dos direcciones. *Exteriormente* , plantea un desafío trascendental a todas las filosofías que no alcanzan una teoría bíblica del conocimiento, demostrando que sus cosmovisiones no proporcionan las premisas filosóficas necesarias para el uso inteligible de la lógica, la ciencia o la ética. De esta manera, Van Til tomó la ofensiva contra la filosofía no creyente, ofreciendo una crítica interna a Platón [(23)] , Kant ([24)] , Dewey ([25)] , el idealismo, el personalismo, la filosofía del proceso ([26)] , etc., y esforzándose por mantenerse al día con el panorama filosófico contemporáneo [(27)] .

Internamente , el enfoque presuposicional de Van Til exige un autoexamen por parte de los eruditos y apologistas cristianos para ver si sus propias teorías del conocimiento han sido desarrolladas conscientemente en subordinación a la palabra de Dios que desean reivindicar o aplicar. No es sorprendente, entonces, que la carrera de Van Til como erudito cristiano lo llevara a confrontarse con una variedad de deserciones de la teología sólida y una variedad de defectos en la filosofía cristiana, ya sea que se encuentren en (1) las escuelas de teología moderna, desde Barth y Brunner [28] hasta Heidegger, Teilhard, Buber, Ferre, Tillich, Kroner, [29] el movimiento de "Dios ha muerto", [30] la Confesión de 1967,31 y la nueva hermenéutica de Fuchs y Ebeling, [32] o (2) la tradición presbiteriana estadounidense, incluyendo incondicionales del pasado como Charles Hodge, [33] BB Warfield, [34] y WB Greene, [35] y figuras más recientes como J. Oliver Buswell, [36] Gordon Clark, [37] Floyd Hamilton, [38] y Edward J. Carnell, [39] o (3) las enseñanzas (por ejemplo, sobre la gracia común40) de los autores reformados holandeses en los Países Bajos y el Estados Unidos, como Kuyper, [41] Bavinck, [42] Berkouwer, [43] Dooyeweerd, [44] Vollenhoven, [45] William Masselink, [46] y James Daane. [47]

La prolífica obra de Van Til como profesor y escritor va más allá de sus contribuciones constructivas y críticas a la apologética y la filosofía cristiana. Su perspectiva presuposicional no solo abarca lo externo y lo interno, sino que

también ha tenido una amplia influencia en numerosas áreas relacionadas. Van Til produjo valiosos estudios en el área de la teología cristiana (p. ej., sobre la igualdad ultimidad en la Trinidad, la predestinación absoluta, la incomprensibilidad de Dios, la naturaleza y la revelación, la paradoja teológica y una visión no intelectualista del hombre) [48] y la ética (p. ej., sobre la necesidad de un objetivo, un motivo y un estándar adecuados) [49]. Las obras de Van Til también abordaron la historia intelectual [50], figuras clave de la historia de la iglesia (p. ej., Agustín y Calvino) [51], la cultura cristiana [52] y la necesidad de la educación cristiana [53].

Así pues, el método y la perspectiva presuposicionales distintivos que Van Til promovió en sus escritos han generado una revolución intelectual. Su impacto se ha sentido externamente (en el desafío trascendental a toda la erudición no creyente), internamente (en la exigencia de que la erudición cristiana se desarrolle fiel a sus compromisos fundamentales) y ampliamente (en su relevancia para numerosos ámbitos de la vida y el estudio). Por providencia divina, el propio Van Til, como individuo, ejerció una amplia influencia en el mundo cristiano.

En 1938, Van Til fue nombrado profesor honorario de la Universidad de Debrecen, Hungría, la institución reformada más antigua de Europa. (La invasión de Checoslovaquia por Hitler dejó a Van Til varado en Ámsterdam, lo que le impidió llegar a Budapest para pronunciar su discurso de aceptación). Durante su estancia en el Seminario de Westminster, numerosos estudiantes de Oriente (especialmente de Corea, Taiwán y Japón) vinieron a consolidar su comprensión de la fe reformada bajo su tutela.

Muchos eruditos y maestros cristianos de renombre en Estados Unidos estudiaron con Van Til, incluyendo a los populares apologistas Edward J. Carnell y Francis Schaeffer. [54] Durante su carrera, Van Til también trató críticamente con los apologistas J. Oliver Buswell (inductivista) y Gordon

Clark (deductivista), [55] ambos ministros de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa. A mediados de la década de 1980, Buswell abandonó dicha comunión, discrepando posteriormente del calvinismo consistente y el presuposicionalismo filosófico de Van Til. [56] A mediados de la década de 1940, Clark se vio envuelto en una controversia eclesiástica sobre sus opiniones sobre la incomprensibilidad de Dios, la primacía del intelecto y otros asuntos, y finalmente abandonó la denominación y criticó duramente la teoría del conocimiento de Van Til. [57]

En la década de 1950, Van Til debatió con ciertos autores holandeses sobre cuestiones filosóficas relacionadas con la gracia común [58] y la soberanía de Dios. [59] Fue invitado a convertirse en presidente del Seminario Teológico Calvino en Grand Rapids, pero después de varias vacilaciones en su mente, decidió permanecer en su puesto de profesor en Westminster.

En 1955 publicó lo que se convertiría en su libro más leído para explicar su sistema apologético, *La defensa de la fe,* una reelaboración y recopilación de numerosos programas de estudio y artículos previos que presentaban positivamente el método presuposicional y respondían a diversas críticas. La perspectiva presuposicional se difundió aún más, no solo gracias a la traducción de sus obras por estudiantes de numerosos países, sino también a través de los viajes personales de Van Til: a Oriente (Tokio, Taipéi, Taiwán, Hong Kong y Seúl) en 1959, y al estado mexicano de Yucatán en 1962.

Quienes conocieron personalmente a Van Til darán testimonio de que no solo era un hombre de principios y convicciones, sino también de calidez y compasión. Su calidez y cariño se manifestaban claramente en el humor que empleaba en sus conferencias, en el hecho de que su casa siempre estaba abierta a estudiantes y visitantes que deseaban conversar con él (compartiendo ginger ale y galletas en el porche), en sus predicaciones callejeras en la ciudad de Nueva York, en sus tiernas cartas de esperanza

evangélica a presidentes y otras figuras públicas, y en sus continuos paseos y charlas evangelizadoras con las monjas que vivían detrás de su casa. Quienes lo escuchaban orar conocían su profunda pasión por la piedad.

Testimonio de la convicción de principios por la que vivió se encontró en el llamado reticente, pero necesario, de Van Til a una mayor fidelidad incluso en un colega académico (y holandés) que se percibía como el más cercano a su posición. En 1959, Herman Dooyeweerd estaba en Estados Unidos y daba una conferencia en el Seminario de Westminster. Aunque Van Til se había sentido alentado por las ideas de Dooyeweerd treinta años antes (cuando lo conoció en Ámsterdam), le angustiaba verlo ahora reacio a basar su filosofía en una exégesis del texto de las Escrituras (algo que Dooyeweerd finalmente criticó por surgir de la "tendencia escolástica racionalista típica" de Van Til [60]). La fidelidad a la fe reformada y la autoridad autoatestiguada de Cristo en las Escrituras significaron que Van Til no pudo respaldar el enfoque de su compatriota holandés. [61] Esta separación de caminos se vio exacerbada en la década de 1960 por ciertos discípulos de Dooyeweerd en América del Norte (por ejemplo, la Asociación para el Avance de la Erudición Cristiana), lo que generó tensión entre las dos escuelas de pensamiento (incluso entre Van Til y su colega en el departamento de apologética de Westminster [62]).

Por otra parte, durante y después de este período, varios estudiantes y profesores más jóvenes que se habían nutrido del enfoque presuposicional de Van Til comenzaron a publicar, enseñar y hacer su propia contribución a la erudición cristiana (p. ej., RJ Rushdoony y John Frame). En la década de 1970, Van Til recibió dos volúmenes de ensayos en honor a su logro como teólogo y apologista: en 1971 , *Jerusalén y Atenas* (ed. ER Geehan), y en 1976, *Fundamentos de la erudición cristiana* (ed. Gary North), [63] En 1972, Van Til fue nombrado profesor emérito del Seminario Teológico de Westminster, y en 1976 el seminario nombró una nueva sala de conferencias en su honor.

Rena, su amada esposa durante cincuenta años, falleció en enero de 1978. Una familia joven vino a vivir con él a su antigua casa en Ambler, un suburbio de Filadelfia. La última vez que lo vi (en junio de 1985), paseaba a uno de sus hijos en un cochecito y cantaba himnos evangélicos. El 17 de abril de 1987, Cornelius Van Til, uno de los intelectuales cristianos más destacados del siglo XX —quien podía desconcertar a los eruditos y cantarles a los niños— se unió a «todos los santos que descansan de sus labores» y ahora canta alabanzas a Dios en el coro celestial.

UN *TESTIMONIO PERSONAL: ENTREGA TOTAL* [64]

Como cristianos, no somos, por nosotros mismos, mejores ni más sabios que los fariseos. Cristo, por su palabra y su Espíritu, se identificó con nosotros y, con ello, nos reveló quiénes y qué somos. Como cristiano, creo, ante todo, en el testimonio que Jesús da de sí mismo y de su obra. Él afirma haber sido enviado al mundo para salvar a su pueblo de sus pecados. Jesús me pide que haga lo que les pidió a los fariseos: leer las Escrituras a la luz de este testimonio sobre sí mismo. Ha enviado a su Espíritu a morar en mi corazón para que crea y, por lo tanto, comprenda que todas las cosas son como él dice que son. Por su Espíritu, he aprendido a comprender algo de lo que Jesús quiso decir cuando dijo: « *Soy el camino, la verdad y la vida».* He aprendido algo de lo que significa someter mi pensamiento a la obediencia de Cristo, reconvirtiéndome cada día a la comprensión de que no entiendo correctamente ningún hecho a menos que lo vea en su debida relación con Cristo como Creador-Redentor de mí y de mi mundo. Busco su reino y su justicia por encima de todo. Ahora sé, por el testimonio de su Espíritu con mi espíritu, que mi labor en el Señor no es en vano. «Yo sé a quién he creído, y estoy convencido de que es poderoso para guardar mi depósito hasta aquel día» (2 Timoteo 1:12). Toda mi vida —mi vida familiar, mi vida en la iglesia, mi vida en la sociedad y mi vocación como ministro del evangelio y maestro

de apologética cristiana— está unificada bajo el lema *«Pro Rege!».* [65] No soy un héroe, pero en Cristo no temo lo que el hombre pueda hacerme. Las puertas del infierno no pueden prevalecer contra la marcha victoriosa de Cristo, a quien se le ha dado todo el poder en el cielo y en la tierra.

PRESENTANDO A CRISTO SIN COMPROMISOS [66]

A lo largo de todo este texto, mi objetivo ha sido demostrar que solo la fe reformada histórica puede presentar adecuadamente las exigencias de Cristo a los hombres para su salvación. Solo la fe reformada hace justicia plena a los mandatos culturales y misioneros de Cristo. Solo la fe reformada posee una visión adecuadamente enunciada de Dios, del hombre y de Cristo como mediador entre Dios y el hombre. Es precisamente porque solo la fe reformada posee una teología esencialmente sólida, por ser bíblica, que posee un método sólido, es decir, bíblico, para desafiar al mundo de la incredulidad al arrepentimiento y la fe.

Al seguir el ejemplo de Pablo, la Apologética Reformada necesita, sobre todo, dejar claro desde el principio que desafía la sabiduría del hombre natural basándose en la autoridad de Cristo, quien se autoafirma al hablar en las Escrituras. Para ello, el apologista reformado debe ponerse en la posición de su «oponente», el hombre natural, para mostrarle que, partiendo de la premisa de la autonomía humana, la predicación humana [67] ni siquiera puede ponerse en marcha. El hecho de que haya comenzado se debe a que el universo es lo que el cristiano, con la autoridad de Cristo, conoce que es. Incluso para negar a Cristo, quienes lo odian deben ser sostenidos por él. Un niño de tres años puede abofetear a su padre solo porque este lo sostiene sobre sus rodillas...

Finalmente, mi esperanza para el futuro, como siempre lo ha sido, es presentar a Cristo sin concesiones a los hombres que están muertos en sus

delitos y pecados, para que tengan vida y adoren y sirvan al Creador más que a la criatura. En lugar de vincular el cristianismo con las filosofías de Aristóteles o Kant, debemos desafiar abiertamente las construcciones filosóficas apóstatas de los hombres, mediante las cuales buscan suprimir la verdad sobre Dios, sobre sí mismos y sobre el mundo.

Sin duda, es la *gracia* de Dios la que proclamamos a los hombres, y debemos proclamar el evangelio *suaviter in modo,* [68] pero, sin embargo, no seremos fieles a Cristo si no decimos con Pablo: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría de este mundo? Porque ya que en la sabiduría de Dios, el mundo mediante la sabiduría no conoció a Dios, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación" (1 Cor. 1:20, 21).

Somos hijos del Rey. A nosotros, no al mundo, nos pertenece todo. Solo si exigimos de los hombres una sumisión completa al Cristo viviente de las Escrituras en cada aspecto de su vida, les habremos presentado sin concesiones las exigencias del Señor Jesucristo.

APOLÓGICA CONSISTENTEMENTE REFORMADA

Hasta este punto, no se ha tenido en cuenta que no todos los teólogos reformados siguen el método brevemente sugerido hasta ahora. Lo que se ha llamado el método reformado en la discusión anterior está implícito en la afirmación fundamental de la teología reformada, a saber, la autosuficiencia y el carácter autoexplicativo del Dios trino. Sin embargo, no siempre se ha reconocido que esto sea así.

Los teólogos reformados del período de la Reforma no elaboraron una metodología apologética reformada. Esto no es de extrañar. Sentaron las bases para ella. Algunos teólogos reformados posteriores continuaron utilizando el método romanista-evangélico para defender el cristianismo. Al menos lo

hicieron hasta el punto en que las enseñanzas específicamente reformadas sobre la soberanía de Dios en la soteriología se pusieron a debate. Así, la apologética de los teólogos reformados del Seminario Teológico de Princeton (antes de su reorganización en 1929, cuando la fe reformada fue rechazada en principio) utilizó un método de argumentación similar al empleado en *la Analogía del obispo Butler.* [70]

La obra de Butler es quizás el ejemplo histórico más destacado de la metodología evangélica no reformada. Parte de la premisa de que el hombre, aunque no haya considerado a Dios, ha sido capaz, mediante sus propios principios, de interpretar correctamente el curso y la constitución de la naturaleza. El argumento de Butler es que, si los hombres siguieran el mismo método empleado para la interpretación de la naturaleza al enfrentarse a las afirmaciones del cristianismo, se verían obligados a aceptarlas como verdaderas. Los hombres han visto evidencia de sustitución en la naturaleza y la han reconocido como tal. Entonces, ¿por qué no deberían aceptar también la idea de la expiación sustitutiva de Cristo, el Hijo de Dios, tal como se presenta en las Escrituras? Los hombres han admitido que lo excepcional, lo inexplicable, ocurre en la naturaleza. Existe un principio de discontinuidad, así como un principio de continuidad, que los hombres reconocen en el mundo. ¿Por qué, entonces, deberían objetar la posibilidad de lo sobrenatural y del milagro? Pueden admitirlos sin renunciar en lo más mínimo a su propio principio básico de interpretación. [71]

Fue contra una postura similar a esta que el Dr. Abraham Kuyper protestó en su famosa obra *Principios de Sagrada Teología.* [72] Su argumento es que la apologética de esta naturaleza cede un baluarte tras otro al enemigo. La afirmación de Kuyper es que el cristiano debe situarse directamente sobre la premisa de la verdad de la religión cristiana tal como se presenta en las Escrituras.

Aun así, tanto Kuyper como Bavinck no desarrollaron plenamente sus propios principios; su interés principal era teológico, más que apologético. Cuando se involucraban en argumentos apologéticos, a veces empleaban el método que ellos mismos habían criticado en otros.

Lo que se ha llamado el método reformado en la discusión anterior fue, sin embargo, empleado tanto por los hombres de Princeton como de Ámsterdam, a los que se ha hecho referencia. En algún momento u otro, todos los teólogos reformados de los tiempos modernos argumentan que, a menos que la «razón humana» y los hechos del universo se interpreten tal como se interpretan en términos de la revelación infalible de Dios dada al hombre en la Biblia, la experiencia humana se desmorona.

Es a este enfoque básico de Kuyper y Bavinck, de Charles Hodge y BB Warfield y Geerhardus Vos (ignorando o dejando de lado los restos del método tradicional que se encuentra en sus obras) al que se apela en este trabajo.

Es de importancia crítica en el panorama actual que se exponga una apologética reformada consistente.

En primer lugar, todo cristiano debe decirle al no cristiano que debe ser *salvado* de sus falsas visiones de Dios y de sí mismo. El mayor amor por los perdidos solo lo pueden mostrar quienes han sentido más profundamente la condición de pérdida de la que han sido salvados. El mejor médico es el que le dice al paciente que necesita cirugía que debe ser llevado de urgencia al hospital, no el que le dice que tome un sedante fuerte.

Esto es lo que el autor ha aprendido de aquellos con quienes se ha atrevido a discrepar en algunos puntos. Solo de forma secundaria se diferencia de los grandes teólogos de la generación anterior. Gran parte de lo que aquí se presenta se debe a que el autor se apoya en los grandes pensadores reformados mencionados anteriormente. Simplemente recopila las ideas de

un corpus muy diverso de sus escritos para presentar brevemente lo que básicamente han enseñado. El presente libro no es más que un esfuerzo por estimular la reflexión según un enfoque cristiano coherente del pensamiento moderno.

El mensaje del cristianismo debe resonar con claridad en el tumulto moderno. Si el cristianismo ha de ser escuchado por encima del estruendo del irracionalismo y el existencialismo modernos, debe pensar en términos de sus propias categorías básicas. Si tiene que importar algunos de sus materiales del enemigo, no puede esperar vencerlo eficazmente. Es la fe cristiana la única que posee la verdad; esta debe ser su afirmación. Debe hacerse con toda modestia; quienes la aceptaron una vez estaban ciegos. Han sido salvados por gracia. No les correspondería considerarse la fuente de la sabiduría. Pero al negarse a sí mismos como fuente de sabiduría, no pueden disculparse por Dios ni por Cristo, el Hijo de Dios. Si los hombres quieren ser salvos, si quieren salvar su cultura y a sí mismos, deben cumplir con los requisitos de Dios. No hay otro camino hacia la verdad. "¿No ha enloquecido Dios la sabiduría de este mundo? Porque ya que el mundo, mediante la sabiduría, no conoció a Dios, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación" (1 Cor. 121).

EL QUE LO ABRAZA TODO

Si el cristianismo, tal como se interpreta en los credos reformados, defendidos por Kuyper, Bavinck, Hodge, Warfield y Machen, ha de presentarse hoy a la humanidad, los ministros deben aprender a comprender la riqueza de su propia postura. El cristianismo es la condición *sine qua non* para la inteligibilidad de cualquier cosa. ¿Por qué me interesan tanto los fundamentos de la ciencia? Es (a) porque, al igual que Kuyper, creo que Dios exige que reivindiquemos todos los ámbitos de la existencia para Él, y (b) porque, al igual que Kuyper, creo que, a menos que ejerzamos los derechos de la corona

de nuestro Rey en todos los ámbitos, no los conservaremos por mucho tiempo en ninguno.

Notas para el Capítulo 1

1. ***Comentarios de Calvino,*** ed. D. W. Torrance y T. F. Torrance, vol. 12, ***Las epístolas del apóstol Pablo a los Hebreos y la primera y segunda epístolas de San Pedro,*** trad. William B. Johnston (1551; Grand Rapids: Eerdmans, 1963), en 1 Pedro 3:15 (p. 290).

2. La «autonomía» se refiere a ser una ley propia, de modo que el pensamiento propio es independiente de cualquier autoridad externa, incluyendo la de Dios. El razonamiento autónomo se considera filosóficamente el punto final de referencia e interpretación, la instancia suprema de apelación intelectual; se presupone autogobernarse, autodeterminarse y autodirigirse.

3. Difícilmente se podría encontrar un lema más apropiado para la apologética de Van Til que el título del manual práctico de Richard Pratt para la defensa de la fe en el estilo presuposicional de Van Til: ***Todo pensamiento cautivo*** (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1979). Este es un libro muy útil y elemental para los "no iniciados" (como lo expresa Pratt).

4. Una «presuposición» es una suposición elemental en el razonamiento o en el proceso de formación de opiniones. En este libro, una «presuposición» no es cualquier suposición en un argumento, sino un compromiso personal que se mantiene en el nivel más básico de la red de creencias. Las presuposiciones conforman una ***perspectiva fundamental y de amplio alcance.*** (o punto de partida) en función del cual se interpreta y evalúa todo lo demás. Por lo tanto, las presuposiciones tienen la mayor autoridad en el pensamiento, siendo consideradas las creencias menos negociables y con la mayor inmunidad a la revisión.

5. Ludwig Wittgenstein confesó que una devastadora incongruencia yacía en el corazón de su ***Tractatus Logico-Philosophicus.*** Si acertó en su conclusión final, entonces las premisas utilizadas para llegar a ella carecían de sentido: «Quien me comprende finalmente reconoce [mis proposiciones] como absurdas, cuando las ha usado —como escalones— para superarlas. (Debe, por así decirlo, desechar la escalera después de haberla subido)» (1921; reimpresión, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961, § 6.54, p. 151). De manera similar, los evangélicos a veces utilizan un método apologético

autónomo. En lugar de asumir la autoridad de Cristo, utilizan ese método como una escalera para ascender y aceptar sus afirmaciones, solo para luego «desechar la escalera», ya que ahora se considera que Cristo tiene una autoridad suprema que contradice ese método.

6. RJ Rushdoony ha resumido muy bien esta preocupación fundamental en el título de su libro que resume el pensamiento de Van Til, ¿ ***Bajo qué estándar?*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1958).

7. ***Dios en el banquillo: Ensayos sobre teología y ética*** , ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 244.

8. La epistemología es el estudio de la naturaleza y los límites del conocimiento humano; aborda cuestiones sobre la verdad, la creencia, la justificación, etc.

9. Observe cómo el mismo Jesús, en una contienda apologética y moral con Satanás, basó su caso en una simple cita de esta restricción de la palabra de Dios (Mateo 4:7).

10. El término «trascendental» no debe confundirse con el término de sonido similar «trascendente» (adjetivo que designa todo aquello que trasciende la experiencia humana). El razonamiento trascendental se ocupa de descubrir qué condiciones generales deben cumplirse para que cualquier instancia particular de conocimiento sea posible; ha sido central en las filosofías de pensadores seculares como Aristóteles y Kant, y se ha convertido en tema de investigación en la filosofía contemporánea de mentalidad analítica. Van Til pregunta qué visión del hombre, la mente, la verdad, el lenguaje y el mundo presupone necesariamente nuestra concepción del conocimiento y nuestros métodos para alcanzarlo. Para él, la respuesta trascendental se proporciona en el primer paso del razonamiento humano, no mediante la especulación filosófica autónoma, sino mediante la revelación trascendental de Dios. Esto diferencia la crítica trascendental de Van Til al pensamiento incrédulo de lo que Herman Dooyeweerd denomina «crítica trascendental».

11. Greg L. Bahnsen, "Sócrates o Cristo: La Reforma de la Apologética Cristiana", en ***Fundamentos de la Erudición Cristiana: Ensayos desde la Perspectiva de Van Til,*** ed. Gary North (Vallecito, California: Ross House Books, 1976), 191-239.

12. “En el principio, Dios: Una entrevista con Cornelius Van Til”, ***Christianity Today*** 22 (30 de diciembre de 1977): 414.

13. De Waard era un compatriota holandés que posteriormente ingresó a la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa con Van Til. En 1959, Van Til predicó el sermón fúnebre de De Waard, publicado en el ***Presbyterian Guardian*** 28 (1959): 214-15, 222.

14. Más de una década después, Van Til reseñó dos libros de A. A. Bowman: ***Estudios sobre la Filosofía de la Religión*** y ***Un Universo Sacramental.*** Las reseñas aparecieron en el ***Westminster Theological Journal*** 2 (1939-1940): 55-62, 175-184; se reimprimieron en ***Christianity and Idealism*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1955), 91-110. Para más información sobre la respuesta de Van Til al personalismo, véase ***A Survey of Christian Epistemology*** , In Defense of the Faith, vol. 2 (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1969), caps. 12-13, y sus reseñas de ***La doctrina de Dios ,*** de Albert C. Knudson (en ***Christianity Today*** [una publicación presbiteriana de los años 1930] 1, no. 8 [diciembre de 1930]: 10-13), de ¿ ***Es Dios una persona?, de Edgar Sheffield Brightman*** (en ***Christianity Today*** 3, no. 11 [marzo de 1933]: 7) y ***Personalidad y religión*** (en ***Presbyterian Guardian 2 [1936]: 100), y de La supervivencia de la cultura occidental ,*** de Ralph Tyler Flewelling (en ***Westminster Theological Journal*** 6 [1944]: 221-227), así como su discurso “Boston Personalism” (en ***The God of Hope*** [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1978], 287—334).

15. Van Til publicó un artículo con este mismo título en el ***Evangelical Quarterly*** 2 (1930): 358-88. Fue particularmente experto en el pensamiento de Bernard Bosan-quet (1848-1923), filósofo británico que abordó el problema de la predicación y enfatizó el «universal concreto» (es decir, una generalización o unidad no tan vaga ni abstracta como para suprimir las cualidades y diferencias específicas de la experiencia real), y a quien Van Til consideraba el idealista más avanzado y sofisticado de su generación ***(Survey of Christian Epistemology,*** 189).

Para más información sobre la valoración del idealismo por parte de Van Til, véase ***Survey of Christian Epistemology,*** cap. 11, y su colección de artículos y reseñas, ***Christianity and Idealism;*** cf. su obra «Absolute Idealism», en ***The***

Encyclopedia of Christianity, ed. Jay Green (Wilmington, Del.: The National Foundation for Christian Education, 1964), 1:33-34.

16. ***Revista Teológica de Princeton*** 25 (1927): 336-38. Para una discusión posterior, véase Van Til, reseña de ***La filosofía de Alfred North Whitehead,*** ed. Paul Arthur Schilpp, en ***Westminster Theological Journal*** 4 (1942): 163-71.

17. ***Revista Teológica de Princeton*** 27 (1929): 135-36.

18. Este es solo uno de los muchos indicios de que Machen y Van Til consideraban que sus respectivas contribuciones a la apologética se complementaban, no se contradecían. Para un análisis más completo de la relación entre la defensa histórica de la fe de Machen y el método presuposicional de Van Til, véase Greg L. Bahnsen, "Machen, Van Til y la tradición apologética de la OPC", en ***Presionando hacia la Marca: Ensayos conmemorativos de cincuenta años de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa*** , ed. Charles G. Dennison (Filadelfia: Comité para el Historiador de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa, 1986), 259-94.

19. ***El estandarte*** 66 (1931): 984, 995; 1032. Van Til comienza ***La defensa de la fe*** de la misma manera, con una exposición de la perspectiva cristiana en metafísica, epistemología y ética.

20. Este programa de estudios fue posteriormente retitulado ***Un estudio de la epistemología cristiana.***

21. La metafísica es el estudio de la naturaleza, condiciones, extensión, origen, estructura y

relaciones de todo lo que existe (especialmente aquello que puede estar más allá de la experiencia sensorial).

22. Muchos de estos programas de estudio incluían la advertencia: «Este programa de estudio es solo para fines de clase y no debe considerarse un libro publicado». Sin embargo, tal afirmación es sin duda «difícil de interpretar», ya que Van Til finalmente dejó de usar los programas de estudio como transcripción de sus clases para los estudiantes (cf. «para fines de clase»), y él mismo utilizó fragmentos importantes de ellos en sus «libros

publicados». Interpreto que Van Til quiso decir que los programas de estudio eran como «borradores» en el camino hacia una publicación final algún día, reconociendo así su propio deseo de posiblemente reformular, explicar, ilustrar o revisar más a fondo si se presentaba la oportunidad.

23. Por ejemplo, "Platón", ***Actas del Club de Filosofía Calvinista,*** 1939, 31-44; ***Estudio de la epistemología cristiana*** , cap. 3.

24. "¿Kant o Cristo?" ***Foro Calvino*** 7 (1942): 133-35; ***Estudio de la epistemología cristiana,*** cap. 9; ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), cap. 3.

25. Reseña de ***La filosofía de John Dewey,*** ed. Paul Arthur Schilpp, en ***Westminster Theological Journal*** 3 (1940): 62-73; ***Un estudio de la epistemología cristiana,*** cap. 9.

26. Para referencias sobre el tratamiento que Van Til da al idealismo, el personalismo y el pensamiento procesual, véanse las notas 14, 15 y 16.

27. Por ejemplo, "Filosofía estadounidense reciente", ***PhilosophiaReformata*** 2 (1937): 1-24; reseña de ***la Filosofía del siglo XX,*** Editado por Dagobert Runes, en ***Westminster Theological Journal*** 6 (1943): 72-80. La relevancia del presuposicionalismo de Van Til para las cuestiones epistemológicas modernas se explora en Greg L. Bahnsen, "Pragmatismo, prejuicio y presuposicionalismo", en ***Fundamentos de la erudición cristiana.*** ed. Norte, 241-92.

28. Ya en 1935, Van Til había elaborado un programa de estudios titulado ***Teología de la crisis,*** y en 1937 comenzó a publicar artículos sobre la neoortodoxia, comenzando con "Karl Barth sobre las Escrituras", "Karl Barth sobre la creación" y "Karl Barth y el cristianismo histórico", en ***Presbyterian Guardian.*** 3 (1937): 137-38, 204-5; 4 (1937): 108-9. A lo largo de la carrera de Van Til, surgieron muchos otros artículos (p. ej., "¿Se ha convertido Karl Barth en ortodoxo?", ***Westminster Theological Journal).*** 16 [1954]: 135-81), pero se le recuerda especialmente por los exhaustivos ataques a la neoortodoxia en dos importantes publicaciones: ***El nuevo modernismo: una evaluación de la teología de Barth y Brunner*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1946; 2.ª ed., 1947; 3.ª ed., con cinco ensayos publicados previamente sobre Barth, 1972); y ***Cristianismo y Barthianismo*** (Filadelfia:

Presbyterian and Reformed, 1962; 2ª ed., con cuatro ensayos adicionales, 1974).

29. ***El Heidegger posterior y la teología*** (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1964), reimpreso de ***Westminster Theological Journal*** 26 (1964): 121-61; "Pierre Teilhard de Chardin", ***Westminster Theological Journal*** 28 (1966): 109-44; ***Cristo y los judíos*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1968; cf. programa de estudios anterior, 1965); " De Cornelius Van Til" (una respuesta a Nels FS Ferre, "¿Hacia dónde vamos desde aquí en teología?"), ***La religión en la vida*** 25 (1955): 22-28; revisión de ***Teología Sistemática,*** vol. 2, por Paul Tillich, en ***Westminster Theological Journal*** 20 (1957): 93-99; "Filosofía religiosa: una discusión del libro ***Cultura y fe*** de Richard Kroner " , ***Calvin Forum*** 18 (1953): 126-28; ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** capítulo 4.

30. ***¿Está Dios muerto?*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1966).

31. ***La Confesión de 1967: su trasfondo teológico y significado ecuménico*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967).

32. ***La nueva hermenéutica*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974). Para más información

Para otras discusiones sobre las tendencias teológicas modernas de Van Til, véase ***The Great Debate Today*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1970) y ***The New Synthesis The-ology of the Netherlands*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1975).

33. ***Introducción a la teología sistemática*** , En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974), cap. 4; ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), cap. 5.

34. Introducción a ***La inspiración y autoridad de la Biblia,*** por BB Warfield (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1948); ***Defensa de la Fe,*** cap. 13; Una ***teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), cap. 8.

35. ***Defensa de la Fe,*** capítulo 13.

36. Ibíd., cap. 10; ***Teoría cristiana del conocimiento,*** cap. 10; ***Estudio de la epistemología cristiana,*** Apéndice; ***Introducción a la Teología Sistemática,*** capítulo 14.

37. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** capítulos 13-14.

38. ***Defensa de la Fe,*** cap. 13; ***Teoría cristiana del conocimiento,*** capítulo 9.

39. Reseña de ***Introducción a la apologética cristiana,*** por Edward John Carnell, en ***Westminster Theological Journal*** 11 (1948): 45-53; ***El caso del calvinismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), caps. 3-4.

40. Van Til terminó sus estudios universitarios en el Seminario de Princeton en 1924, cuando la Iglesia Cristiana Reformada afirmó sus "Tres Puntos" sobre la gracia común. Entre los muchos escritos de Van Til sobre este tema, cabe destacar su segundo libro, ***Gracia Común.*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947) y la útil colección de ensayos relevantes, ***La gracia común y el evangelio.*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972).

41. "Reflexiones sobre el Dr. A. Kuyper", ***The Banner*** 72 (16 de diciembre de 1937): 1187; ***Defensa de la Fe,*** capítulos 8, 11, 13; ***Teoría cristiana del conocimiento,*** capítulo 8.

42. "Bavinck el teólogo", ***Westminster Theological Journals*** (1961): 48-64; ***Defensa de la Fe,*** capítulos 8, 13; ***Introducción a la teología sistemática,*** cap. 5, donde Van Til ofrece la evaluación: "Herman Bavinck nos ha dado la declaración más grande y más completa de la teología sistemática reformada en los tiempos modernos" (p. 43).

43. ***La soberanía de la gracia: una evaluación de la visión de Dordt de GC Berkouwer*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1969); ***El triunfo de la gracia: el Catecismo de Heidelberg*** (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1958), cap. 6; ***La nueva teología de síntesis de los Países Bajos,*** cap. 2.A; y reseñas de libros de Berkouwer, especialmente sobre Barth, en ***Westminster Theological Journal*** 11 (1948): 77-80; 12 (1949): 74-76; 18 (1955): 58-59.

44. Reseña de ***Una nueva crítica del pensamiento teórico,*** vol. 1, por Herman Dooyeweerd, en ***Westminster Theological Journal*** 17 (1955): 180-83;

respuesta a Dooyeweerd en ***Jerusalén y Atenas: debates críticos sobre la teología y la apologética de Cornelius Van Til,*** ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 89-127; *Herman Dooyeweerd **y** la apologética reformada* (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1974); "Dimensionalismo bíblico", en ***Cristianismo en conflicto*** (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1962-64), vol. 2, pt. 3, caps. 8-9.

45. Reseñas en ***Calvin Forum*** 1 (1936): 142-43 y ***Westminster Theological Journal*** 14 (1951): 86-87; "La importancia del profesor Vollenhoven para la apologética reformada", en ***WetenschappelijkeBijdragen,*** ed. SU Zuidema (Franeker: T. Wever, 1951), 68-71.

46. "Carta sobre la gracia común" (1953; ahora publicada en ***Gracia común y el Evangelio***); ***The Banner*** 95, núm. 32 (1960); 96, núm. 2 (1961); ***Introducción a la teología sistemática,*** ap. 1; ***Defensa de la fe,*** pássim.

47. ***La teología de James Daane*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1959); ***Defensa de la Fe,*** pássim.

48. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** passim; ***Defensa de la Fe,*** capítulos 1-2; ***La doctrina protestante de las Escrituras,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967); "Naturaleza y Escritura", en ***La Palabra Infalible,*** ed. NB Stonehouse y Paul Woolley (1946; reimpresión, Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1967), 255-93; "La importancia de Dort para hoy", en ***Crisis en las iglesias reformadas,*** ed. Peter Y. De Jong (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968), 181-96 (ampliado en ***Soberanía de la Gracia).*** Cf. John M. Frame, "El problema de la paradoja teológica", en ***Fundamentos de la erudición cristiana,*** ed. Norte, 295-330.

49. ***Ética teísta cristiana*** (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1940, 1947; Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1952), En defensa de la fe, vol. 3 (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1974).

50. Por ejemplo, ***El cristianismo en conflicto: ¿Quién decís que soy yo?*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1975).

51. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** cap. 4; ***Teoría cristiana del conocimiento,*** cap. 4; "Calvino y el subjetivismo moderno" y "Calvino como

controvertido", ***Torch and*** *Trumpet* 9, no. 3 (1959): 5-9, y no. 4 (1959): 14—16.

52. Por ejemplo, "Calvinismo y arte", ***Presbyterian Guardian*** 17 (1948): 272-74; "La vida plena", en ***Fundamentos de la educación cristiana,*** ed. Cornelius Jaarsma (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 157-70; reimpreso en ***Ensayos sobre educación cristiana*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1971), una colección de artículos relevantes de 1930 a 1969.

53. ***Ensayos sobre la educación cristiana;*** " ¿Qué les daremos de comer a nuestros hijos?", ***Presbyterian Guardian*** 3 (1936): 23-24; "La educación del hombre: una necesidad divinamente ordenada", en ***Fundamentos de la educación cristiana,*** ed. Jaarsma, 39-59.

54. Ambos hombres propusieron sus propias versiones de la apologética "presuposicional", versiones que pasan por alto el desafío trascendental de la perspectiva de Van Til. Carnell trató la cosmovisión cristiana como una hipótesis (una entre muchas) que debe probarse según estándares "sinópticos" (por ejemplo, coherencia, veracidad histórica y satisfacción personal) que se toman (erróneamente) como inteligibles aparte de la cosmovisión cristiana y, por lo tanto, más básicos o autorizados filosóficamente que ella (***Introducción a la apologética cristiana*** [Grand Rapids: Eerdmans, 1948], cap. 5, también págs. 41, 59, 61, 70, 72-73, 97, 99, 102, 106-7, 117, 119, 154, 164, 173-75, 178-79, 214 y siguientes, 268-69; ***Una filosofía de la religión cristiana*** [Grand Rapids: Eerdmans, 1952], 30, 31, 40, 106, 183, 185, 187, 270-73, 307, 321, 446, 449, 474, 495, 512ff.; ***Christian Commitment*** [Nueva York: Macmillan, 1957], 76, 78,101-3,127,133, 138, 142, 152, 198, 286, 287). Carnell escribió: "En el concurso de formulación de hipótesis… el ganador [es] quien puede producir el mejor conjunto de suposiciones para explicar la totalidad de la realidad… ¡Traigan sus revelaciones! Permítanles hacer las paces con la ley de la contradicción y los hechos de la historia, y merecerán el asentimiento de un hombre racional" (***Introducción a la Apologética Cristiana*** , 94, 178). En estilo tomista, insistió: "Primero debemos saber para poder creer" (***Filosofía de la religión cristiana*** , 515; cf. pág. 260).

De manera similar, Francis Schaeffer trató una "presuposición" como una mera hipótesis a ser probada frente a presuposiciones competidoras según el

estándar de la experiencia observacional (aparentemente tomando esta experiencia como presuposicionalmente neutral y racionalmente inteligible aparte de la cosmovisión cristiana): "Lo que insto a la gente a hacer es considerar las dos grandes presuposiciones… y considerar cuál de estas se ajusta a los hechos de lo que es… Es una cuestión de cuál de estos dos conjuntos de presuposiciones se ajusta real y empíricamente a los hechos cuando miramos a nuestro alrededor en el

mundo" ***(Él está ahí y no está silencioso*** [Wheaton, 111: Tyndale House, 1972], 65, 66; cf. pág. 81). Schaeffer afirmó que la prueba religiosa sigue "las mismas reglas" que la prueba científica (***El Dios que está ahí*** [Chicago: Inter-Varsity Press, 1968], 109-11).

55. Un enfoque "inductivo" del conocimiento comienza con los particulares observados y extrae generalizaciones e inferencias con probabilidad, mientras que un enfoque "deductivo" comienza con conceptos o principios generales (universales) y ajusta los casos particulares a ellos, extrayendo inferencias con certeza.

56. Véase, por ejemplo, sus artículos en ***The Bible Today.*** 42 (1948-49). La respuesta de Van Til a la crítica de Buswell se cita en la nota 36 supra. Buswell no reconoció que las presuposiciones cristianas (p. ej., el control soberano de Dios sobre el mundo para producir uniformidad en la naturaleza) sean filosóficamente necesarias para hacer inteligibles las evidencias fácticas y el razonamiento inductivo. Dado que insistió en desarrollar una epistemología al margen de la Escritura (para probar y aceptar la Escritura como hipótesis), la epistemología de Buswell podría reducirse tan fácilmente al escepticismo como la filosofía del no creyente con su mundo de azar (p. ej., Hume).

57. Véase el capítulo 8.5 más adelante. La propia epistemología de Clark exigía inicialmente que la Biblia se considerara una hipótesis que debía superar la prueba de coherencia lógica para ser aceptada. Véase "Revelación Divina Especial como Racional", en ***Revelación y la Biblia,*** ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 37; ***Una Visión Cristiana de los Hombres y las Cosas.*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 24-25, 31, 92, 147, 273, 318, 324. Afirmó: "El intento de demostrar la consistencia lógica de la Biblia es, creo, el mejor método para defender la inspiración" ("¿Cómo puedo saber si la Biblia

es inspirada?" en ¿ ***Puedo confiar en mi Biblia?).*** [Chicago: Moody Press, 1963], 23).

Pero Clark más tarde llegó al extremo de negar por completo que el conocimiento se derive de la observación sensorial, una postura que se ha reducido fácilmente al escepticismo, ya que uno debe usar los sentidos para obtener conocimiento incluso de la Biblia. Véase "The Wheaton Lectures", en ***The Philosophy of Gordon H. Clark*** , ed. Ronald H. Nash (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1968), 23-122; cf. Ronald Nash, "Gordon Clark's Theory of Knowledge", 125-75. Aunque a veces se le llama presuposicionalista, el Clark posterior en realidad trató al cristianismo como un primer axioma hdeísta indemostrable, que simplemente se elige o postula (***Tres tipos de filosofía religiosa*** [Nutley, NJ: Craig Press, 1973], 7-8, 104-7, 110). Tanto en su fase racionalista como en la deísta, Clark no llegó a considerar la Biblia como la máxima autoridad (autocertificada) ni como la base para un desafío trascendental a la incredulidad.

58. Por ejemplo, respondiendo a William Masselink, ***General Revelation and Common Grace*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1953).

59. Por ejemplo, respondiendo a James Daane, ***Una teología de la gracia*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1954).

60. Dooyeweerd, "Cornelius Van Til y la crítica trascendental del pensamiento teórico", en ***Jerusalén y Atenas,*** Ed. Geehan, 74-89. Incluso en 1962, Van Til seguía intentando interpretar a Dooyeweerd con optimismo ("desde la mejor perspectiva"). En el vol. 1, parte 3, de su extenso programa de estudios sobre la historia de la apologética, ***Christianity in Conflict*** , Van Til escribió: "Dooyeweerd no pide una filosofía independiente, como la que se basaría en la autonomía humana. Todo su esfuerzo consiste en demostrar que una filosofía cristiana, así como una teología cristiana, deben tomar sus presuposiciones religiosas básicas de la Escritura" (p. 168). Este optimismo se desvaneció con el paso del tiempo. En el Van Til ***Festschrift*** (1971), Dooyeweerd acusó a Van Til de un "racionalismo" extremo que afirmaba que "las ideas filosóficas deben ***derivarse*** de las verdades supranaturales de la revelación divina" (p. 81). Van Til respondió (en parte): «Vea entonces, Dr. Dooyeweerd, que sostengo dos puntos sobre la apologética cristiana que usted aparentemente no comparte. En primer lugar, creo que la apologética cristiana, y en particular la

reformada, no es realmente *trascendental* en su método a menos que diga *al comienzo* de su diálogo con los no creyentes que la postura cristiana debe aceptarse con base en la autoridad del Cristo autoidentificado de la Escritura como presupuesto de la predicación humana en cualquier campo» (p. 98).

La cordialidad y humildad de Van Til fueron evidentes al concluir este largo y crítico intercambio: «Pero debo detenerme. Espero que, con lo dicho en este artículo, Dr. Dooyeweerd, le permita comprender mejor mi punto de vista; como creo que, al leer su carta y releer buena parte de sus escritos en otros lugares, he comprendido mejor su punto de vista. Espero que este intercambio de ideas ayude a otros, después de nosotros, a escuchar con más humildad las palabras del Cristo que se autodeclara en las Escrituras para que puedan llevar mejor la palabra de verdad a todos los hombres en todas partes, todo para alabanza de nuestro Dios trino. Pronto nos encontraremos a los pies de Jesús» (págs. 126-127).

61. Van Til suele señalar que, si bien la crítica de Dooyeweerd a los sistemas seculares de pensamiento (especialmente su pretendida autonomía) tiene valor, también hay un fallo peligroso en el esfuerzo constructivo de Dooyeweerd, que es desarrollar una filosofía cristiana aparte de la enseñanza verbal explícita de la Biblia y como marco intelectual para abordarla.

62. Cf. Robert D. Knudsen, "Tendencias progresivas y regresivas en la apologética cristiana", y la respuesta de Van Til, ambos en ***Jerusalén y Atenas*** , ed. Geehan, 275-305.

63. Para más información sobre la vida de Van Til, véase la biografía de William White, Jr., ***Van Til: Defender of the Faith.*** (Nueva York: Thomas Nelson, 1979). Algunos lectores se sentirán decepcionados por la falta de detalles y análisis históricos sistemáticos del libro, mientras que otros encontrarán su carácter personal e impresionista muy ameno. La bibliografía más completa y útil de las publicaciones de Van Til es la obra anotada de Eric D. Bristley, ***A Guide to the Writings of Cornelius Van Til 1895-1987*** (Chicago: Olive Tree Communications, 1995), también disponible en ***The Works of Cornelius Van Til*** , ***1895-1987,*** ed. Eric Sigward, CD-ROM (Nueva York: Labels Army Co., 1997).

64. Un extracto de "Mi Credo", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 4—5.

65. El famoso lema de Abraham Kuyper, ***ProRege*** —“ Para el Rey”— funciona como una breve máxima para una visión del mundo y la vida completamente cristiana, donde todo nuestro pensamiento y actividad en cada área de la vida se realiza en sumisión al Señor Jesucristo hablando en Su palabra. Este tema, junto con la alusión posterior (que

Van Til no desarrolló de forma consistente un optimismo histórico respecto al reino de Dios en la historia, lo que caracteriza la distintiva extensión y aplicación «reconstruccionista» del pensamiento de Van Til. Hablando del «legado» de Van Til, John Frame escribe: «Las ideas de Van Til son enseñadas por diversos individuos y grupos hoy en día. Los «teonomistas» o reconstruccionistas cristianos... son vantilianos concienzudos en su epistemología» («Cornelius Van Til», en ***Handbook of Evangelical Theologians*** , ed. Walter A. Elwell [Grand Rapids: Baker, 1993], 167).

En cuanto a la ética, Van Til escribió: «Queremos destacar que la verdadera diferencia entre la ética cristiana y la no cristiana es mucho más profunda de lo que a menudo se supone... *No hay otra alternativa que la de la teonomía y la autonomía.* "Fue en vano intentar huir de Dios y huir a un universo para buscar allí la ley eterna" (***Ética Teísta Cristiana,*** 134). "Es este punto en particular el que hace necesario que el cristiano sostenga sin disculpas ni concesiones que *es la Escritura, y solo la Escritura,* "a la luz de la cual deben responderse todas las cuestiones morales" (***Defensa de la Fe,*** 71). Esto implica la necesidad de tomar nuestra ética sociopolítica de la Escritura, no de una supuesta interpretación de la “ley natural” (cf. Gary North, ***La Confesión de Westminster).*** [Tyler, Texas: Instituto de Economía Cristiana, 1991]) . "El Antiguo y el Nuevo Testamento, como unidad, sostienen que Dios, como creador y juez del hombre, debe naturalmente establecer el ideal para la vida del hombre... El *summum bonum bíblico* requiere la destrucción absoluta del pecado y del mal en el individuo y en la sociedad... Tenemos la obligación adicional de destruir las consecuencias del pecado en este mundo en la medida de lo posible" (***Defensa de la Fe,*** 81, 82). En relación con la "autoconsistencia interna" del carácter justo de Dios como fuente de "toda justicia en un mundo de pecadores", Van Til afirmó que el creyente "buscará el mantenimiento de las leyes de Dios para los hombres en todas partes y en todo momento, de maneras que estén en consonancia con esas leyes" ***(Introducción a la Teología Sistemática,*** 245).

Respecto a Agustín, Van Til escribió: «Con su magnífica filosofía de la historia, vista en su totalidad como fruto de la reflexión de la revelación de Dios a través de Cristo en todas las cosas, Agustín señaló hacia una reforma en la filosofía y la ciencia, así como en la teología... con el interés de rastrear, mejor de lo que sería posible de otra manera, algo de la victoria progresiva de Cristo *en el mundo» (* ***Cristianismo en conflicto,*** vol. 1, pt. 3, 169 [énfasis añadido]). Van Til enseñó que, antes de la victoria segura más allá del fin de la historia, debemos tener en el presente la "valentía de comenzar con el programa de erradicación del mal del universo de Dios... Estamos avanzando hacia nuestra meta" (***Defensa de la Fe,*** 82). Más tarde escribió: "Además, sé que Cristo salvó y salva a su iglesia, a su pueblo, para que sean una bendición para el mundo... Y es el *mundo* que será salvo. Satanás y todos los poderes del infierno no pueden prevalecer contra el reino de los cielos que Cristo estableció y está estableciendo" ***(Caso a favor del calvinismo,*** 133). «Según la enseñanza de las Escrituras, en todo lo que sucede en el mundo de los hombres y las cosas, Cristo establece **su reino al destruir el reino de Satanás... Mediante esta** comunicación de pensamiento, Dios encomendó al hombre la tarea de someter el mundo. Con razón, esta tarea se ha denominado el «mandato cultural» del hombre» ***(Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 103).

Sin embargo, Van Til en ningún momento desarrolló ni expresó una escatología milenial en particular (aunque sí apoyó favorablemente una extensa, exegética y explícitamente posmilenial serie de cintas que exponían el libro de Apocalipsis en el "Catálogo Suplementario" [abril de 1980] para la Biblioteca de Cintas del Monte de los Olivos). Probablemente sea distorsionar y leer demasiado en el uso que hace Van Til de la metáfora de la "gracia común como gracia anterior" convertirlo en un "amilenialista autoconsciente" con una visión progresivamente pesimista de la historia (al contrario de Gary North, ***Dominion y***

Common Grace [Tyler, Texas: Instituto de Economía Cristiana, 1987], 80-87; incluso North señala que Van Til no dedicó mucha reflexión sistemática a estos temas (p. 87 n.). Sin embargo, en su extenso estudio y análisis de la historia del pensamiento y la cultura, Van Til ciertamente tuvo un espíritu de reconstrucción: «No hay, pues, un centímetro cuadrado de espacio, ni un minuto de tiempo, en el que el creyente en Cristo pueda retirarse de la responsabilidad de ser un soldado de la cruz... Satanás debe ser expulsado del campo de batalla y Cristo debe gobernar» (***Cristianismo en Conflicto*** , l:ii).

66. Extractos del folleto ***Hacia una apologética reformada*** (Filadelfia: impresión privada, 1972), 1, 20, 28.

67. "Predicación" es el acto mental o verbal de atribuir o negar una propiedad o característica (un "predicado") a un sujeto, como cuando alguien afirma: "El cielo es azul", o "George Washington luchó en Valley Forge", o "Conducir a setenta y cinco millas por hora ya no está permitido por ley".

La predicación requiere que uno diferencie y seleccione de manera inteligible cosas individuales (particulares), que dé sentido a conceptos generales o abstractos (universales, clases, conjuntos definibles) y que los distinga (de modo que ***no*** para hacerlos idénticos), mientras que en cierto sentido los ***identifica*** o relaciona entre sí. En la vida cotidiana, las personas se involucran fácilmente en la predicación sin dificultad, hasta que se les pide que den un análisis o una explicación filosófica de lo que están haciendo, qué presupone sobre la realidad y cómo alguien podría saberlo.

Van Til plantearía este desafío dialéctico: "¿Cómo sabemos que los muchos no existen simplemente como particulares no relacionados [de modo que son experiencias disjuntas y diferentes, tan individuales que no comparten nada objetivamente en común, ya sea una naturaleza, una tendencia similar a una ley o incluso una base para aplicarles la misma palabra]? ... Por otro lado, ¿cómo es posible que obtengamos una unidad que no destruya los particulares [despoje a los particulares de su particularidad]?" (***Defensa de la Fe,*** 42).

68. Es decir, "de modales amables".

69. Extractos de ***la Teoría cristiana del conocimiento,*** 19-21, 23-24.

70. CVT: *Las obras de Joseph Butler, DC L,* ed. por el Muy Honorable WE Gladstone, Vol. I (Nueva York: Macmillan and Co., 1896).

71. CVT: Cf. BB Warfield, "Apologética", *La doctrina de la religión*

Conocimiento, ed. por Samuel M. Jackson (Grand Rapids: Baker Book House, 1951).

72. CVT: Abraham Kuyper, *Principios de Sagrada Teología,* Trad. de J. H. DeVries (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1954). Este es un compendio de la obra en tres volúmenes de Kuyper, *Encyclopaedic der HeiligeGodgelerdheid.* (Campañas: JH Kok, 1908-09).

73. Un extracto de ***Defensa de la Fe,*** 279-80.

CAPÍTULO 2. LA TAREA DE LA APOLOGÉTICA

2.1 La naturaleza y necesidad de la apologética

En la antigua Grecia, una *apología* era la defensa ofrecida ante un tribunal en respuesta a una acusación. Sócrates fue acusado de ateísmo y de corromper a la juventud ateniense; finalmente, fue condenado a muerte. El diálogo de Platón en el que leemos la respuesta que Sócrates ofreció ante el tribunal se titula *«La Disculpa* », lo cual no indica que Sócrates se «disculpara» ni se disculpara, sino que defendió sus acciones e integridad.

Los cristianos del mundo antiguo sabían lo que era ser acusados y ridiculizados por sus convicciones y prácticas religiosas. El relato de la resurrección de Jesús se consideraba un cuento vano (Lucas 24:11), una mentira (Mateo 28:13-15) y una imposibilidad (Hechos 26:8). Por predicarlo, los creyentes eran arrestados por los judíos (Hechos 4:20-23) y burlados por los filósofos griegos (Hechos 17:32). En el día de Pentecostés, los discípulos fueron acusados de estar ebrios (Hechos 2:13). Esteban fue acusado de oponerse a la revelación previa (Hechos 6:11-14). Pablo fue acusado de introducir nuevos dioses (Hechos 17:18-20). La iglesia fue acusada de insurrección política (Hechos 17:6-7). Los expertos contradecían abiertamente las enseñanzas de los cristianos (Hechos 13:45) y difamaban con prejuicios a sus personas (Hechos 14:2). Así, por un lado, los cristianos...

El mensaje fue piedra de tropiezo para los judíos y una completa locura para los griegos (1 Cor. 1:23). Por otro lado, los primeros cristianos tuvieron que cuidarse de la aceptación positiva errónea de lo que proclamaban. Los apóstoles fueron confundidos con dioses por defensores de la religión pagana (Hechos 14:11-13), recibieron elogios indeseados de los adivinos (Hechos

16:16-18) y su mensaje fue absorbido por legalistas heréticos (Hechos 15:1, 5). Los creyentes del siglo XX pueden simpatizar con sus hermanos del mundo antiguo. Nuestra fe cristiana sigue viendo la misma variedad de intentos de oponerse y socavarla.

¿Qué tipo de respuesta debería darse a tales acusaciones y desafíos? El registro del Nuevo Testamento deja claro que los creyentes de la iglesia primitiva no se conformaban con ser relativistas, subjetivistas o eclécticos. En los relatos de oposición mencionados anteriormente, no se encuentra a los cristianos respondiendo que nadie puede saber nada con certeza (especialmente sobre asuntos sobrenaturales), en cuyo caso no existe una verdad absoluta. Los desacuerdos religiosos no se consideran diferencias irresolubles de formación, cultura o perspectiva personal. No leemos nada como: «La Biblia es verdadera para mí, pero puede que no lo sea para ti». Tampoco podemos encontrar ninguna disposición a hacer causa común con la falsa religiosidad mientras el cristianismo se acepte como uno entre muchos puntos de vista legítimos. En cambio, lo que encontramos en respuesta a la acusación, el ridículo y las religiones alternativas es *apologética* : la defensa de la verdad de las afirmaciones cristianas:

[Pedro proclamó:] Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo. (Hechos 2:36)

Pero Saulo se fortalecía cada vez más y confundía a los judíos que habitaban en Damasco, demostrando que Jesús era el Cristo. (Hechos 9:22)

Así que [Pablo] discutía en la sinagoga con los judíos... y en la plaza todos los días con los que lo encontraban, incluyendo también a algunos filósofos epicúreos y estoicos. (Hechos 17:17-18)

Me siento feliz, rey Agripa, de poder presentar mi defensa [*apología*] ante ti hoy. (Hechos 26:2)

Tanto en mis prisiones como en la defensa *y* confirmación del evangelio, todos sois participantes conmigo de la gracia....

Estoy puesto para la defensa del evangelio. (Fil. 1:7, 16)

Quienes seguían a Cristo en la iglesia primitiva se mantuvieron firmes en su afirmación categórica: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Juan 14:6). Por consiguiente, proclamaron a Cristo de tal manera que el evangelio acerca de él se entendiera como objetiva y exclusivamente verdadero. Quienes permanecieran en su palabra «conocerían la verdad» que libera a los hombres (Juan 8:31-32).

Los cristianos del primer siglo estaban dispuestos y eran capaces de defender esa afirmación. Después de todo, la verdad no se enseña con claridad a menos que se refute cualquier contradicción o cualquier error que se le presente. Judas exhortó a sus hermanos en la fe a "contender ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos" (Judas 3). Pedro estableció como imperativo moral estar preparados para dar una respuesta razonada en defensa del mensaje cristiano: "Consagren a Cristo como Señor en sus corazones, estando siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que les demande razón de la esperanza que hay en ustedes" (1 Pedro 3:15). A la luz de los pasajes anteriores, este versículo no constituye un estímulo aislado para defender la fe intelectualmente; debe verse en el contexto más amplio del testimonio total del Nuevo Testamento, que enfatiza la vindicación de las afirmaciones de verdad cristianas. Según 1 Pedro 3:15, la obligación de defender la fe cristiana recae sobre todos los creyentes, todas las ovejas del rebaño de Cristo. Es aún más importante la obligación que recae sobre quienes tienen la

responsabilidad de defender el rebaño (Hechos 20:28-30) y de darle ejemplo como pastores (1 Pedro 5:1-3). Por lo tanto, uno de los requisitos del Nuevo Testamento para quienes serían ordenados ancianos o maestros en la iglesia es que sean «aptos para exhortar con sana doctrina y refutar a los que contradicen» (Tito 1:9). Por lo tanto, no podemos obviar la conclusión de que la apologética tiene la sólida base del ejemplo y el mandato del Nuevo Testamento.

Según Cornelius Van Til, la apologética busca defender la fe cristiana respondiendo a los diversos desafíos que los incrédulos le plantean, reivindicando así la filosofía de vida cristiana (cosmovisión) frente a todas las filosofías de vida no cristianas (cosmovisiones). Las afirmaciones de verdad cristianas se ven atacadas de muchas maneras. Se cuestiona su significado. Se cuestiona la posibilidad de milagros, revelación y encarnación. Se siembra la duda.

Sobre la deidad de Cristo o la existencia de Dios. Se ataca la exactitud histórica o científica de la Biblia. Se rechaza la enseñanza bíblica por no ser lógicamente coherente. No se aceptan fácilmente la vida consciente después de la muerte física, la condenación eterna y una resurrección futura. El camino de la salvación se considera repugnante o innecesario. La naturaleza de Dios y el camino de la salvación son falsificados por escuelas heréticas de pensamiento. Se oponen sistemas religiosos rivales al cristianismo. Se critica la ética de las Escrituras. Se menosprecia la idoneidad psicológica o política del cristianismo. Estas y muchas otras líneas de ataque se dirigen contra el cristianismo bíblico. Es tarea de la apologética refutarlas y demostrar la verdad de la proclamación y la cosmovisión cristianas: «derribar argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios» (2 Corintios 10:5).

Una de las ideas distintivas que Van Til ha aportado a la apologética presuposicional es que todo razonamiento que se exalta contra el

conocimiento de Dios, y toda objeción o desafío a la fe planteado por los incrédulos, surge de una actitud del corazón y del contexto intelectual de una visión del mundo y de la vida. Todos pensamos y razonamos desde una comprensión amplia y fundamental de la naturaleza de la realidad, de cómo sabemos lo que sabemos y de cómo debemos vivir. Esta filosofía o perspectiva se presupone en todo lo que dice el incrédulo (o el creyente); es el trasfondo implícito que da sentido a las afirmaciones e inferencias que extraen las personas. Por esta razón, todo encuentro apologético es, en última instancia, un conflicto de cosmovisiones o perspectivas fundamentales (ya sea que esto se mencione explícitamente o no).

El cristiano no solo debe reconocer esto para desarrollar y responder a los argumentos con un incrédulo, sino también ser consciente de que las afirmaciones particulares que defiende el apologista se entienden dentro del contexto de todo el sistema doctrinal revelado por Dios en las Escrituras. Es esta cosmovisión subyacente la que se defiende, incluso cuando respondemos a un ataque más específico. Por supuesto, no podemos hablar de todo a la vez, pero los asuntos específicos sobre los que discutimos con el incrédulo siempre se entienden y definen dentro del marco más amplio de la revelación completa de Dios. Por lo tanto, no intentamos defender la resurrección de un cadáver humano en particular para luego añadir el argumento de que este individuo revivido también es una persona divina (etc.); más bien, exponemos y defendemos la resurrección del Hijo de Dios encarnado. Como...

En cuanto a la sabiduría, el apologista cristiano no aboga por cualquier tipo de teísmo abstracto y general («un dios de algún tipo»), sino por la concepción específica de Dios revelada en las Escrituras cristianas. Por lo tanto, en definitiva, la apologética se convierte en la reivindicación de la cosmovisión cristiana en su conjunto, no simplemente en una defensa fragmentada de puntos religiosos aislados y definidos de forma abstracta.

Por lo tanto, la apologética implica razonamiento intelectual y argumentación sobre la cosmovisión cristiana. Esto va más allá del testimonio personal y la autobiografía. Es un asunto de análisis intelectual y confrontación. El rechazo a estas cosas en muchos sectores de la comunidad cristiana moderna es perjudicial. Razonar no es una actividad antiespiritual que deba evitarse, ni la palabra «argumento» implica automáticamente contenciosidad personal.

Hay un uso de la mente y de los procedimientos académicos que es ciertamente orgulloso e impío: «Andando en la vanidad de su mente, teniendo el entendimiento entenebrecido, ajenos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, por la dureza de su corazón» (Efesios 4:17-18). Sin embargo, Pablo afirma con la misma claridad que «no aprendieron así a Cristo» (v. 20). Los cristianos han sido renovados en el espíritu de su mente (v. 23; cf. Colosenses 3:10) y se les ha concedido el arrepentimiento «para el conocimiento de la verdad» (2 Timoteo 2:25). «Tenemos la mente de Cristo» (1 Corintios 2:16), a la luz de la cual buscamos desarrollar una filosofía que no se base en el pensamiento mundano ni en las tradiciones humanas, sino en Cristo, «en quien están depositados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2:3, 8). Razonar de esta manera es una expresión de verdadera espiritualidad y piedad, una respuesta obediente al mandato de Dios de que «todo lo que hagáis, hacedlo todo para la gloria de Dios» (1 Corintios 10:31), y que «amad al Señor vuestro Dios con todo vuestro corazón, con toda vuestra alma y con toda vuestra mente» (Mateo 22:37). Dios no quiere que nuestras mentes sean erradicadas, sino transformadas (Romanos 12:2). Cuando empezamos a usar nuestro intelecto al servicio de nuestro Creador y Salvador, naturalmente deseamos esforzarnos al máximo y producir un trabajo de la más alta calidad posible. Es evidente en las páginas del Nuevo Testamento que este fue el caso de los discípulos, ya fueran pescadores, recaudadores de impuestos o estudiosos de la ley. Se dedicaron a

escudriñar las Escrituras para comprenderlas mejor y a razonar con la gente para persuadirla de su verdad.

Sin embargo, conocían la diferencia entre el argumento intelectual —la presentación de premisas o razones que apoyan una inferencia o conclusión, y la presentación de pruebas para fundamentar las afirmaciones— y la hostilidad o contenciosidad interpersonal. Por lo tanto, Pedro, consciente de las diferentes maneras en que se puede llevar a cabo un argumento, recordó específicamente a sus lectores que presentaran su defensa razonada «con mansedumbre y reverencia» (1 Pedro 3:15). Pablo escribió: «El siervo del Señor no debe ser contencioso, sino amable para con todos, apto para enseñar, sufrido; con mansedumbre corrige a los que se oponen» (2 Timoteo 2:24-25). Quienes defienden puntos de vista contrapuestos pueden intercambiar argumentos y entablar disputas intelectuales de una manera que exhibe o conduce a la soberbia, algo que Pablo censura de múltiples maneras a lo largo de 1 Corintios (especialmente porque surge de un anhelo por palabras persuasivas de sabiduría mundana, 2:4-5). Sin embargo, no hay nada en la naturaleza del caso que requiera que la argumentación se lleve a cabo con orgullo y desapego. La apologética puede ejercerse con humilde audacia, mostrando verdadera preocupación por el error de pensamiento del incrédulo y la destructividad de sus caminos. Esto no significa ceder ni un ápice en ningún punto de la verdad en el que discrepemos con el incrédulo. Pero sí significa, como siempre decía el Dr. Van Til, que sigamos invitando a nuestro oponente a tomar un café.

Es necesario afirmar la pertinencia y necesidad de la argumentación apologética con los no creyentes, no solo contra el antiintelectualismo y la falsa piedad, sino también contra la opinión sofisticada de alguien como Abraham Kuyper, quien afirma que la apologética es intelectualmente fútil. Kuyper comprendía bien que todos los hombres dirigen su pensamiento y

razonamiento en función de un principio fundamental: una presuposición, perspectiva y actitud mental fundamentales. Para el no creyente, este es un principio natural (que considera el pensamiento humano inteligible sin recurrir a Dios), mientras que para el creyente es un principio sobrenatural (basado en la intervención de Dios en la historia y la experiencia humanas, especialmente en la regeneración, que proporciona el marco necesario para comprender cualquier cosa). Estos dos compromisos fundamentales —llamémoslos naturalismo y sobrenaturalismo cristiano— son lógicamente incompatibles y buscan anularse mutuamente. En principio, deben crear "dos tipos de ciencia", donde cada perspectiva (en principio) contradice lo que dice la otra y le niega el noble nombre de "ciencia". [1] Así, el incrédulo se empeña en distorsionar, reinterpretar o rechazar cualquier evidencia o argumentación que se presente para respaldar, y que esté controlada por, el compromiso fundamental del creyente. Para ser consecuente, el incrédulo ni siquiera puede aceptar la posibilidad de que la proclamación cristiana sea verdadera. Kuyper vio todo esto, pero de ello extrajo una conclusión falaz: que la apologética cristiana es inútil, que no hay necesidad apremiante de razonar con la comprensión oscurecida del incrédulo: «Será imposible resolver la diferencia de perspectiva. Ninguna polémica entre estos dos tipos de ciencia... servirá jamás. Esta es la razón por la que... la apologética siempre ha fracasado en sus intentos de obtener resultados». [2]

Sin embargo, esta conclusión no se sigue cuando se consideran otras perspectivas igualmente bíblicas. Por ejemplo, la intención del incrédulo puede ser seguir su principio naturalista de forma coherente, y puede afirmar que lo hace; pero hacerlo en la práctica no es posible. No puede escapar del poder persuasivo de la revelación de Dios que lo rodea y lo habita; de hecho, por la gracia común del Espíritu Santo, se le impide anular con éxito ese testimonio. Conduce su vida y razonamiento en función de la revelación de Dios (ya que no hay otra manera de que el hombre aprenda y comprenda la

verdad sobre sí mismo o sobre el mundo), mientras la niega verbalmente y se convence de que no es así. A la luz de estos factores, el apologista no solo puede presentar un argumento convincente contra la coherencia de la filosofía que defiende el incrédulo y la idoneidad de su interpretación de los hechos, sino que también se puede esperar que el incrédulo comprenda y perciba la fuerza de su razonamiento. Van Til sostuvo: «Por lo tanto, el argumento intelectual, como tal, no convencerá ni convertirá al no cristiano. Se requiere el poder regenerador del Espíritu Santo para lograrlo. Pero, al igual que en el caso de la predicación, también en el caso del razonamiento apologético, el Espíritu Santo puede usar un enfoque *mediador* para llegar a la mente y el corazón de los hombres. El hombre natural es perfectamente capaz de seguir intelectualmente el argumento que el cristiano ofrece para la verdad de su postura. Por lo tanto, puede ver que Dios ha convertido en locura la sabiduría de este mundo. Se puede demostrar que el cristianismo no es tan bueno ni mejor que la postura no cristiana, sino la *única* postura que no desvirtúa la experiencia humana». [3]

El argumento apologético —razonamiento intelectual que va más allá del mero testimonio— no debe, por lo tanto, menospreciarse ni ignorarse como si fuera un ejercicio inútil debido a la subjetividad de la perspectiva o las presuposiciones últimas de cada uno. Van Til afirma que el cristianismo debe presentarse a los hombres como la verdad objetiva, y demostrablemente así. Rechazar el mensaje de la palabra revelada de Dios no solo constituye una falta moral, sino también un error intelectual injustificable.

LA APOLOGÉTICA DEFIENDE EL CRISTIANISMO TOMADO EN SU CONJUNTO [4]

La apologética es la reivindicación de la filosofía de vida cristiana frente a las diversas formas de filosofía de vida no cristiana.

Se dice con frecuencia que la apologética se ocupa del teísmo, mientras que las evidencias se ocupan del cristianismo. Por esa razón, se dice que la apologética se ocupa de la filosofía, mientras que las evidencias se ocupan de los hechos.

Ahora bien, hay, sin duda, cierta verdad en esta forma de plantear el asunto. La apologética aborda más el teísmo que el cristianismo, y las evidencias abordan más el cristianismo que el teísmo. Por esa razón, también, la apologética se ocupa principalmente de la filosofía y las evidencias se ocupan principalmente de los hechos. Pero todo el asunto es una cuestión de énfasis.

Que toda la cuestión solo pueda ser una cuestión de énfasis y nunca de separación se debe al hecho de que el teísmo cristiano es una unidad. El cristianismo y el teísmo están implícitos el uno en el otro. Si preguntamos, por ejemplo, por qué Cristo vino al mundo, la respuesta es que vino para salvar a su pueblo de sus pecados. Pero ¿qué es el pecado? Es «cualquier falta de conformidad con la ley de Dios o transgresión de ella». ¿Y quién o qué es Dios?

Es cierto que aquí hemos presentado la doctrina ortodoxa de la obra de Cristo y la definición ortodoxa del pecado. Pero podríamos dar cualquier otra definición de la obra de Cristo y descubriríamos que siempre implica cierto concepto de Dios. Si decimos que Cristo vino para darnos un buen ejemplo de moralidad y nada más, entonces hemos redefinido el pecado como una debilidad inherente a la naturaleza humana y, con ello, hemos redefinido a Dios como algo menos que ese ser absoluto y santo que la teología ortodoxa concibe. El cristianismo nunca puede separarse de alguna teoría sobre la existencia y la naturaleza de Dios. En consecuencia, el teísmo cristiano debe considerarse como una unidad.

Por lo tanto, quizá podamos concebir la reivindicación del teísmo cristiano en su conjunto [en comparación] con la guerra moderna. Hay lucha con

bayonetas , hay disparos de fusil, hay ametralladoras, pero también hay cañones pesados y bombas atómicas. Todos los hombres que participan en estos diferentes tipos de combate dependen mutuamente. Los fusileros podrían hacer muy poco si no lucharan bajo la protección de las armas pesadas que tienen detrás. El progreso de las armas pesadas depende de las armas más pequeñas. Lo mismo ocurre con el teísmo cristiano.

Es imposible e inútil intentar reivindicar el cristianismo como religión histórica únicamente mediante la discusión de hechos. Supongamos que afirmamos que Cristo resucitó de entre los muertos. Afirmamos, además, que su resurrección prueba su divinidad. Este es el núcleo del "argumento histórico" a favor del cristianismo. Sin embargo, un filósofo pragmático se negará a seguir esta línea de razonamiento. Si bien admite que Cristo realmente resucitó de entre los muertos, dirá que esto no prueba nada más que algo muy inusual ocurrió en el caso de ese hombre, Jesús. La filosofía del pragmático sostiene que todo en este universo es inconexo y que un hecho como la resurrección de Jesús, suponiendo que fuera un hecho, carecería de importancia para nosotros, que vivimos dos mil años después de él. De esto se desprende que si realmente defendemos el cristianismo como religión histórica, debemos defender al mismo tiempo el teísmo en el que se basa. Esto nos lleva a una discusión filosófica. [5] Interpretar un hecho histórico implica una filosofía de la historia. Pero una filosofía de la historia es, al mismo tiempo, una filosofía de la realidad en su conjunto.

Así, nos vemos obligados a discutir filosóficamente constantemente y en todas partes. Sin embargo, al defender el fundamento teísta del cristianismo, por la naturaleza del caso, nos ocupamos casi exclusivamente de argumentos filosóficos. En la apologética, utilizamos las armas pesadas bajo cuya protección deben realizarse los avances definitivos en el campo histórico. En resumen, la defensa del teísmo cristiano tiene un aspecto histórico y otro

filosófico. *Evidences se ocupa principalmente del aspecto histórico, mientras que la apologética se ocupa principalmente del filosófico. Cada una tiene su propia labor, pero deben estar en constante contacto.*

Si queremos defender el teísmo cristiano como una unidad, debemos demostrar que sus partes están realmente relacionadas entre sí. Ya hemos indicado la relación entre la doctrina de la obra de Cristo, la doctrina del pecado y la doctrina de Dios. Todo el currículo de un seminario ortodoxo se basa en la concepción del teísmo cristiano como una unidad. La Biblia es el centro no solo de cada curso, sino del currículo en su conjunto. Se considera que la Biblia tiene autoridad sobre todo aquello de lo que habla. Es más, habla de todo. No queremos decir que hable de partidos de fútbol, de átomos, etc. directamente, sino que habla de todo, ya sea directa o implícitamente. Nos habla no solo de Cristo y su obra, sino también de quién es Dios y de dónde proviene el universo que nos rodea. Nos habla tanto del teísmo como del cristianismo. Nos proporciona una filosofía de la historia, así como de la historia misma. Además, la información sobre estos temas está entretejida en un todo inextricable. Sólo si rechazas la Biblia como la palabra de Dios puedes separar la llamada instrucción religiosa y moral de la Biblia de lo que dice, por ejemplo, acerca del universo físico. [6]

Esta perspectiva de las Escrituras, por lo tanto, implica la idea de que no hay nada en este universo sobre lo cual los seres humanos puedan obtener información completa y veraz a menos que consideren la Biblia. No queremos decir, por supuesto, que uno deba recurrir a la Biblia en lugar del laboratorio si desea estudiar la anatomía de la serpiente. Pero si solo se recurre al laboratorio y no también a la Biblia, no se obtendrá una interpretación completa, ni siquiera verdadera, de la serpiente.

TANTO LA APOLOGÉTICA COMO LAS EVIDENCIAS VINDICAN EL TEÍSMO CRISTIANO [7]

Si consideramos la apologética en su sentido amplio, nos referimos a la reivindicación del teísmo cristiano contra cualquier forma de pensamiento no teísta ni cristiano. Esta reivindicación del cristianismo tiene dos aspectos. En primer lugar, el teísmo cristiano debe defenderse contra la filosofía no teísta. Hemos tratado de hacerlo en el curso de apologética. En segundo lugar, el teísmo cristiano debe defenderse contra la ciencia no teísta. Es esto lo que debemos tratar de hacer en el curso de evidencias cristianas. Evidencias, por lo tanto, es una subdivisión de la apologética en el sentido más amplio del término y se coordina con la apologética en el sentido más limitado del término. [8]

Las evidencias cristiano-teístas constituyen, entonces, la defensa del teísmo cristiano contra cualquier ataque que pueda serle presentado por la ciencia. Sin embargo, es el teísmo cristiano como unidad lo que buscamos defender. No buscamos defender el teísmo en la apologética ni el cristianismo en las evidencias, [sino] el teísmo cristiano en ambos cursos. Además, en el método de defensa no nos limitamos a argumentar sobre hechos en el curso de las evidencias ni a la argumentación filosófica en el curso de la apologética. Es realmente imposible establecer una distinción clara entre el teísmo y el cristianismo, ni entre el método de defensa de cada uno de ellos.

Sin embargo, en las evidencias, nos ocupamos principalmente de la cuestión fáctica. El cristianismo es una religión histórica. Se basa en hechos como la muerte y la resurrección de Cristo. La cuestión del milagro es fundamental. Si se elimina el milagro, se elimina el cristianismo. Pero ni siquiera se puede definir el milagro excepto en relación con la ley natural.

Así pues, nos enfrentamos a la cuestión de la providencia de Dios. Y la providencia, a su vez, presupone la creación. Podemos decir, entonces, que buscamos defender la realidad del milagro, la realidad de la providencia, la

realidad de la creación y, por lo tanto, la realidad de Dios, en relación con la ciencia moderna no cristiana.

Pero si el asunto se plantea así, podríamos decir que buscamos defender el teísmo cristiano como un hecho. Y esto equivale a afirmar que creemos que los hechos del universo no se explican excepto desde la base cristiano-teísta. En otras palabras, los hechos y su interpretación son inseparables. Es imposible incluso discutir un hecho en particular excepto en relación con algún principio de interpretación. La verdadera pregunta sobre los hechos es, por lo tanto, qué tipo de universal [10] puede dar la mejor explicación de los hechos. O, mejor dicho, la verdadera pregunta es qué universal puede enunciar o dar significado a cualquier hecho.

¿Existen, entonces, varios universales que puedan dar significado o enunciar hechos? Creemos que no. Sostenemos que solo existe un universal, a saber, el Dios del cristianismo. En consecuencia, sostenemos que sin la presuposición del Dios del cristianismo ni siquiera podemos interpretar correctamente un solo hecho. Los hechos sin Dios serían hechos brutos. No tendrían una relación inteligible entre sí. Por lo tanto, no podrían ser conocidos por el hombre.

LA APOLOGÉTICA PROPORCIONA UN *MÉTODO BÁSICO PARA RESPONDER A CADA DESAFÍO* [11]

Esperamos mostrar cómo la visión cristiana de la vida puede proclamarse y defenderse con mayor eficacia. En este sentido, tenemos presentes las responsabilidades del joven pastor, quien debe guiar a su congregación, especialmente a los jóvenes, hacia una comprensión cada vez más profunda de la fe cristiana. Sin embargo, la fe cristiana es frecuentemente ridiculizada. Se dice que se ocupa de lo puramente imaginario. Se dice que es lógicamente

contradictoria. Se ofrecen sustitutivos atractivos, a menudo disfrazados con las palabras de la Escritura.

¿Cómo guiará el joven pastor a su rebaño, a sus alumnos de secundaria y universidad, en medio de esta confusión? ... Necesita un criterio que le permita distinguir la verdad del error. Necesita, en particular, discernir si los libros que lee, y los que lee su congregación, se adhieren o no al cristianismo histórico. Debe comprender las razones por las que los hombres rechazan el cristianismo histórico. Debe saber evaluar estas razones.

¿Está el cristianismo histórico realmente en desacuerdo con los hechos científicos? De ser así, ¿debe aferrarse a sus convicciones en el ámbito religioso *a pesar* de los hechos científicos? ¿Debe considerarse que el cristianismo y la ciencia operan en esferas independientes?

De nuevo, ¿está el cristianismo histórico en desacuerdo con las exigencias de la lógica? ¿Es real o solo aparentemente contradictorio? ¿Importa si es contradictorio? ¿Sostiene el cristianismo que lo que es imposible según la lógica ha sucedido en realidad?

El joven pastor podría quedar desconcertado por todo esto. No puede aspirar a saber tanto sobre los hechos científicos como los expertos no cristianos. Podría recibir ayuda de otros cristianos cuya misión vital es estudiar ciencias. También podría recibir ayuda de sus antiguos profesores de seminario. Pero, aunque son "expertos" en sus campos de investigación especializados, quizá no puedan mostrarle *cómo* resolver cada cuestión. [12]

LA APOLÓGICA DEBE SER CURADA CON DOCENCIA

La unidad y el carácter organizado de nuestra personalidad exigen que tengamos un conocimiento unificado como base de nuestra acción. Si no prestamos atención a la verdad bíblica en su conjunto, nos volvemos

doctrinalmente parciales, y esta parcialidad doctrinal inevitablemente se traduce en parcialidad espiritual. Como seres humanos, tendemos naturalmente a ser parciales. Unos tienden a ser intelectualistas, otros a ser emocionales y otros a ser activistas. Unos tienden a ser solo profetas, otros solo sacerdotes y otros solo reyes. Debemos ser todos estos a la vez y en armonía. El estudio de la teología sistemática nos ayudará a mantener y desarrollar nuestro equilibrio espiritual. Nos permite evitar prestar atención solo a lo que, en virtud de nuestro temperamento, nos atrae.

Además, lo que beneficia al creyente individual también beneficia al ministro y, en consecuencia, a la iglesia en su conjunto. A veces se argumenta que los ministros no necesitan formación en teología sistemática si tan solo conocen la Biblia. Pero los predicadores "formados en la Biblia", en lugar de los sistemáticamente formados, con frecuencia predican errores. Pueden tener muy buenas intenciones y ser muy fieles al evangelio en ciertos puntos; sin embargo, a menudo predican errores. Hoy en día, hay muchos predicadores "ortodoxos" cuyo estudio de las Escrituras se ha limitado tanto a lo que dice sobre soteriología que no pudieron proteger el rebaño de Dios contra las herejías sobre la persona de Cristo. A menudo, ellos mismos incluso albergan ideas claramente heréticas sobre la persona de Cristo, aunque desconocen por completo este hecho...

Es natural esperar que, si la iglesia es fuerte porque su ministerio comprende y predica todo el consejo de Dios, podrá protegerse mejor contra las falsas enseñanzas de todo tipo. Los cristianos no adoctrinados caerán fácilmente víctimas de los promotores del russellismo [es decir, los testigos de Jehová], el espiritismo y las otras cincuenta y siete variedades de herejías que abundan en nuestro país. Los cristianos de un solo texto simplemente no tienen defensa contra estas personas. Pueden citar muchos textos bíblicos que hablan, por ejemplo, del castigo eterno, pero el russelliano podrá citar textos que, por su

sonido e individualmente, parecen enseñar la aniquilación. El resultado neto es, en el mejor de los casos, una pérdida de poder espiritual debido a la pérdida de convicción. Muchas veces, estos mismos cristianos de un solo texto caen víctimas de la voz del seductor.

Ya hemos indicado que la mejor defensa apologética la presentará invariablemente quien mejor conozca el sistema de verdad de las Escrituras. La lucha entre el cristianismo y el no cristianismo, en la actualidad, no es un asunto fragmentado. Es una lucha a muerte entre dos visiones de vida y mundo mutuamente opuestas.[14] El ataque no cristiano a menudo se basa en detalles históricos o de otro tipo. Se presenta en forma de objeciones a ciertas enseñanzas de las Escrituras, por ejemplo, con respecto a la creación, etc. Puede parecer simplemente una cuestión de preguntar cuáles han sido los hechos. Sin embargo, tras este ataque detallado se encuentra la constante suposición de la metafísica no cristiana de la correlatividad de Dios y el hombre. Quien no se haya formado en teología sistemática a menudo no sabrá cómo responder a estos ataques. Puede ser bastante hábil para rechazar el ataque en cuanto a los detalles, pero siempre tendrá que temer nuevos ataques mientras no haya removido los cimientos de la posición del enemigo.[15]

No debe olvidarse, en este sentido, que el deber del ministro es cada vez más el de un apologista del cristianismo. El nivel general de educación es más alto que nunca. Muchos jóvenes oyen hablar de la evolución en la secundaria y la universidad, mientras que sus padres solo la consideraban algo lejano. Si el ministro quiere ayudar a sus jóvenes, debe ser un buen apologista, y no puede serlo a menos que sea un buen teólogo sistemático.

En conclusión, debemos observar que, así como un conocimiento profundo del sistema de verdad de las Escrituras es la mejor defensa contra la herejía,

también es la mejor ayuda para la propagación de la verdad. Esto es solo la otra cara de la moneda.

La iglesia tendrá que retomar su antiguo énfasis en la función docente si desea cumplir con la tarea divina de llevar el evangelio a todos. Su actual recurso a la evangelización esporádica como casi único método de propaganda es en sí mismo una admisión de pobreza. Es notable que lo que la iglesia, en general, todavía hace en materia de enseñanza esté impregnado de modernismo. La propaganda de la ortodoxia parece limitarse casi exclusivamente a la evangelización en el sentido estricto del término. Cuando esta propaganda recurre a la enseñanza como medio, con demasiada frecuencia emplea acríticamente las concepciones de «razón» y «hecho», tal como las entienden quienes no profesan el cristianismo. [16] El resultado es que no existe la enseñanza del cristianismo como desafío a la incredulidad. Los promotores del avivamiento deben hacerse innecesarios lo antes posible. La ortodoxia debe asumir de nuevo la función docente de la iglesia, y hacerlo con un conocimiento más profundo que nunca de los requisitos de dicha labor.

No hace falta decir que si queremos recibir todos estos beneficios como ministros y como iglesia, debemos realizar nuestro trabajo con un espíritu de profunda dependencia de Dios y con un espíritu de oración para que Él nos use como instrumentos para su gloria.

EL RAZONAMIENTO APOLOGÉTICO CON EL INCRÉDULO NO ES INÚTIL [17]

No puedo seguirlo [a Kuyper] cuando, a partir del carácter mutuamente destructivo de los dos principios, concluye que es inútil razonar con el hombre natural.

El arminiano sostiene que, según la concepción reformada del hombre, la predicación carece de sentido. Argumenta que no habría forma de identificar significados entre el predicador y el hombre "muerto en delitos y pecados" a

quien predica. El muerto ni siquiera puede contar, pesar ni medir. [18] Existe una ruptura absoluta de toda conexión entre él y los vivos.

En lugar de esta absoluta muerte del hombre natural, el arminiano sustituye la noción de grados de muerte, para así establecer grados de contacto con la verdad. No puede haber ninguna acción absolutamente mala porque entonces la voluntad misma sería destruida. Es ambiguo o sin sentido, dice el arminiano, hablar del hombre natural como si conociera a Dios y, sin embargo, no lo conociera verdaderamente. Conocer es conocer. Un hombre sabe o no sabe. Puede saber menos o más, pero si no sabe "verdaderamente", no sabe en absoluto. El calvinista, argumenta, es un absolutista que destruye la luz del día.

En respuesta a esto, el calvinista insiste en que no hay grados de muerte. El hombre natural no conoce a Dios. Pero para estar así sin conocimiento, sin un conocimiento vivo, amoroso y verdadero de Dios, debe ser alguien que conoce a Dios en el sentido de tener el sentido de la deidad (Romanos 1). [19] Pues la muerte espiritual del hombre natural es lo que es como supresión del conocimiento de Dios dado al hombre en virtud de su creación a imagen de Dios.

Por lo tanto, Warfield tenía toda la razón al sostener que el cristianismo es objetivamente defendible. Y el hombre natural tiene la capacidad de comprender intelectualmente , aunque no espiritualmente, el desafío que se le presenta. Y no se le presenta ningún desafío a menos que se le muestre que, basándose en su *principio,* destruiría toda verdad y significado. Entonces, si el Espíritu Santo lo ilumina espiritualmente, renacerá "al conocimiento" [20] y adoptará con amor el principio que antes ansiaba destruir.

2.2 La relación de la apologética con la teología , *la evangelización* y *la filosofía*

Las concepciones artificiales del trabajo de la apologética a menudo llevan a la conclusión de que es algo distinto a la teología, la filosofía cristiana o la evangelización. Por supuesto, las falsas distinciones que a veces se promueven aquí también implican concepciones artificiales de la teología, la filosofía y la evangelización. Sería útil ver qué tiene la apologética en común con la teología, la filosofía y la evangelización, así como qué la hace diferente. La clave será reconocer las diferencias de *grado* entre estas actividades y no escalarlas a diferencias categóricas de *tipo* . La apologética, la teología, la filosofía y la evangelización implican el uso de nuestras mentes para obtener y propagar conocimiento. Aunque funcionan con diferentes tipos de preguntas, audiencias o entornos, son, no obstante, expresiones del enfoque subyacente del cristiano al método intelectual en general (o epistemología): la visión de uno del razonamiento, y particularmente su relación con la fe. Sería filosóficamente incoherente y perjudicial sostener que la apologética, la teología, la filosofía y la evangelización encarnan epistemologías completamente discrepantes. Según las Escrituras, en Cristo *«están depositados todos* los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2:3; cf. Pro. 1:7).

La teología aplica la palabra de Dios. También lo hace la evangelización. También lo hace la filosofía cristiana. También lo hace la apologética (observen la frecuencia con la que se ha aludido a las Escrituras anteriormente). Debería quedar claro, entonces, que estas diferentes tareas al menos comparten un compromiso común con la autoridad de Dios, tal como se revela en su palabra. Cuando los creyentes intentan encontrar respuestas a las preguntas de la filosofía, deben intentar hacerlo de una manera que sea fiel a su compromiso cristiano y que busque sacar conclusiones en armonía con él; de lo contrario, están actuando (y usando su capacidad de razonamiento) como incrédulos, en lugar de creyentes. La manera en que usamos nuestra mente (Col. 1:9-10, 21-23) está tan sujeta a la autoridad moral de Dios como la

manera en que usamos nuestro cuerpo, y no podemos servir a dos señores (Mt. 6:24). Cuando los creyentes intentan evangelizar a los incrédulos y llevarlos al conocimiento de la verdad de Dios, deben ser sumisos y receptivos a esa verdad, además de presentarla correctamente; de lo contrario, carecerán de persuasión (Rom. 2:2, 21-24; 1 P. 2:12) y engañarán a quienes ya desconocen la verdad (Mt. 15:14; 23:15). Cuando a los creyentes se les plantean preguntas teológicas sobre la persona y las obras de Dios, o sobre la relación del hombre con Él, sus respuestas deben reflejar lo que Dios mismo ha dicho; de lo contrario, solo se están sirviendo a sí mismos (Rom. 16:17-18) y demostrando que no saben nada (1 Tm. 6:3-4).

Resulta que el apologista defiende lo que el teólogo ha aprendido, con las herramientas y los conocimientos refinados por el filósofo, con el propósito evangelizador de ver el corazón y la mente del incrédulo cambiados.

Por otro lado, la labor del teólogo, filósofo o evangelista no puede llevarse a cabo sin defender, en cierta medida, la verdad del cristianismo —en la apologética—. Todas estas tareas son tanto positivas como defensivas. Son interdependientes. Sin duda, existen matices de diferencia entre la apologética, la teología, la filosofía y la evangelización: diferencias en el público principal, el tipo de preguntas abordadas o el objetivo inmediato. Pero todas estas tareas se enmarcan en el concepto común de aplicar la palabra de Dios al corazón de los hombres. Para eso fuimos creados: para recibir la palabra de Dios y aplicarla a nuestras vidas.

Se esperaba que Adán hiciera eso en el jardín. Debido a la entrada del pecado, la aplicación de la revelación de Dios a nuestras vidas debe adquirir ahora un carácter redentor. Ahora, la palabra debe aplicarse en un contexto donde la fe y la obediencia a lo que Dios ha revelado se consideran inmaduras o se repudian abiertamente. Sin embargo, en todo lo que hacemos como cristianos —desde comprender el mundo en términos de la revelación de Dios

(especialmente el sistema de doctrina revelado en la Biblia) hasta persuadir a los hombres a reconocer ese sistema como verdadero y a someterse al Salvador— nos comprometemos a responder a la palabra de Dios y a aplicarla a nosotros mismos y a los demás. Siempre estamos «llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo» (2 Corintios 10:5).

La apologética es una forma de hacer teología, una forma de hacer evangelización, una forma de hacer filosofía. Si el trabajo en estas otras áreas es, en diversos sentidos, una aplicación de la palabra de Dios, también debe serlo el trabajo del apologista.

La observación de que la apologética es, en particular, una forma distintiva de hacer filosofía (caracterizada por la sumisión a la revelación de Dios como máxima autoridad) plantea algunas preguntas sobre el uso del vocabulario filosófico. ¿Es apropiado que el apologista cristiano utilice terminología originada entre filósofos seculares e incrédulos? Según Van Til, en cierto sentido la apologética (o la teología, en realidad) y la filosofía son simplemente diferentes "formas de hablar" sobre los mismos temas fundamentales (qué es real, cómo lo sabemos y cómo debemos comportarnos). Naturalmente, para que la palabra de Dios llegue al corazón de quienes desean pensar y hablar filosóficamente, sería necesario hablar su idioma. Si uno fuera como misionero a una tribu turca no evangelizada, aprendería a hablar como turco o se arriesgaría a no poder comunicarse eficazmente. De igual manera, Van Til afirmó que hablar con la "tribu" de filósofos requería hablar su idioma. [21]

Por otra parte, Van Til era consciente (algo adelantado a su tiempo) de que los términos filosóficos se entienden y funcionan dentro de su contexto teórico. «El significado de las palabras deriva del sistema total del que forman parte». [23] El comportamiento verbal humano siempre presupone ciertas convenciones y expectativas dentro de una comunidad de hablantes, y dichas

convenciones y expectativas presuponen ciertas relaciones, reglas y concepciones. El Wittgenstein "posterior" señaló que "hablar es parte de una actividad o de una forma de vida". [24] Esto es especialmente cierto en el caso de términos centrales para las explicaciones dentro de una forma de vida (o perspectiva teórica), ya que conllevan una carga ideológica. Los antiguos epicúreos hablaban de "átomos", al igual que los físicos modernos, pero claramente entienden los átomos de maneras significativamente diferentes (por ejemplo, solo una de estas escuelas diría que "dividir el átomo" tiene sentido). Esto explica por qué los argumentos filosóficos a veces equivalen a discusiones sobre cómo definir términos especiales, como cuando Sócrates discutió sobre el significado de "justicia", etc. Por lo tanto, Van Til advirtió a los cristianos que, si bien deben usar el lenguaje de los filósofos, deben tener cuidado de no interpretar términos cruciales según las concepciones subyacentes del no creyente. Recordemos de nuevo a nuestro misionero a los turcos. Utilizará el idioma turco, pero con prudencia, explicando siempre que las connotaciones o implicaciones de una expresión (p. ej., «Creador», «poder», «derecho», «sacrificio») deben interpretarse a la luz de la revelación bíblica, no del contexto cultural pagano. La misma cautela debe ejercerse cuando el cristiano utiliza la filosofía como forma de hablar para lograr fines apologéticos. [25]

Regresemos al punto de que la apologética y la teología, la filosofía y la evangelización son interdependientes. Si la apologética es independiente de las demás, se abre el camino para que el erudito cristiano opere de forma autónoma, como si fuera intelectualmente autosuficiente separado de Dios, quien debería ser la autoridad fundamental sobre cómo razonar y quien tiene el derecho de ser el juez final sobre qué creer o no creer. Esta tendencia es evidente en quienes separan la apologética de la teología (p. ej., Warfield), quienes separan la filosofía de la teología (p. ej., Dooyeweerd) y quienes separan la apologética de la evangelización o la testificación (p. ej., Schaeffer,

Kuyper). En todos los casos, la apologética termina procediendo a establecer sus conclusiones al margen de presuponer la palabra de Dios como condición necesaria de toda inteligibilidad, y como si hubiera algo filosóficamente más cierto o autoritativo que la revelación de Dios.

A su manera, cada una de estas posturas dicotómicas comparte la visión de la fe y la razón defendida por Tomás de Aquino, en lugar de la de Agustín. En pocas palabras, Agustín argumentó que el entendimiento y el razonamiento del hombre funcionan únicamente sobre la base de la fe en Dios. La razón no tiene capacidad autosuficiente para interpretar la experiencia ni autoridad real para juzgar la veracidad de la fe cristiana. Agustín dijo: «Creo para entender». El entendimiento (razón) presupone la fe (la verdad del mensaje cristiano). Agustín repudió cualquier filosofía autónoma o uso del intelecto humano. Podría decirse que Aquino invirtió esto, afirmando que la fe en Dios debía fundarse en los resultados independientes del razonamiento y el entendimiento del hombre. El enfoque tomista asume que el hombre caído es capaz de razonar adecuadamente (antes de arrepentirse del pecado y someterse al Salvador) y que el conocimiento y la interpretación inteligible de la experiencia son filosóficamente posibles al margen de la revelación de Dios (es decir, posibles en términos de una perspectiva básica diferente de la cosmovisión cristiana). El intelecto humano, cuando se utiliza al máximo, recibe así la capacidad y el derecho de juzgar la credibilidad de la palabra de Dios (su mérito para la fe). La razón —constituida como juez, no simplemente como herramienta— ocupa un lugar privilegiado junto a la fe.

Warfield (y la antigua tradición de Princeton [26]) sostenía que la apologética debe sentar las bases sobre las cuales la teología sistemática puede funcionar. [27] Para Warfield, la inspiración de las Escrituras no era la doctrina fundamental sobre la que el erudito cristiano debía proceder, sino la

convicción última y culminante a la que llega, basada en la demostración de la confiabilidad general de las Escrituras por la razón correcta del hombre:

Seguramente primero debe tener las Escrituras, autenticadas ante él como tales, antes de poder establecer su punto de vista en ellas... [La fe se fundamenta en la razón correcta]. [28] Vemos, pues, dos aspectos de la perspectiva filosófica (epistemológica) que Warfield animó al apologista a adoptar: debe ser (1) independiente de un compromiso con las Escrituras y (2) acorde con la razón correcta del incrédulo; en una palabra, autónoma. Este tipo de apologética (donde Cristo no es la autoridad final) prepararía y constituiría el fundamento autoritario de la teología sistemática (donde Cristo es la autoridad final).

Aquí encontramos dos fallas fatales. Primero, Cristo se convierte en la autoridad final solo después de haber sido autorizado por el propio razonamiento (que es, por lo tanto, la verdadera autoridad "final"). En principio, cada enseñanza o acción de Cristo podría entonces requerirse por sí misma para pasar el escrutinio de la razón humana, para que no sea esa la razón para negarse a tener una confianza general (implícita) en Cristo. Segundo, se asume erróneamente que el no cristiano autónomo es capaz de razonar correctamente, contrariamente al claro testimonio de la Biblia de que abusa de su mente y tiene un interés personal en Dios. El incrédulo "se envanece en sus razonamientos" (Rom. 1:21), "no puede recibir las cosas del Espíritu de Dios" como si fueran insensatas (1 Cor. 2:14) y "aborrece el conocimiento" (Prov. 1:7, 29). Si Warfield hubiera sido consecuente con esta comprensión (afortunadamente, no lo fue), habría terminado con una mala teología, donde el hombre es la autoridad final, así como con una mala apologética, donde el enfoque fundamental del incrédulo es inobjetable.

El caso de Dooyeweerd es en cierto modo paralelo al de Warfield. Warfield le dio a la apologética la responsabilidad de sentar las bases de la teología

sistemática. Dooyeweerd enseñó de forma más amplia que la filosofía debe establecer las presuposiciones de las ciencias en general, incluida la ciencia de la teología. [29] Para Dooyeweerd, la teología es una disciplina «teórica» junto con otras ciencias, como la historia, la psicología, la economía, la biología, las matemáticas, etc., todas las cuales se distinguen como ciencias teóricas por el hecho de que trazan distinciones racionales dentro de la propia experiencia y estudian uno de los aspectos diferenciados (modalidades) de la experiencia de una manera objetivada y lógica (a diferencia de la experiencia ingenua o preteórica de las cosas en su totalidad indiferenciada). [30] Según Dooyeweerd, la tarea de la filosofía es proporcionar una visión coherente y total de la experiencia temporal en términos de la cual se expliquen las relaciones mutuas, la estructura interna y la naturaleza de las ciencias especiales. Las ciencias individuales (incluida la teología) no pueden proporcionar esta visión total dentro de la cual todas las ciencias se esquematizan, ordenan y regulan; solo la filosofía puede hacerlo. [31] Por lo tanto, Dooyeweerd sostiene que la filosofía "delimita" la ciencia teológica, que la ciencia teológica "necesita un fundamento filosófico" y que "la teología en su sentido científico está ligada a los fundamentos filosóficos". [32]

Ahora bien, aunque insiste en que la filosofía no depende de la exégesis ni de la teología, Dooyeweerd pretende negar que la filosofía pueda ser neutral o autónoma en términos religiosos. Siempre se realiza bajo el control radical de un motivo básico central. La filosofía puede regular la teología, pero la filosofía misma está controlada por una actitud personal y religiosa. Dooyeweerd pretende que el filósofo cristiano realice su trabajo bajo el control subjetivo de la palabra de Dios; no del texto de las Escrituras (lo que nos llevaría de vuelta a un estudio teórico sujeto a presuposiciones filosóficamente controladas), sino del poder espiritual de su tema preteórico de creación-caída-redención dirigido al corazón. [33] Por lo tanto, Dooyeweerd sostiene que la filosofía debería estar controlada por la palabra (su poder espiritual), pero no derivada

de la Biblia (su significado textual). “La Biblia no nos proporciona ideas filosóficas”, y decir lo contrario (tomar contenido filosófico de las Escrituras) es “racionalismo” escolástico. [34]

Esta es una concepción problemática de la filosofía cristiana. En ella, una vez más, la enseñanza verbal de la palabra revelada de Dios se subordina a una autoridad controladora externa, lo que, de hecho, contradice la propia enseñanza verbal de la Biblia (Col. 1:18; 2 Cor. 10:5). El filósofo se encuentra en la posición privilegiada de establecer para el exégeta cómo se puede y no se puede usar la Biblia, cómo se deben concebir sus enseñanzas en sentido amplio y qué puede y no puede decir la Biblia. La razón se convierte en un vestíbulo para la fe (creer en las verdades teológicas). De este modo, la filosofía se vuelve racionalmente autónoma, incluso si el corazón del filósofo se siente conmovido por el poder de la palabra de Dios. Esta concesión de autonomía racional a la filosofía es especialmente evidente en la comprensión de Dooyeweerd de la "crítica trascendental" como una indagación de las condiciones que posibilitan el pensamiento teórico; una indagación que no *asume* una posición "trascendente" (teología dogmática), sino que puede ser abordada con éxito por cualquier postura filosófica en general. La perspectiva teológica del cristiano no debe incorporarse a la «crítica trascendental» desde el principio, sino solo más adelante, en el diálogo con las filosofías no creyentes. [35] La suposición fatal aquí es que algún razonamiento filosófico es posible o inteligible para el no creyente sin presuponer la cosmovisión cristiana. Esto, después de todo, hace que el razonamiento filosófico sea autónomo, y el argumento apologético se pierde desde el principio.

Reconocer el compromiso subjetivo (un corazón aferrado) no elimina esta autonomía racional. En la práctica, no está claro cómo se supone que el filósofo debe ser "atrapado" por un tema poderoso cuya verdad no se interpreta ni se cree racionalmente con base en el texto bíblico. Esta

separación del poder del significado en la palabra de Dios tiende al misticismo, el subjetivismo y la arbitrariedad, todos los cuales son letales para el trabajo de defender la fe. Además, la distinción misma entre pensamiento teórico y preteórico es difícil de establecer de forma clara y convincente, ya que cada candidato para explicarlo termina haciendo que uno de ellos sea imposible (p. ej., solo Dios ve toda la verdad en relación con todas las demás verdades, por lo tanto de manera concreta e indiferenciada) o colocándolos en un continuo (p. ej., entre razonamiento más o menos abstracto o análisis académico). El plan de Dooyeweerd limita indebidamente la relevancia de la exégesis académica de las Escrituras a la ciencia de la teología, en lugar de hacerla pertinente al contenido y los métodos de todas las demás ciencias. [36]

También se puede discrepar de la visión de Dooyeweerd sobre la tarea filosófica. El filósofo no difiere del hombre común, salvo en el grado de reflexión consciente y el trabajo arduo que dedica a las cuestiones filosóficas (es decir, aquellas que son sistemáticamente fundamentales para todo pensamiento, pero que ninguna ciencia especializada resuelve). El filósofo examina críticamente los principios fundamentales y las confusiones conceptuales, buscando criterios explicativos y evaluativos que sean explicables, coherentes y justificables. A continuación, intenta constructivamente unificar los resultados de las ciencias especiales y cada aspecto de la experiencia humana en una visión global del mundo y la vida. Esto proporciona una descripción adecuada de lo que ha sido el objetivo de los eruditos a lo largo de la historia que se han denominado filósofos. Pero nada en esta concepción impide al filósofo realizar su trabajo en el contexto de un compromiso con la revelación verbal de Dios en las Escrituras; de hecho, intentar responder a las preguntas filosóficas en humilde obediencia a ella (Sal. 119:24, 66, 98-100, 104-5, 128, 130, 160). Quienes no se esfuerzan por esto no son neutrales en cuanto a la religión (Ro. 1:18-21; Col. 2:8), sino que intentarán responder a las preguntas filosóficas suprimiendo la revelación de

Dios y tratando su razonamiento como una autoridad autosuficiente y final que puede dar sentido a la experiencia y el conocimiento humanos al margen de Jesucristo (lo cual es una postura religiosa en sí misma).

Por lo tanto, la estricta separación que Dooyeweerd hace entre filosofía y teología no parece ser bíblica ni necesaria. Ambas disciplinas responden a preguntas similares (sobre la realidad, el conocimiento y la conducta), aunque en términos y contextos algo diferentes. Sin embargo, algunos argumentarían que la forma en que la filosofía intenta responder a estas preguntas es diferente a la de la teología. Pero tal perspectiva incorpora dos supuestos objetables. Primero, asume (quizás debido a la larga tradición de hombres que filosofan con una actitud autónoma) que la filosofía es, por su propia naturaleza, algo que no se encuentra bajo la autoridad de Jesucristo. Quienes trabajan en sumisión al Señor, en consecuencia, quedan automáticamente descalificados para hacer «filosofía», a pesar de que los críticos de esta mentalidad tienen sus propios señores y compromisos últimos. Segundo, asume que el razonamiento y la interpretación de la experiencia humana pueden hacerse inteligibles al margen de la cosmovisión proporcionada por la revelación divina, lo que plantea desde el principio la misma pregunta que plantea el filósofo cristiano. Es precisamente esta suposición la que el apologista desafía al incrédulo a poner en práctica.

Al abordar la relación entre la apologética y la evangelización (o “testificar”, como la denominó Kuyper), nuevamente discrepamos de quienes suponen que el incrédulo puede estudiar e interpretar la experiencia de forma inteligible, a la vez que niega la verdad de la cosmovisión cristiana. Francis Schaeffer logra esto aislando la apologética de la evangelización, convirtiendo la apologética en un vestíbulo preliminar o preparatorio para la fe, lo que él llama “preevangelización”. [37] Schaeffer no sostiene que la cosmovisión del no cristiano sea filosóficamente ininteligible, sino simplemente que es

incompleta. Está bien hasta cierto punto (tiene "la mitad de la naranja"), pero omite lo sobrenatural (la "otra mitad de la naranja"). [38] A la luz de esta dicotomía entre un área de comprensión natural (que no requiere presuposiciones cristianas) y un área de comprensión sobrenatural (que exige la cosmovisión cristiana), podemos entender cómo la apologética se convierte en un primer paso, seguido de la evangelización en un segundo. Schaeffer dice:

La verdad que admitimos primero no es una declaración dogmática de la verdad de las Escrituras, sino la verdad del mundo exterior y la verdad de lo que el hombre mismo es. Esto es lo que le muestra su necesidad. Las Escrituras entonces le muestran la naturaleza de su perdición y la solución. Este, estoy convencido, es el verdadero orden para nuestra apologética en la segunda mitad del siglo XX. [39]

Esta comprensión de nuestro procedimiento presupone que la filosofía del incrédulo puede interpretar fácilmente tanto el mundo externo como a sí mismo de manera inteligible, basándose en sus presuposiciones autónomas y el rechazo de la autoridad bíblica, entendiéndolas lo suficientemente bien como para comprender su necesidad espiritual. Tras este trabajo preparatorio de razonamiento , el evangelista puede apelar al incrédulo para que repudie su autonomía y acepte la verdad dogmática de las Escrituras, que responde a su necesidad espiritual. Por lo tanto, la perspectiva de Schaeffer sugiere que la apologética y la evangelización operan intelectualmente con diferentes estándares, objetivos y métodos: un enfoque doble, fiel al método tomista tradicional.

Sin embargo, esto no es del todo cierto en el testimonio del Nuevo Testamento. Al examinar los discursos de los Hechos o los de las epístolas, resulta extremadamente difícil establecer una línea de demarcación objetiva entre teología, apologética y evangelización. Los apóstoles simplemente no establecieron una separación estricta entre ambos. Por ejemplo, en el discurso

en el Areópago de Hechos 17, ¿dónde, precisamente, Pablo deja la apologética y comienza a evangelizar? De hecho, ¿dónde se dedicaba a la teología y dónde a la apologética? Estas preguntas son fútiles, pues se basan en concepciones confusas. La razón por la que no podemos establecer una línea divisoria estricta entre la teología, la apologética y la evangelización del discurso en el Areópago es que, en estas tres tareas, Pablo presuponía por igual la autoridad de la palabra de Dios y trabajaba en todas ellas para aplicarla (ya fuera afirmando la verdad, defendiéndola o exhortando a la gente a ser transformada por ella). [40] Lo mismo ocurre con *la apología de Pablo* registrada en Hechos 26. Encontramos testimonio (sus antecedentes y conversión, vv. 4-5, 16). Encontramos un compromiso teológico con la autoridad fundamental de las Escrituras (vv. 6-7, 22, 27) y el señorío de Cristo (vv. 13-15, 19). Encontramos una consideración filosófica sobre la cuestión de lo posible y creíble, distinguiendo la verdad de la locura (vv. 8, 25). Encontramos reivindicaciones apologéticas basadas en la evidencia histórica (v. 26). Encontramos un llamado evangelístico a un corazón y una mente transformados mediante la fe y el arrepentimiento (vv. 18, 20). Aquí, nuevamente, sería antinatural diseccionar el discurso de Pablo en categorías rígidas de teología, filosofía, apologética y evangelización. Todas estas preocupaciones confluyen.

Por lo tanto, debemos decir que la apologética no es independiente ni preparatoria de la teología sistemática ni de la proclamación evangelística. Participa de ambas, desarrollando la verdad sobre Dios y dando testimonio de ella. Al igual que ambas, no busca actuar independientemente de la palabra y la autoridad de Dios. La apologética trabaja para desarrollar un método de presentación del evangelio que sea coherente con la enseñanza completa de las Escrituras y anticipe las necesidades personales del incrédulo. Para responder a las objeciones del incrédulo, el apologista necesita comprender cuestiones sobre la verdad, el conocimiento, la interpretación de la

experiencia, la cosmovisión filosófica, etc., mejor que el propio incrédulo; el apologista debe conocer al incrédulo y su mundo mejor que él mismo. Cuando la teoría apologética establece principios para responder a los ataques del incrédulo, estos principios abordarán cuestiones filosóficas como las de la epistemología (la teoría del conocimiento); en cuyo caso, la apologética obviamente implica consideraciones filosóficas, tanto como teológicas y evangelísticas. Además, el tipo específico de posición epistemológica adoptada por el apologista debe derivarse de la palabra de Dios, así como sus posiciones y prácticas teológicas y evangelísticas, para que la manera en que defiende la fe no resulte inconsistente con (o debilite filosóficamente) el mensaje que está defendiendo.

Podría decirse que Van Til se ha esforzado por eliminar las dicotomías engañosas que existen en nuestro pensamiento sobre la apologética, la teología, la filosofía y la evangelización: polarizaciones que pasan por alto la ética de cada capacidad y esfuerzo intelectual del hombre. No debe haber otros dioses delante del Señor (según el primer mandamiento, Éxodo 20:3), ni otras autoridades sobre nuestro pensamiento que nos impidan someternos a la palabra revelada de Dios. El derecho del Señor sobre nosotros, incluso sobre nuestro pensamiento y razonamiento, es absoluto e indiscutible, simplemente porque Él es el Señor (Romanos 3:4; 9:20; 11:33-34). Por lo tanto, «Tened cuidado de que nadie os engañe por medio de su filosofía, y huecas sutilezas, que son según las tradiciones de los hombres, conforme a los rudimentos del mundo, y no según Cristo» (Col. 2:8). En ese sentido, no debemos separar artificialmente la afirmación positiva (teología) de su defensa (apologética), ni separar la apelación al cambio mental (evangelización) de la razón intelectual para dicho cambio (apologética), ni separar la reflexión general sobre los fundamentos conceptuales (filosofía) del contenido particular de los conceptos cristianos (teología, apologética). Van Til rechaza cada una de estas dicotomías para que nuestro pensamiento y

erudición no se dividan en dos fases: la primera, autónoma y religiosamente neutral, y la segunda, sumisa a Cristo y bíblicamente fiel. Para Van Til, al igual que Agustín, la razón no es la base (precondición) de la fe, sino viceversa.

LA APOLOGÉTICA Y LA TEOLOGÍA SON INTERDEPENDIENTES [41]

Sobre el tema de la enciclopedia teológica ha habido un amplio debate entre los teólogos reformados. Solo hay un punto en este debate que nos interesa mencionar aquí: la relación entre la teología sistemática y la apologética. En este punto, el Dr. Benjamin Breckinridge Warfield, y con él la "escuela de Princeton" de teología, difieren del Dr. Abraham Kuyper, el Dr. Herman Bavinck y la "escuela holandesa" de teología.

La diferencia radica principalmente en la naturaleza de la apologética. Warfield afirma que la apologética, como disciplina teológica, debe establecer los presupuestos de la teología sistemática, como la existencia de Dios, la naturaleza religiosa del hombre y la verdad de la revelación histórica de Dios que nos es dada en las Escrituras. En contraste, Kuyper afirma que la apologética debe buscar únicamente defender lo que le es dado en la sistemática. [42] Warfield argumenta que si siguiéramos el método de Kuyper, primero estaríamos explicando el sistema cristiano y después nos preguntaríamos si, acaso, estábamos tratando con hechos o con fantasías. Kuyper argumenta que si permitimos que la apologética establezca los presupuestos de la teología, prácticamente hemos atribuido al hombre natural la capacidad de comprender la verdad del cristianismo y, por lo tanto, hemos negado la doctrina de la depravación total.

No podemos ni necesitamos discutir este debate en detalle. La afirmación básica de Kuyper de que siempre debemos tener presente la distinción entre la mente regenerada y la no regenerada no implica necesariamente que la apologética deba venir después de la sistemática y ser solo negativa. La

apologética puede perfectamente venir primero y presuponer, en general, el sistema de verdad que se presenta en la sistemática. Es cierto que la mejor apologética solo puede presentarse cuando el sistema de verdad es bien conocido. Pero también es cierto que el sistema de verdad no es bien conocido excepto cuando se lo ve en su oposición al error. Por lo tanto, ambas disciplinas son mutuamente dependientes.

Por otra parte, sostenemos que la afirmación básica de Kuyper con respecto a la postura de Warfield es correcta. Warfield a menudo argumenta como si la apologética debiera usar un método de aproximación al hombre natural que las demás disciplinas no necesitan ni pueden usar. Razona como si la apologética pudiera establecer la verdad del cristianismo en su conjunto mediante un método distinto al de las demás disciplinas, ya que por sí sola no presupone a Dios. Las demás disciplinas deben esperar, por así decirlo, hasta que la apologética haya hecho su trabajo y reciba de ella los hechos de la existencia de Dios, etc. Creemos que esta distinción entre el método de la apologética y el de las demás disciplinas es errónea. *Todas las disciplinas deben presuponer a Dios, pero al mismo tiempo la presuposición es la mejor prueba*. La apologética se esfuerza especialmente por demostrar que tal es el caso. Esta es su principal tarea. Pero al hacerlo, no es más neutral en su método que las demás disciplinas. Uno de sus principales propósitos es demostrar que la neutralidad es imposible y que, de hecho, nadie es neutral. Concluimos, entonces, que la apologética se sitúa en el límite exterior del círculo de la verdad sistemática que nos proporciona la sistemática para defenderla. [45]

LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA NO PUEDEN SEPARARSE COMPLETAMENTE [46]

Antes de defender la teología cristiana, debemos hablar del cristianismo y su relación con la filosofía y la ciencia. La filosofía, tal como se define habitualmente, aborda una teoría de la realidad, una teoría del conocimiento y

una teoría de la ética. Es decir, las filosofías suelen proponer una visión de la vida y del mundo. Abordan no solo lo que el hombre puede experimentar directamente a través de sus sentidos, sino también, y a menudo especialmente, los presupuestos de la experiencia. En resumen, abordan aquello que la teología cristiana denomina Dios. Por otro lado, la teología cristiana no solo aborda Dios, sino también el «mundo». Sería entonces imposible enunciar y defender una teología verdaderamente cristiana sin enunciar y defender también, aunque sea a grandes rasgos, una filosofía cristiana.

Los apologistas católicos romanos han elaborado argumentos elaborados para demostrar que la teología y la filosofía abarcan ámbitos de la realidad claramente diferenciados y siguen métodos de investigación claramente diferenciados. Se dice que la filosofía se ocupa del ámbito de la razón natural, y el cristianismo, del ámbito de la fe. La teología, dice Jacques Maritain, presupone ciertas «verdades fundamentales del orden natural como introducción a la fe» *(Introducción a la filosofía,* pág. 130). Por otra parte, «las premisas de la filosofía se sustentan en sí mismas y no se derivan de las de la teología» *(ídem,* pág. 126). Más adelante consideraremos con más detalle esta doctrina católica romana sobre la relación entre la filosofía y la teología. Por el momento, baste destacar que la historia de la filosofía nos habla de hombres que han buscado darnos una visión integral de la realidad. Es en relación con ellos que debe presentarse el cristianismo. Por consiguiente, la apologética cristiana debe ser, en la práctica, una reivindicación de la visión cristiana del mundo y de la vida en su conjunto.

Los filósofos calvinistas, como DH Th. Vollenhoven *(Het Calvinisme en de Reformatie der Wysbegeerte) ,* H. Dooyeweerd (De *Wysbegeerte der Wetsidee)* y HG Stoker *(Kristendom en Wetenschap)* También han enfatizado la marcada diferencia de dominio entre la filosofía y la teología. Sin embargo, se oponen

vigorosamente a la distinción entre razón y fe que hacen los católicos romanos. Hablan de lo francamente religioso *a priori.* Principios que la filosofía debe extraer de las Escrituras. [47] Su objetivo al establecer una clara distinción entre el ámbito de la filosofía y el de la teología es, por lo tanto, principalmente mostrar la variada riqueza de la vida cristiana y la cosmovisión en su conjunto. Coincidimos plenamente en este objetivo. Sin embargo, la apologética cristiana debe centrarse en los conceptos centrales de la vida cristiana y la cosmovisión en su conjunto. Enfatizará más la unidad que la distinción entre una teología y una filosofía verdaderamente cristianas. Utilizará los conceptos principales de una teología y una filosofía verdaderamente cristianas, combinándolos para sus propios fines.

DIFERENTES MANERAS

TEOLOGÍA, FILOSOFÍA, APOLOGÉTICA, TESTIMONIO [48]

(A) Podemos observar además que en estas dos divisiones de la epistemología y la metafísica, abordamos desde una perspectiva filosófica lo que la teología aborda desde una perspectiva teológica. Las seis divisiones de la teología sistemática —teología, antropología, cristología, soteriología, eclesiología y escatología— están incluidas en nuestra teoría de la realidad o metafísica. La filosofía no aborda ningún concepto que la teología no aborde. Es simplemente una cuestión de terminología.

(B) La teología sistemática busca ofrecer una presentación ordenada de lo que la Biblia enseña sobre Dios. ... De esto no se deduce que *solo* deseemos obtener conocimiento de Dios. Significa simplemente que hablamos *principalmente* de Dios. Deseamos saber todo lo que Dios desea que sepamos sobre cualquier cosa. La Biblia tiene mucho que decir sobre el universo. Pero es tarea de la ciencia y la filosofía abordar esta revelación. Indirectamente, incluso la ciencia

y la filosofía deberían ser teológicas. ... Nuestra teología debe estar centrada en Dios porque nuestra vida debe estar centrada en Dios.

Lo que hay que hacer, por lo tanto, es señalar que la diferencia entre la teología y otras ciencias no reside en que Dios sea menos necesario para una que para la otra, sino que la diferencia reside únicamente en el *grado de inmediatez* con que Dios se introduce en la situación de conocimiento. ... Es cierto que nos interesa más directamente la Biblia cuando tratamos con la teología que cuando tratamos con las otras ciencias, pero no es cierto que en las otras ciencias no nos interese en absoluto la Biblia. Incluso en el estudio de la zoología o la botánica, la Biblia está involucrada. La Biblia arroja su luz indispensable sobre todo lo que estudiamos como cristianos. Hay una filosofía de los hechos en la Biblia que usamos para la interpretación de cada hecho de nuestras vidas.

(C) Me interesa defender la metafísica que proviene de la Escritura. Esto implica: (a) la doctrina del Dios autocontenido o Trinidad ontológica, (b) el plan o consejo de este Dios con respecto a la realidad creada, (c) el hecho de la creación temporal como origen de todos los hechos del universo, (d) el hecho del control providencial de Dios sobre toda la realidad creada, incluyendo lo sobrenatural, y (e) la obra milagrosa de la redención del mundo por medio de Cristo.

Esta metafísica es tan simple y tan simplemente bíblica que los filósofos no cristianos dirían que no es nada más que teología... Así que señalo que la Biblia contiene una teoría de la Realidad.

(D) Y si la teología logra revelar con mayor claridad la profundidad de la riqueza de la revelación bíblica de Dios en las Escrituras, el filósofo o científico cristiano se alegrará de aprovechar esta interpretación más clara y completa para que su propia interpretación de la naturaleza sea también más completa

y clara, y, por lo tanto, más auténticamente reveladora de Dios. No se pretende aquí subordinar la filosofía o la ciencia a la teología. El teólogo es simplemente un especialista en el campo de la interpretación bíblica, entendida en sentido estricto. El filósofo está directamente sujeto a la Biblia y, en última instancia, debe basarse en su propia interpretación de la Palabra. Pero puede aceptar la ayuda de quienes se dedican al estudio bíblico de forma más constante y exclusiva que él.

(E) Aquí he estado intentando repetir una y otra vez que solo me interesa afirmar y defender lo que enseñan las Escrituras, y al leer tus primeras páginas [de RJ Rushdoony] me haces pasar por filósofo. Bueno, supongo que lo soy, pero lo pones todo en una mejor perspectiva al señalar que, incluso en mi filosofía sobre el problema Uno-Muchos [49,] intento demostrar que solo la respuesta bíblica a este problema es la verdadera. O, mejor aún, señalas que no hay un discurso inteligible sobre la unidad y la diversidad de las cosas a menos que la cuestión misma se plantee en un marco cristiano...

[En respuesta a Herman Dooyeweerd [50]]: En la Universidad de Princeton me familiaricé con la terminología y el pensamiento de la historia de la filosofía, tanto antigua como moderna. ¿Qué debía hacer para desafiar los puntos de vista bíblicos, y más especialmente los reformados, de la realidad, el conocimiento y la ética, frente a la visión antropocéntrica de hombres como Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Leibniz, Kant, etc.? ¿Debería idear una nueva terminología para expresar la verdad bíblica y, por lo tanto, aclarar las diferencias entre esta y el pensamiento de las filosofías antropocéntricas? No podría hacerlo si hubiera querido... Les añadí significados cristianos. Les diría que mi visión de la realidad y el conocimiento —llámenla metafísica y epistemología, si quieren— proviene de las Escrituras. Hacer lo contrario me llevaría a una vana especulación, con el resultado de que tendría una deidad

ociosa flotando ante mi mente como mi propia proyección al vacío. Además, esta es la terminología vigente en el mundo angloparlante donde trabajo.

(F) Independientemente de lo que se diga a favor de que [Kuyper] haga una distinción nítida entre la obra de un filósofo cristiano y la de un apologista, en la práctica es imposible para cualquier cristiano limitar su tarea a la que le asignó Kuyper. En primer lugar, la frontera entre lo *teológico* y lo *filosófico* es tan tenue que no siempre puede discernirse con exactitud. No puede ser más que una cuestión de énfasis. En segundo lugar, uno no puede ser exclusivamente defensivo... Lo diatético, lo tético y lo antitético pueden, como mucho, ser cuestiones de énfasis. Pero todo esto no toca el punto principal. El punto principal es que el propio Kuyper ha asignado a la conciencia cristiana la tarea de razonar con la conciencia no cristiana. Además de eso, a menudo se ha involucrado mucho en la apologética en su propio razonamiento. Es decir, ha intentado constantemente contrastar la concepción teísta cristiana de la vida con la concepción no teísta y ha señalado las ventajas de la postura cristiana. Pero ha hablado de todo esto como *un testimonio* al mundo, en lugar de razonar con él... El *sí* de Hodge y Warfield a la pregunta de si es posible razonar con la conciencia no regenerada, y el *no* de Kuyper, no han sido absolutos.

(G) Tras responder, de forma preliminar, a la pregunta sobre *nuestras* creencias como cristianos reformados, nos enfrentamos al problema de cómo lograr que la gente se interese en nuestra fe. Los hombres, en general, no usan ni conocen nuestros términos teológicos. Pero, en la medida en que tienen educación, han recibido cierta formación en filosofía secular. Tienen una familiaridad no cristiana con las categorías de Dios, el hombre y el universo. Si queremos hablarles y ganarnos su confianza, es necesario que aprendamos su lenguaje.

No hay posibilidad de evitarlo. No podemos establecer contacto con los hombres a menos que les hablemos en su idioma. No entiendo por qué mis críticos objetan cuando uso términos como "universal concreto" o empleo términos como "lo universal", "lo particular", "lo uno y lo múltiple". Especialmente no entiendo esto por parte de aquellos que son "expertos en filosofía" y cuyo oficio es enseñar filosofía desde una perspectiva cristiana. Bien podría echárseme en cara el "anabautismo intelectual" si, como profesor de apologética cristiana, no tradujera la verdad cristiana al lenguaje de la época. ¿No es importante contrastar los significados cristianos con los no cristianos? Los apóstoles no evitaron el uso de lenguaje tomado de fuentes no cristianas. Cuando usaron el término *logos,* ¿deben ser considerados seguidores del pensamiento no cristiano de Filón simplemente porque él también lo usó?...

Basta con tomar algunos de los conceptos principales del sistema teológico y formularlos en términos filosóficos. Por lo tanto, debemos usar el lenguaje de los filósofos. Pero la mayoría de los filósofos no han sido cristianos. En cualquier caso, el lenguaje filosófico se ha formado, en gran medida, bajo influencia no cristiana. ¿No es probable entonces que, si usamos el lenguaje de los filósofos, también incorporemos al sistema cristiano los problemas filosóficos tal como han sido formulados por personas no cristianas?... La respuesta es que nos veremos obligados, en gran medida, a usar el lenguaje de los filósofos o no tendremos contacto con ellos. Pero tendremos que estar atentos para incorporar contenido cristiano a este lenguaje que tomamos prestado.

(H) Un estudio preliminar de la terminología epistemológica revela que esta misma terminología ha surgido de un entorno que ha teñido su connotación. No conviene hablar de los métodos inductivo y deductivo como si teístas y no teístas quisieran decir lo mismo al usar estos términos. [51]

El término inducción tiene un significado distinto para un teísta que presupone a Dios y otro distinto para un no teísta que no lo presupone. Para un teísta, la inducción es la implicación en "hechos" centrados en Dios por una mente centrada en Dios; para un no teísta, significa la implicación en hechos egocéntricos por una mente egocéntrica. La misma diferencia prevalece en el caso de términos como análisis y síntesis, correspondencia y coherencia, objetividad y subjetividad, a priori y a posteriori, implicación e inferencia lineal, y razonamiento trascendental versus silogístico. Un no teísta usa todos estos términos unívocamente, mientras que un teísta puede usar cualquiera o todos ellos analógicamente. [52]

EL COMPROMISO CRISTIANO IMPLICA UN MÉTODO DISTINTIVO DE CONOCER [53]

Para el estudio de la teología sistemática, la cuestión del método es fundamental. «Si alguien adopta un método falso, es como quien toma un camino equivocado que nunca lo llevará a su destino». [54] Además, la cuestión del método es crucial para la ciencia y la filosofía modernas. Si la teología ortodoxa desea ser relevante para la situación actual, debe adoptar una postura consciente sobre sí misma y sobre la metodología moderna en general. Sin duda, defender la metodología ortodoxa frente a la no cristiana es tarea de la apologética, más que de la sistemática. Pero para que la apologética realice su labor correctamente, es importante que la sistemática desarrolle plenamente su propia metodología.

Sin embargo, para encontrar el método adecuado para el estudio de la teología sistemática, necesitaremos analizar brevemente la cuestión de la metodología en general. Solo después de demostrar que el teísmo cristiano en su conjunto, en todos sus aspectos, posee una metodología muy distinta de otras interpretaciones generales de la realidad, aparecerá el método adecuado a seguir en la teología sistemática.

La cuestión del método no es neutral. Nuestra presuposición de Dios como el Ser absoluto y autoconsciente, fuente de todo ser y conocimiento finito, hace imperativo que distingamos el método teísta cristiano de todos los métodos no cristianos.

De esta discusión de la lógica idealista se desprende cuán íntimamente relacionadas están la teoría del ser y la teoría del método. . . , [55]

Existen dos metodologías mutuamente excluyentes. La del hombre natural asume la supremacía de la mente humana. Sobre esta base, el hombre, al erigirse como punto de referencia último, reduce virtualmente toda la realidad a un solo nivel y niega el designio de Dios como determinante de lo posible y lo imposible. En lugar del plan de Dios, asume una noción abstracta de posibilidad o probabilidad, de ser y racionalidad...

Por otro lado, existe la postura cristiana. Expuesta de forma coherente, postula la autoexistencia y el plan de Dios, así como su autoconocimiento autónomo, como presupuesto de toda existencia y conocimiento creados. En ese caso, todos los hechos demuestran y, por lo tanto, prueban la existencia de Dios y su plan. En ese caso, también, todo conocimiento humano debería subordinarse conscientemente a ese plan.

Lo más cercano que podemos a la comprensión de la relación entre los métodos de las diversas ciencias y la teología, y a su vez entre las diversas disciplinas teológicas entre sí, es pensar en varios círculos concéntricos. Dios está en el centro de estos círculos concéntricos. El círculo exterior grande contiene los datos de todas las ciencias, excepto la teología. El segundo círculo, más pequeño, contiene todas las disciplinas teológicas. El tercer círculo, aún más pequeño, se ocupa de la teología propiamente dicha... [56]

Por tanto, es de suma importancia señalar que existe una distinción entre la concepción cristiana y la no cristiana del lugar de la razón humana.

En general, entre los teólogos ortodoxos han existido dos tendencias respecto a la función de la razón en la teología. En primer lugar, quienes le han temido tanto a la «razón» que no le han asignado ningún lugar. Por otro lado, quienes se han empeñado en demostrar que la teología tiene pleno derecho a considerarse una ciencia. Ambas tendencias no lograron distinguir entre el uso cristiano y no cristiano de la razón.

Para evitar estas dificultades en cierta medida, debemos intentar demostrar de nuevo que nuestra concepción del lugar y la función de la razón humana está directamente relacionada con nuestra concepción de Dios. Debemos evitar la idea de que la razón humana existe como una entidad conocida y definible aparte de Dios, de modo que podamos partir de ella como punto de partida definitivo.

Para aclarar nuestra postura sobre el lugar de la razón humana en la teología, es necesario primero mostrar que el lugar que le otorgamos en relación con la teología es básicamente el mismo que el que le otorgamos en relación con las demás ciencias. Así como el método teológico no es más que una forma especializada del método teísta cristiano en general, el lugar de la razón en la teología está determinado por nuestra concepción de la epistemología teísta cristiana en general. [57]

LA RAZÓN Y LA FE ESTÁN UNIDAS EN LA SUMISIÓN DEL PACTO A LAS ESCRITURAS [58]

Aquí se preguntará de inmediato cómo un sistema de filosofía o ciencia puede ser consonante con las doctrinas de la religión si estas doctrinas son dadas por la autoridad y tienen implicaciones integrales. Se argumentará que podría encontrarse una solución al problema de la relación entre teología y filosofía o ciencia si la teología se basa en la autoridad y la filosofía o ciencia en la razón. Mediante el empleo de la razón, la ciencia y la filosofía pueden hacer ciertas

afirmaciones sobre la realidad, y mediante la revelación, la teología puede hacer afirmaciones adicionales sobre la realidad. Así, la relación sería simplemente de complementación. La razón se consideraría a sí misma como un bote de remos que puede adentrarse en el agua, pero que no se atreve a cruzar el océano. La fe en la autoridad simplemente prevalecería allí donde la razón encuentra aguas demasiado profundas. Si existiera algún control de la autoridad sobre la razón, este control sería meramente negativo. Sería el control de un maestro que simplemente le dice al alumno que no ha encontrado la respuesta correcta a su problema. El niño puede encontrar la respuesta correcta por sí mismo si tan solo lo intenta de nuevo. (Ésta es la posición católica romana sobre la relación entre la filosofía o la ciencia y la teología. Véase, por ejemplo, Mahoney, *Cartesianismo,* y Jacques Maritain, *Introducción a la filosofía).*

De nuevo, se argumentará que se puede encontrar una solución al problema de la relación entre la teología y la filosofía o la ciencia si la teología limita sus afirmaciones al ámbito o dimensión de lo sobrenatural, y si la filosofía o la ciencia las limita al ámbito o dimensión de lo natural. Las buenas cercas hacen buenos vecinos. Una verdadera ciencia querrá limitarse en sus pronunciamientos a la descripción de los hechos que encuentra. Es esencial para una verdadera ciencia no hacer pronunciamientos sobre orígenes ni propósitos. Del mismo modo, una verdadera filosofía buscará relaciones lógicas entre los hechos de la experiencia. Pero los absolutos de la religión no pueden alcanzarse mediante estas relaciones lógicas. Por lo tanto, la razón no pretende hablar de Dios tal como existe en sí mismo. Así, tanto la ciencia como la filosofía se limitan al ámbito fenoménico y dejan gustosamente el ámbito de lo nouménico a la autoridad y la fe. (Este es un método popular de aproximación tanto entre protestantes ortodoxos como liberales). [59]

Sin embargo, se argumentará además que, si se rechazan ambas posibles soluciones e insiste en que las doctrinas de la religión abordan tanto lo fenoménico como lo nouménico, a pesar de estar dadas por la autoridad, se está obligado a buscar la destrucción tanto de la filosofía como de la ciencia. Se argumentará que tal concepción de la relación entre la teología, la filosofía y la ciencia es monopolista y totalitaria.

En respuesta, debe admitirse primero que una interpretación verdaderamente protestante del cristianismo no puede aceptar ninguna de las dos soluciones propuestas sobre la relación entre la teología, la filosofía y la ciencia. Una visión verdaderamente protestante de las afirmaciones de la filosofía y la ciencia solo puede ser conscientemente verdadera si se formula a la luz de las Escrituras. Las Escrituras proporcionan información precisa y fundamental sobre todos los hechos y principios que abordan la filosofía y la ciencia. Que la filosofía o la ciencia rechacen o incluso ignoren esta información equivale a falsear la imagen que ofrecen del campo que abordan.

Esto no implica que la filosofía y la ciencia deban depender exclusivamente de la teología para sus principios básicos. Implica únicamente que la filosofía y la ciencia deben, al igual que la teología, recurrir a la Escritura para obtener la luz que esta ofrece sobre principios generales y hechos particulares. Para ello, pueden recurrir a la teología. La teología se dedica a una exégesis detallada de la Escritura. El filósofo aprovechará naturalmente los frutos de esta exégesis. También es tarea de la teología presentar la verdad de la Escritura de forma sistemática. El filósofo y el científico también aprovecharán naturalmente los frutos de este esfuerzo. Aun así, el filósofo cristiano y el científico cristiano dependerán, ante todo, directamente de la Escritura misma.

Nuestra conclusión, entonces, debe ser que la defensa y reivindicación de una teología verdaderamente protestante requiere también una defensa y

reivindicación de al menos algunos de los principios básicos de una filosofía y ciencia verdaderamente protestantes.

La idea del pacto es fundamental para toda la actividad filosófica y científica. Esta idea se menciona comúnmente solo en relación con la teología. Expresa la idea de que el hombre se encuentra cara a cara con Dios en todas las cosas. Se dice que Dios es el creador del hombre y del mundo. Se dice que Dios es quien controla y dirige el destino de todas las cosas. Pero esto equivale a aplicar la idea del pacto tanto a los campos filosófico y científico como a la teología. Es difícil ver cómo la idea del pacto puede mantenerse en la teología si no se mantiene también en la filosofía y la ciencia. Ver el rostro de Dios en todas partes y hacer todo, ya sea que comamos, bebamos o hagamos cualquier otra cosa, para la gloria de Dios, es la esencia de la idea del pacto. Y esa idea es, por naturaleza, integral.

Hay dos, y solo dos, clases de hombres. Están los que adoran y sirven a la criatura y los que adoran y sirven al Creador. Hay quienes rompen el pacto y quienes lo cumplen. En todas las actividades humanas, tanto en sus proyectos filosóficos y científicos como en su adoración, los hombres son o bien guardianes del pacto o bien los rompen. Sin duda, existen muchos grados de autoconciencia según los cuales los hombres caen en cualquiera de estas dos clases. No todos los que en el fondo son guardianes del pacto lo son de forma tan consciente. Así también, no todos los que en el fondo son rompedores del pacto lo son de forma tan consciente. Parte de la tarea de la apologética cristiana es hacer que los hombres sean, conscientemente, guardianes del pacto o bien los rompen.

La filosofía y la ciencia se ocupan más específicamente del hombre en su relación con el cosmos, y la teología se ocupa más específicamente del hombre en su relación con Dios. Pero esto es solo una cuestión de grado. Y las dos formas de revelación [60] abarcan las dimensiones o áreas de ambas... Por lo

tanto, ambas formas de revelación deben considerarse como presupuestas y complementarias entre sí. Son aspectos de una filosofía general de la historia...

Todo esto simplemente significa que uno debe ser un cristiano creyente para estudiar la naturaleza con la mentalidad y el procedimiento adecuados. Solo la conciencia cristiana [61] está lista y dispuesta a considerar toda la naturaleza, incluyendo las propias reacciones interpretativas del hombre, como revelación de Dios... Cuando el hombre no pecaba, ansiaba constantemente el contacto con la revelación sobrenatural positiva de Dios. Pero la cosa cambia cuando pensamos en el pecador redimido. Es restaurado a la relación correcta. Pero es restaurado solo en principio. Hay un obstáculo sobre él. Su "viejo hombre" quiere que interprete la naturaleza al margen de la revelación sobrenatural en la que opera. La única protección que tiene contra este obstáculo histórico es poner a prueba sus interpretaciones constantemente con los principios de la Palabra escrita. Y si la teología logra revelar con mayor claridad la profundidad de la riqueza de la revelación bíblica de Dios en las Escrituras, el filósofo o científico cristiano se alegrará de aprovechar esta interpretación más clara y completa para que su propia interpretación de la naturaleza sea también más completa y clara, y, por lo tanto, más auténticamente reveladora de Dios. No se pretende aquí subordinar la filosofía o la ciencia a la teología. El teólogo es simplemente un especialista en el campo de la interpretación bíblica, entendida en sentido estricto. El filósofo está directamente sujeto a la Biblia y, en última instancia, debe basarse en su propia interpretación de la Palabra. Pero puede aceptar la ayuda de quienes se dedican al estudio bíblico de forma más constante y exclusiva que él.

EN LA BATALLA INTELECTUAL, LA APOLÓGICA COORDINA Y ADVIERTE [62]

La apologética es la reivindicación de la filosofía cristiana de la vida contra las diversas formas de filosofía no cristiana.

Por enciclopedia teológica se entiende la organización curricular de las diversas disciplinas teológicas. Todas estas disciplinas se centran en la Biblia, pues se concibe como se ha descrito anteriormente. [63] En primer lugar, están los departamentos bíblicos, que se ocupan del Antiguo y el Nuevo Testamento, respectivamente. En estos departamentos se enseñan las lenguas originales, la exégesis y la teología bíblica. En todo esto hay una defensa, así como una afirmación positiva de la verdad. La defensa de la verdad del teísmo cristiano no puede dejarse solo en manos del departamento apologético. Las verdades específicas del cristianismo deben defenderse tan pronto como se enuncian. Ninguna de ellas ha quedado sin respuesta, y los expertos en cada campo son los que mejor pueden defenderlas. Luego viene la teología sistemática, que toma todas las verdades que los estudios bíblicos extraen de la Escritura y las integra en un todo orgánico... Cuando tenemos ante nosotros el sistema de la verdad, deseamos ver cómo debe ser presentado a los hombres, y cómo ha sido presentado a los hombres. Dado que es la palabra de Dios, su interpretación a los hombres, debe presentarse en el nombre de Dios y con su autoridad. En la teología práctica se aborda la predicación de la Palabra. Aquí también, la defensa debe ir acompañada de una afirmación positiva. Luego, la historia de la iglesia retoma la historia de cómo se ha desarrollado esta predicación de la Palabra a lo largo de los siglos. ¿Acaso aquellos a quienes se les confió la predicación y la enseñanza de la Palabra la han transmitido fielmente, de acuerdo con la esencia de esa Palabra como Palabra de Dios? ¿La han recibido los hombres con prontitud cuando se ha predicado fielmente? ¿Cuál ha sido el resultado si tal vez ha sido mal predicada y recibida con desgana? Preguntas como estas se plantearán en la historia de la iglesia. Y, de nuevo, la defensa y la afirmación positiva van de la mano.

Esto realmente completa la historia de la enciclopedia cristiana. En las disciplinas enumeradas se ha presentado una declaración detallada y completa de la verdad. Además, se ha defendido cada verdad en cada punto.

¿Acaso no hay lugar para la apologética? Parece que sí. Sin embargo, quizás exista la labor de un mensajero. Quizás el mensajero pueda llevar los mapas y planos de un general a otro. Quizás quien se dedica a la exégesis bíblica necesite los mapas de todo el frente, tal como los ha elaborado quien se dedica a la teología sistemática. Quizás se logre una defensa más unificada y mejor organizada del teísmo cristiano en su conjunto si el apologista realiza este humilde servicio de mensajero. Además, el apologista puede ser algo así como un explorador que detecta con antelación, y de noche, la ubicación y, si es posible, algunos de los movimientos del enemigo. Usamos estas figuras retóricas marciales porque creemos que, dada la naturaleza del caso, el lugar de la apologética no puede definirse con precisión. Hemos definido desde el principio la apologética como la reivindicación del teísmo cristiano. Esto está bien, pero hemos visto que cada disciplina debe elaborar su propia defensa. Las demás disciplinas abarcan todo el campo y ofrecen defensa en todos los frentes. Además, utilizan las únicas armas disponibles para el apologista: a saber, el argumento filosófico y fáctico. Sin embargo, en la apologética no tenemos un campo de acción bien delimitado ni podemos reclamar en exclusiva ningún arma en particular.

El resultado neto parece ser que, en apologética, tenemos todo el campo por cubrir. Y esto fue lo que se incluyó en la analogía del *mensajero* y *el explorador.* Esto no implica que el mensajero o el explorador deban dejar toda la labor de defensa a los demás para no tener nada que hacer más que llevar noticias de uno a otro. De hecho, el explorador lleva un rifle cuando explora en el campo histórico. Entonces también puede tener que usar, y de hecho tiene que usar, las grandes armas fijas que dominan una mayor distancia.

Acabamos de emplear la figura de una fortaleza o ciudadela. Podemos imaginar al apologista caminando constantemente de un lado a otro sobre o cerca de la defensa exterior de la fortaleza. Esto dará tiempo a los demás

ocupantes para construir y disfrutar de la construcción. Los demás también deben defender, pero no de forma tan constante e ininterrumpida. El apologista también debe descansar y disfrutar de la paz de la fortaleza, pero su principal labor es defender y reivindicar.

En este sentido, debemos cuidarnos del posible mal uso de la figura de la fortaleza. Podría argumentarse que esto parece poner al cristianismo a la defensiva. ¿No es cierto que el cristianismo pretendía conquistar el mundo entero para Cristo? Sí, lo es. Ya hemos dicho que pensamos en el teísmo cristiano cuando pensamos en el cristianismo. [64] Esto abarca toda la tierra. Si logramos defender con éxito la fortaleza del teísmo cristiano, tendremos el mundo entero para nosotros. Entonces, no queda espacio para el enemigo. [65] Libramos una guerra tanto ofensiva como defensiva. Ambas son inseparables. Pero no necesitamos abandonar la fortaleza para librar una guerra ofensiva. [66]

2.3 El objetivo de la apologética

¿Qué puede esperar lograr el cristiano al responder a las objeciones o desafíos del incrédulo o al intentar defender su compromiso cristiano? Cuando alguien le pide una "razón" de la esperanza que hay en él (1 Pedro 3:15), ¿cuán "razonable" debe afirmar y demostrar que es la fe? Debemos detenernos y considerar qué meta deberían fijarse los apologistas para estar a la altura de la tarea que las Escrituras les encomiendan al defender la fe.

La palabra de Dios, que afirma con firmeza y valentía que el mensaje cristiano es verdadero, cognoscible y demostrable, contrasta marcadamente con el experiencialismo y el evidencialismo que prevalecen en los círculos evangélicos actuales. [67] Para comprender esto, conviene observar cómo la Biblia presenta «el desafío intelectual del evangelio», por usar un título de Van Til. Fue muy explícito al señalar que algo que destaca en su comprensión de la defensa de la fe es que, en ella, «el hombre no tiene excusa alguna para no

aceptar la revelación de Dios, ya sea en la naturaleza, incluyendo al hombre y su entorno, o en las Escrituras. La revelación de Dios siempre es clara». [68]

En primer lugar, la Escritura nunca ignora la mente ni el razonamiento de quienes se enfrentan a su mensaje, apelando (de alguna manera) directamente a las emociones o simplemente exigiendo un noble compromiso de la voluntad. La conversión, sin duda, implica sentimiento emocional y dedicación voluntaria, pero nunca solo eso. Por lo tanto, el cristianismo que sigue el modelo bíblico no se representa con justicia mediante lo que se denomina un "salto de fe". El evangelio suplica al intelecto de sus oyentes, siendo no solo capaz de satisfacer las exigencias de su mente con respecto a sus afirmaciones, sino que también afirma ser la única manera de salvar la racionalidad en general. La conversión implica un uso crítico de la capacidad intelectual de una persona, que exige nuevas creencias llamadas "fe" (Rom. 10:9), un cambio de mentalidad llamado "arrepentimiento" (Hech. 3:19) y una actividad verbal inteligente llamada "confesión" (Rom. 10:10). Se caracteriza por la renovación en el espíritu de vuestra mente (Efesios 4:23), hasta el conocimiento de la verdad (2 Timoteo 2:25; cf. Colosenses 3:10), para que ahora améis al Señor con toda vuestra mente (Mateo 22:37). La conversación evangelística con los no creyentes no puede eludir esta dimensión intelectual de la conversión y el compromiso cristiano. Ciertamente no lo hizo en el Nuevo Testamento. Allí, los creyentes se dedican a la refutación (Tito 1:9), la comprobación (Hechos 9:22), la persuasión (Hechos 19:8) y el razonamiento (Hechos 17:2, 17; 18:4; 19:9).

En segundo lugar, será en vano encontrar en la Biblia algo que apele a la "probabilidad" de sus afirmaciones de verdad. Este puede ser el espíritu general que impregna gran parte de la apologética moderna, pero está completamente ausente del testimonio bíblico. Con respecto a un hecho histórico particular, Pedro proclamó en el día de Pentecostés que toda la casa

de Israel "conocerá con certeza" que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (Hechos 2:36). Pablo "confundió" a los judíos no solo al darles alguna razón para creerlo, sino al "probar plenamente que este es el Mesías" (Hechos 9:22). La apologética apostólica fue audaz y decisiva, sin admitir jamás que los no cristianos tengan razón alguna para no llegar a la fe (incluso si su opinión meditada es que el cristianismo es absurdo). Quienes no creen en la palabra de la cruz no han cometido simplemente un error intelectual —para el cual, después de todo, existe una razón aparente—, sino que han sido completamente necios (1 Corintios 1:18-20). Esto no deja mucho margen para actuar como si los incrédulos, o para sostener que es comprensible en cierta medida, pensar y razonar como lo hacen. Con respecto a la revelación de Dios en la naturaleza, Pablo declara categóricamente que quienes no la creen no tienen excusa (Romanos 1:20; etimológicamente, ¡sin excusa!). Después de todo, no solo tienen una evidencia vaga e incierta del Dios vivo y verdadero, sino que realmente conocen la verdad sobre Él (vv. 19, 21). Sería una lectura errónea e injustificada de las Escrituras entender que la "certeza" que afirman sobre la verdad y la credibilidad del mensaje cristiano es una certeza "práctica" o "moral" de convicción firme, y no al mismo tiempo una certeza intelectual o racional. [69] Se declara que los incrédulos son «vanos en sus razonamientos» (Rom. 1:21), que con arrogancia profesan «sabiduría», cuando en realidad son completamente «necios» (v. 22). Las objeciones que incluso los incrédulos «pensantes» plantean contra la verdad del cristianismo no reciben respeto en el Nuevo Testamento, sino que representan «ignorancia» (Ef. 4:18) y «falso conocimiento» (1 Tim. 6:20).

El testimonio bíblico de (1) la necesidad de una defensa racional de las afirmaciones de verdad del cristiano y de (2) la plena certeza con la que pueden demostrarse se opone a la actitud del “fideísmo”. Es importante entender correctamente qué significa “fideísmo” como término de uso común en la filosofía religiosa. [70] Un diccionario lo describe como “un término

peyorativo para las teorías subjetivistas que se basan en la experiencia religiosa y que subestiman la razón en teología". [71] Otros son igual de claros: el fideísmo sostiene que "las verdades religiosas son inaccesibles a la razón humana", lo que equivale a una "reducción de la religión a una fe irracional". [72] El fideísmo es la "visión que asume que el conocimiento se origina en un acto fundamental de fe, independiente de presuposiciones racionales". [73] Según esta visión, "las afirmaciones cristianas son asuntos de creencia ciega y no se puede saber ni demostrar que sean verdaderas". [74] Se nos dice que el fideísmo se "basa en un salto de fe y en una negación de las construcciones racionales". [75] La fe del fideísta está "determinada exclusivamente por las emociones". [76] La *Enciclopedia de Filosofía* nos dice que el fideísmo es "una especie de irracionalismo" en el que "la verdad en la religión se basa en última instancia en la fe más que en el razonamiento o la evidencia"; los principios religiosos "no pueden establecerse mediante pruebas". [77]

La apologética presuposicional de Van Til es, como se puede ver en lo anterior, *diametralmente opuesta* al fideísmo. Enseñó: « Solo nosotros, como cristianos, tenemos una postura filosóficamente defendible»; habló de estar «seguros... de que el cristianismo es objetivamente válido y de que es la única postura racional que el hombre puede mantener». [78] De hecho, sostuvo claramente que según el cristianismo —y solo el cristianismo— toda la realidad es "inherentemente racional"; [79] "el cristianismo cree en una racionalidad última", siendo "el reverso mismo del agnóstico", mientras que la incredulidad es "una irracionalidad última". [80] Cuando el cristiano defiende su fe, entonces, no debe basarse en apelaciones emocionales ni en un mero llamado al compromiso voluntario; debe presentar el evangelio como el riguroso desafío intelectual que es. La postura del incrédulo «debe ser refutada con un argumento razonado, en lugar de mediante el ridículo y la suposición». [81] Van Til veía al cristianismo como "el único capaz de salvar del escepticismo... [y] del irracionalismo moderno". [82] La fe cristiana es tan racionalmente

defendible que Van Til pudo afirmar con audacia: «El cristianismo es la única postura razonable. No es simplemente tan razonable como otras posturas, o un poco más razonable que otras; es la única postura natural y razonable que el hombre puede adoptar». [83]

Cualquiera que conozca las enseñanzas y escritos de Van Til sabe que nunca se cansó de dar a conocer esta alta exigencia de la tarea apologética: «No podemos permitir que si un argumento racional se basa en premisas verdaderas, llegue a otra conclusión... [El argumento] es objetivamente válido, sea cual sea la actitud de aquellos a quienes se dirige... [Debemos] insistir en la validez objetiva de la afirmación cristiana en cada punto». [84] Dado que el argumento intelectual a favor del cristianismo presentado por el apologista es «objetivamente válido», Van Til insistió en que «debe ser prueba y testimonio tanto para el incrédulo como para el creyente». [85] Afirmó que «Warfield tenía toda la razón al sostener que el cristianismo es objetivamente defendible». [86] En su introducción a la obra magistral de BB Warfield, *La inspiración y autoridad de la Biblia* , Van Til dijo: "Podría parecer que no puede haber *argumentos* entre ellos [creyente e incrédulo] ... que la visión ortodoxa de la autoridad debe difundirse únicamente mediante el testimonio y la oración, no mediante argumentos.

Pero esto iría directamente contra el fundamento mismo de toda revelación cristiana". [87]

Por lo tanto, es extraño que algunos críticos de Van Til hayan intentado pintarlo como un defensor del fideísmo. Por ejemplo, John W. Montgomery acusa a Van Til de "darle al incrédulo la impresión de que nuestro evangelio es tan apriorística y fideístamente irracional como las afirmaciones presuposicionales de sus competidores". Montgomery, en cambio, promueve una apelación al argumento histórico ("evidencias"), que espera demostrar que la afirmación de verdad cristiana, en particular sobre la resurrección de

Cristo, es “muy probable”, dados los datos disponibles. [88] Clark Pinnock, escribiendo a favor del mismo tipo de “probabilismo” y en contra de la apologética presuposicional de Van Til, lo acusa de un “fideísmo irracional” que considera que “la verdad en la religión [como] basada en última instancia en la fe más que en el razonamiento o la evidencia”; una que “exige que el no cristiano asuma un compromiso total e infundado”. Aunque pueda ser poco más que un atajo hacia un análisis e interacción genuinos, o simplemente indicar un conocimiento superficial de cuestiones epistemológicas, algunos apologistas evangélicos han intentado desestimar a Van Til etiquetando su presuposicionalismo con el epíteto prejuicioso de «fideísmo». [90] [Es] difícil explicar esta inexactitud. Solo podemos señalar la erudición imprecisa de estos críticos al leer a Van Til o al comprender la filosofía. Después de todo, Van Til, el supuesto fideísta, escribió palabras demasiado contundentes incluso para que sus críticos las pronunciaran: «La fe no es fe ciega... Se puede demostrar que el cristianismo es, no solo tan bueno o incluso mejor que la postura no cristiana, sino la *única* postura que no desvirtúa la experiencia humana». [91]

El presuposicionalismo de Van Til busca explícitamente proporcionar una prueba racional y objetiva de la verdad ineludible y cierta del cristianismo. La alegación crítica de fideísmo contra su apología es, por lo tanto, ridícula. De hecho, sus críticos (Montgomery, Pinnock, Sproul, Geisler, etc.) no se esfuerzan por presentar una prueba del cristianismo que supere el nivel de la probabilidad racional. [92] El fideísmo sostiene que el creyente no puede (y quizás no debería) ofrecer fundamentos racionales para la plena certeza de las afirmaciones de verdad del cristianismo. Así, Van Til se encuentra en el polo opuesto del fideísmo, mientras que sus críticos, irónicamente, se acercan más a él, pues coinciden con él (hasta este punto) en que no se puede dar una prueba racional completa del cristianismo. Van Til busca la certeza racional, mientras que sus críticos se conforman con mucho menos, a saber, la

probabilidad. Para el crítico evidencialista del presuposicionalismo, siempre existe un acto de fe subjetivo (sin fundamentos racionales correspondientes) que debe añadirse al argumento apologético. El cristianismo puede presentarse como racionalmente sólido, pero solo "probablemente"; siempre existe algún motivo legítimo y "razonable" para que el incrédulo se resista al compromiso cristiano. Ese tipo de postura es un punto intermedio entre el fideísmo y la fuerza del testimonio y el desafío bíblicos. Por eso, la *Nueva Enciclopedia Católica* habla explícitamente de algo llamado "semifideísmo", una perspectiva "que sostiene que el hombre alcanza la verdad mediante la razón, pero solo con probabilidad y no con certeza". [93] De hecho, en su programa de estudios inicial, *Evidencias Cristiano-Teístas,* el propio Van Til se refirió a quienes adoptan lo que hoy se denomina comúnmente el enfoque evidencialista de la apologética como una "segunda clase, y menos consistente, de fideístas". Los críticos evidencialistas de Van Til que han etiquetado erróneamente su apología presupuestal como “fideísta” están, cuando todo está dicho y hecho, en realidad más cerca de la actitud fideísta de lo que él mismo estuvo alguna vez, porque sostienen el semifideísmo.

EL FIDEÍSMO (TANTO EL EXPERIENCIAL COMO EL EVIDENCIAL) REPUDIADO [94]

Todo esto no significa que no hubiera creyentes en el cristianismo que observaran la tendencia escéptica de los argumentos de Butler y Paley. Al contrario, hubo muchos. Quizás podríamos clasificarlos en dos categorías. En primer lugar, estaban aquellos que consideraban la crítica de Hume al argumento de Butler concluyente no solo contra Butler, sino contra cualquier argumento intelectual a favor del cristianismo. [95]

Creyendo que el argumento de Butler era el único concebible, perdieron toda esperanza al ver a su héroe derrotado por Hume. No veían manera de armonizar los hechos de la religión cristiana con la "constitución y el curso de la naturaleza". Abandonaron por completo la idea de una apologética

filosófica. Esta actitud fideísta se expresa con frecuencia en la afirmación de la prueba experiencial de la verdad del cristianismo. La gente dirá que sabe que está salvada y que el cristianismo es verdadero, independientemente de la evidencia filosófica o científica a favor o en contra. Y esto lo hacen no solo quienes no han tenido la oportunidad de investigar la evidencia del cristianismo, sino también quienes sí la han tenido.

Pero, al intentar así retirarse de todo argumento intelectual, estos fideístas prácticamente han admitido la validez del argumento contra el cristianismo. Tendrán que creer en su fuero interno lo que prácticamente han considerado intelectualmente indefendible.

Una segunda clase de fideístas, menos consistente, aunque niega la validez de cualquier argumento filosófico a favor del cristianismo, recurre a argumentos extraídos de la arqueología, la biología, etc., con la esperanza de demostrar así que la pala corrobora la Biblia. Esta clase de fideístas se acerca mucho a quienes profesan seguir el método de Butler. Buscan una defensa científica o factual del cristianismo. De hecho, podemos decir que solo existe una diferencia de grado entre los tres grupos mencionados: (a) los seguidores directos de Butler, (b) los fideístas más consistentes, y (c) los fideístas menos consistentes. En todos ellos se hace hincapié en la apelación a los "hechos brutos", ya sean externos o internos. Se diferencian únicamente en la fe relativa que tienen en su capacidad para unir los "hechos" en los que creen en un todo racional que pueda resistir el ataque de la ciencia y la filosofía modernas. Los seguidores de Butler creen que existe una defensa de la experiencia cristiana tanto ante el tribunal de la filosofía como ante el de la ciencia. Los fideístas consistentes sostienen que no es posible ninguna defensa. Los fideístas inconsistentes sostienen que el cristianismo puede defenderse científicamente, pero no filosóficamente.

EL OBJETIVO DE LA PRUEBA OBJETIVA Y ABSOLUTAMENTE CIERTA [96]

Nuestro argumento en contra sería que la existencia del Dios del teísmo cristiano y la concepción de su consejo como el que controla todas las cosas en el universo es la única presuposición que puede explicar la uniformidad de la naturaleza que el científico necesita. [97] Pero la mejor y única prueba posible de la existencia de tal Dios es que su existencia es necesaria para la uniformidad de la naturaleza y para la coherencia de todas las cosas en el mundo... Por lo tanto, existe una prueba absolutamente cierta de [98] la existencia de Dios y de la verdad del teísmo cristiano. Incluso los no cristianos presuponen su verdad, aunque la rechazan verbalmente...

La segunda objeción puede expresarse con las siguientes palabras: «Si bien un cristiano puede demostrar que su postura cristiana es tan razonable como la del oponente, no existe una prueba absolutamente convincente de [99] que Dios existe o de que la Biblia es la palabra de Dios, así como tampoco se puede demostrar lo contrario». En esta forma de plantear el asunto, se confunde lo que es objetivamente válido y lo que es subjetivamente aceptable para el hombre natural. Es cierto que ningún método de argumentación a favor del [100] cristianismo será aceptable para el hombre natural. Además, es cierto que cuanto más cristiana sea nuestra metodología, menos aceptable será para el hombre natural. Encontramos algo similar en el campo de la teología. Es precisamente la fe reformada la que, entre otras cosas, enseña la depravación total del hombre natural, lo que resulta más repugnante para este. Pero esto no prueba que la fe reformada no sea verdadera. A un paciente puede gustarle un médico que le dice que su enfermedad se puede curar con aplicaciones externas y disgustarle quien le dice que necesita una cirugía interna importante. Sin embargo, este último podría tener razón en su diagnóstico.

La debilidad de los métodos católico romano y arminiano reside en que prácticamente identifican la validez objetiva con la aceptabilidad subjetiva para el hombre natural. Distinguiendo cuidadosamente entre ambos, el

apologista reformado sostiene que existe un argumento absolutamente válido para [101] la existencia de Dios y la verdad del teísmo cristiano. No puede hacer menos sin admitir virtualmente que la revelación de Dios al hombre no es clara. Es fatal para el apologista reformado admitir que el hombre ha hecho justicia a la evidencia objetiva si llega a una conclusión distinta a la de la verdad del teísmo cristiano.

En cuanto a si el hombre natural aceptará la verdad de tal argumento, respondemos que sí, si Dios, por su Espíritu, le quita las escamas de los ojos y la máscara del rostro. Es en el poder del Espíritu Santo en el que se apoya el predicador reformado cuando les dice a los hombres que están perdidos en el pecado y necesitan un Salvador. El predicador reformado no suaviza su mensaje para que sea aceptado por el hombre natural. No dice que su mensaje sea menos cierto por no ser aceptado por el hombre natural. El hombre natural, en virtud de su creación a imagen de Dios, siempre está accesible a la verdad; accesible a la penetración de la verdad por el Espíritu de Dios. La apologética, como la sistemática, es valiosa en la medida precisa en que atrae la verdad a la atención del hombre natural. El hombre natural debe ser expulsado de sus escondites, sus cuevas, sus últimos escondites. Ni las metodologías católicas romanas ni las arminianas tienen los lanzallamas necesarios para alcanzarlo. En la guerra total entre el cristiano y el hombre natural tal como aparece en su forma moderna, sólo la energía atómica de una metodología verdaderamente reformada hará estallar el último *Fest-tung* al cual los católicos romanos y los arminianos siempre le permiten retirarse y morar en seguridad. [102] . . .

Subrayo la *claridad objetiva* de la revelación de Dios de sí mismo dondequiera que aparezca. Tanto Tomás de Aquino como Butler [103] sostienen que los hombres han hecho justicia con la evidencia si concluyen que Dios *probablemente* existe. (He analizado las opiniones de Tomás de Aquino en *La*

Palabra Infalible y las de Butler en el *Syllabus sobre Evidencias).* Considero que esto compromete una verdad bíblica simple y fundamental. Es un insulto al Dios viviente decir que su revelación de sí mismo carece de tanta claridad que el hombre, siendo él mismo una revelación de Dios, hace justicia con ella al afirmar que Dios *probablemente* existe. El argumento a favor de la existencia de Dios y de la verdad del cristianismo es objetivamente válido. No debemos rebajar su validez al nivel de probabilidad. Puede que esté mal formulado, y puede que nunca se formule adecuadamente. [104] Pero en sí mismo, el argumento es absolutamente sólido. El cristianismo es la única postura razonable. No es simplemente tan razonable como otras posturas, ni un poco más razonable que otras; es la única postura natural y razonable que el hombre debe adoptar. Al plantear el argumento con la mayor claridad posible, podemos ser agentes del Espíritu Santo al insistir en las exigencias de Dios sobre los hombres. Si descendemos al nivel de la veracidad meramente probable del teísmo cristiano, en esa medida rebajamos las exigencias de Dios sobre los hombres. (*Gracia Común,* p. 62). Por consiguiente, no rechazo las pruebas teístas.

sino simplemente insisten en formularlas de tal manera que no comprometan las doctrinas de la Escritura. «Es decir, si la prueba teísta se construye como debe construirse, es objetivamente válida, sea cual sea la actitud de quienes la reciben» *(Ídem,* p. 49).

EL EVANGELIO COMO INTELECTUAL

Mientras el apóstol Pablo estaba en Corinto, el Señor le habló de noche mediante una visión: «No temas —se le dijo—, sino habla y no calles; porque yo estoy contigo, y nadie te hará daño... porque tengo mucho pueblo en esta ciudad». [106] ¿Había tenido Pablo miedo de llevar el sencillo evangelio de la muerte y resurrección de Jesucristo a la ciudad de Corinto, con sus judíos y sus griegos? De ser así, ya no tuvo miedo después de recibir la visión. «¿Dónde

está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría de este mundo? Porque ya que en la sabiduría de Dios, el mundo mediante la sabiduría no conoció a Dios, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación». [107]

Si los corintios consideraran los hechos tal como son, y en particular como se han manifestado a lo largo de la historia, se verían obligados a reconocer la incompetencia de la sabiduría humana. ¿Qué respuesta habían podido dar Sócrates, Platón y Aristóteles a los problemas más profundos de la vida? ¿Diremos que no dieron respuesta? No, en efecto; pues no podían evitar dar una respuesta. Pero las respuestas que habían dado eran erróneas. Su sabiduría se había convertido en locura ante Dios. A la luz de la narrativa que Pablo presentó, la sabiduría de los griegos no era simplemente inadecuada; era pecaminosa. El hombre había sido originalmente perfeccionado. Entonces, en Adán, había roto el pacto que Dios había hecho con él. [108] Ahora era un infractor del pacto y, como tal, sujeto a la ira de Dios.

Con esta visión de la naturaleza humana, Pablo no se limitó a abogar por un «sistema completo», por el reconocimiento de la «dimensión espiritual» además de la material. No quería simplemente añadir la idea de la confrontación personal con Jesucristo a la del estudio impersonal de las leyes de la naturaleza. [109] En resumen, no pidió el privilegio de erigir un altar al Dios vivo, Creador del cielo y la tierra, junto a los altares a los dioses nacidos de la mente humana. Abogó por, y en nombre de su Señor exigió a los hombres, una inversión completa de su punto de vista en todas las dimensiones de la vida. Toda la casa de la interpretación de la vida debía ser derribada. Muchos de los bloques que habían reunido podrían, sin duda, utilizarse, pero solo si se seguía el plan arquitectónico totalmente nuevo [110] que Pablo proponía.

Pero ¿cómo podía Pablo esperar que quienes violaban el pacto se convirtieran en observadores? ¿Cómo podía esperarse que quienes habían adorado y

servido a la criatura más que al Creador se apartaran de su mal camino? ¿Se apartarían tan pronto como se les mostrara intelectualmente que la sabiduría de este mundo se ha vuelto locura ante Dios? De ninguna manera. Con sus mentes oscurecidas, a los demás les parecería que veían, aunque ellos no lo vieran. «Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura; y no las puede entender, porque se disciernen espiritualmente». [111] ¿O se podía esperar que desearan y quisieran creer aquello que les parecía intelectualmente paradójico? No, San Pablo no esperaba eso, «porque la mente carnal es enemistad contra Dios; porque no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede». [112]

Sin embargo, el Apóstol no desesperó. No rebajó los requisitos del evangelio para que la gente lo aceptara. Siendo verdaderamente todo para todos, sacrificándose sin límites por el bien de judíos y gentiles por igual, insistió siempre en el rechazo total de la «sabiduría» humana y en su sustitución por la «locura» de Dios. [113] Tenía buenas razones para ello.

Él sabía que toda la evidencia apoyaba la verdad de su mensaje. ¿ Puede alguien realmente dudar de que Dios, el Dios que Pablo predicó, existe? El poder eterno y la deidad del evangelio de Pablo son claramente visibles para todos los hombres en todas partes. Dios expresa sus requisitos a través de todos los hechos con los que el hombre trata. Él habla a los hombres en las obras [114] de la creación y la providencia; también les habla a los hombres a través de su conciencia. Al principio de la historia, le habló directamente a Adán de manera sobrenatural. Por lo tanto, todos los hombres son inexcusables. No hay falla en la revelación objetiva de Dios a los hombres. Es perspicua; nadie puede escapar de ser confrontado con ella. No hay área de relaciones impersonales donde el rostro de Dios, el Creador y Juez, no confronte al hombre. No es como si la evidencia mostrara que un dios existe o que Dios *probablemente* exista. Si tal fuera el caso, entonces habría alguna

excusa para el hombre si no se inclinara ante su Creador. Pablo se atreve a afirmar que todos los hombres saben en lo más profundo de su corazón que son criaturas de Dios y que han pecado contra Dios, su Creador y su Juez.

No es que la evidencia del "teísmo" fuera clara, pero la del "cristianismo" oscura. Pablo afirma con valentía que los hombres están obligados a creer en la veracidad de los hechos del cristianismo tan pronto como los conocen. Cuando declara la resurrección de Cristo, afirma que, mediante ella, todos los hombres han recibido la seguridad del día del juicio final por el Hijo del Hombre. [117]

A través del evangelio de Pablo, la "verdad objetiva" se presenta ante los hombres como un desafío. Los hombres no pueden reaccionar neutralmente ante ella; deben aceptarla o reprimirla porque no quieren creerla. Pablo sabe que quienes se aferran a la "sabiduría" del mundo lo hacen en contra de su buen juicio y con mala conciencia. Cada hecho del "teísmo" y cada hecho del "cristianismo" señala con dedo acusador al pecador, diciendo: "¡Eres un violador del pacto; arrepiéntete y sé salvo!"

La verdad que Pablo trae exige una respuesta, la respuesta del arrepentimiento; y el arrepentimiento es obra de todo el hombre. La verdad de Pablo es «existencial». Quien la rechaza prácticamente se suicida, tanto intelectual como moralmente. [118]

Sin embargo, Pablo también sabe que el pecado es de tal naturaleza que hace que los hombres prefieran el suicidio intelectual y moral a la verdad de Dios en Cristo. El arrepentimiento significa reconocer la bancarrota. Implica la actitud del suplicante: implorar misericordia, perdón, vida. Significa huir de la ciudad de la destrucción y proseguir hacia la ciudad celestial, incluso cuando el Sr. Sabio Mundano y todos sus amigos van en la dirección opuesta. Significa

cargar con la ofensa de la cruz. ¿Aceptará algún sabio del mundo su evangelio y se arrepentirá?

Sí, lo harán. Pablo está completamente seguro de ello. Sabe que Dios tiene mucha gente en la ciudad. Sabe que él mismo había sido perseguidor. Recuerda vívidamente cómo se le había aparecido el Señor. "¿No soy apóstol? ¿No soy libre? ¿No he visto a Jesucristo, nuestro Señor? ¿No sois vosotros obra mía en el Señor?". [119] Ahora que Jesús ha venido al mundo para salvar a su pueblo, su Espíritu los liberará. Ese Espíritu tomará las cosas de Cristo y se las dará a su pueblo. La obra de Dios es una. De tal manera amó Dios Padre al mundo que dio a su Hijo para que los que creen sean salvos. Dios Hijo vino al mundo para hacer la voluntad del Padre. Dios Espíritu dará a los hombres corazones de carne en lugar de corazones de piedra. Los creyentes de Corinto fueron obra del Apóstol. "Porque sois manifiestamente carta de Cristo expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne del corazón." [120]

El hombre natural, que por sí mismo no puede discernir las cosas del Espíritu, es renovado por ese Espíritu en conocimiento a imagen de Aquel que lo creó. [121] «Se dice que esta renovación es *epignosin],* no *en* conocimiento, y mucho menos *por* conocimiento, sino *hacia* el conocimiento, de modo que conoce. El conocimiento es el efecto de la renovación de la que se habla». [122] Además, «el conocimiento al que se refiere aquí no es mera cognición. Es conocimiento pleno, preciso, vivo o práctico; un conocimiento que es vida eterna, de modo que esta palabra incluye lo que en Efesios 4:24 se expresa como justicia y santidad». [123]

Con esta seguridad de que el Espíritu de Dios, quien lo envolvió en luz celestial y lo transformó de perseguidor a apóstol, puede y quiere capacitar a los hombres para que se aparten de la sabiduría del mundo y acepten su evangelio, Pablo avanza con valentía entre los hombres de todo el mundo.

Hablando en nombre de Aquel que habló a Lázaro en su tumba, Pablo no duda en hablar a los que están muertos en delitos y pecados. [124] Espera que el Espíritu, en su soberana misericordia, capacite a los hombres para arrepentirse. Es Dios, el Espíritu, quien impulsa a los hombres a hacer lo que, en su necedad, de otro modo no habrían hecho. "¿No sois vosotros obra mía en el Señor?". Si vosotros, que estabais enamorados de la sabiduría del mundo, ahora la habéis reconocido como necedad, debéis seguir adelante con el mismo reto que os presenté. "Por tanto, mis amados hermanos, sed firmes, inconmovibles, abundando siempre en la obra del Señor, sabiendo que vuestro trabajo en el Señor no es en vano." [125]

¿Nos atreveremos, como cristianos, ante la sabiduría del mundo en su forma moderna, a hacer lo que Pablo les dice a quienes son su obra en el Señor? ¿Nos atreveremos a ser firmes e inquebrantables, sin dudar jamás de la verdad objetiva del mensaje que traemos, sin dudar jamás de que la sabiduría del mundo se ha vuelto necedad ante Dios? ¿Tendremos plena confianza en que nuestro trabajo en el Señor no será en vano?

Así es como Dios ha enloquecido la sabiduría de este mundo en la época moderna, no menos que en la época de Pablo. En lugar de aceptar los favores del hombre moderno, como hacen el romanismo y el arminianismo, deberíamos [126] desafiar la sabiduría de este mundo. Debe demostrarse que es completamente destructiva de la predicación en [127] cualquier ámbito. Se ha demostrado con frecuencia que lo es. Está más allá de la capacidad de la mente humana unir las ideas del determinismo puro y del indeterminismo puro y, mediante esa combinación, dar sentido a la vida. El hombre moderno tendrá que admitir que lo sabe todo o admitir que no sabe nada. La única alternativa es que afirme ambos absurdos al mismo tiempo.

Recordemos de nuevo que lo dicho no significa que los cristianos sean en sí mismos más sabios que los demás. Lo que tienen lo tienen por gracia. Deben

ser "todo para todos". Pero no es bondad decirles a los pacientes que necesitan medicinas fuertes que no tienen ningún problema grave. Los cristianos están obligados a decir la verdad a los demás; esa es la única manera de hacerles reconocer la misericordia y la compasión de Cristo. Porque si se les dice la verdad a los demás y se les advierte contra los falsos remedios que los arraigan en su maldad, entonces, por el poder del Espíritu de Dios, acudirán a Cristo, quien es el único que los salvará.

Notas para el Capítulo 2

1. ***Principios de la Sagrada Teología,*** trad. J. Hendrik De Vries (1898; Grand Rapids: Eerd-mans, 1968), 150-56.

2. Ibíd., 160.

3. ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 19.

4. Un extracto de ***Apologética*** (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976), 1-2. Un programa de estudios con este título se publicó por primera vez en 1929 y se revisó en 1947 y 1953. Dos partes del extracto también aparecen en ***La Defensa de la Fe*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1955), 23-24 (donde las notas al pie indican que se basa en una edición de 1942 del programa de estudios).

5. En ***La defensa de la fe,*** Van Til añadió: «Pero participar en una discusión filosófica no significa que partamos de la Escritura. No defendemos primero el teísmo filosóficamente apelando a la razón y la experiencia para, después, recurrir a la Escritura para nuestro conocimiento y defensa del cristianismo. Nuestro teísmo, así como nuestro cristianismo, provienen de la Biblia... Por lo tanto, es el sistema de verdad contenido en la Escritura el que debemos presentar al mundo» (p. 24). Más adelante explica: «Por «filosofía cristiana de la vida» me refiero a las verdades de la Escritura tal como las exponen los teólogos reformados clásicos» (p. 37).

Hay dos cosas cruciales que deben observarse aquí acerca del presuposicionalismo de Van Til: (1) Cualquier argumento apologético adecuado debe funcionar (aunque sea implícitamente) dentro de un marco filosófico más amplio, y se basa en última instancia en él. (2) El cristiano obtiene sus presuposiciones filosóficas, no de manera abstracta o por especulación, sino concreta y directamente de las Escrituras desde el principio.

6. Este es un punto crucial para Van Til: las verdades de la Biblia se sostienen o caen como un sistema completo. El apologista no separa las enseñanzas y afirmaciones "terrenales" (observacionales) de la Biblia de sus enseñanzas y afirmaciones "celestiales" (teológicas), como si las primeras estuvieran

sujetas, en principio, a verificación, mientras que las segundas requirieran un paso de fe. Los apologistas que defienden los "hechos" históricos relatados en la Biblia para sentar las bases de su afirmación de que la Biblia es igualmente confiable en su "interpretación" teológica de dichos hechos incurren en un razonamiento notoriamente falaz, además de quedar atrapados en la "zanja de Lessing" (entre los detalles accidentales de la historia y la verdad universal de la religión). Además, los apologistas que tienen clara la inspiración plena y verbal de la Biblia no se conformarán con la postura de la "inerrancia limitada", como si la Escritura pudiera errar en cuanto a detalles históricos o científicos, pero fuera completamente confiable cuando nos enseña sobre la salvación. “Si os he dicho cosas terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os dijere las celestiales?” (Juan 3:12).

7. Un extracto de ***Evidencias Cristiano-Teístas,*** En defensa del cristianismo bíblico, vol. 6 (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1978), i-ii. El programa de estudios en el que se basó este libro se publicó en 1935 y se revisó en 1947 y 1966.

8. Nótese, entonces, que para Van Til la “apologética” es ***en sentido amplio:*** Se entiende como cualquier reivindicación del cristianismo. En otro sentido —un sentido ***restringido*** , donde "evidencias" es su complemento—, la "apologética" se entiende a menudo como la defensa de la fe contra la crítica filosófica. Además, cabe destacar aquí (como Van Til señala a continuación) que la apologética y las evidencias no se distinguen por el tipo de defensa presentada (en ambos casos será filosófica y fáctica), sino por el tipo (o fuente) de cuestionamiento dirigido contra la fe, ya sea filosófica o científicamente.

9. Van Til se opone aquí a la idea común de que el «teísmo» abstracto o genérico (la idea de que existe algún tipo de «dios» no especificado) se prueba primero con argumentos filosóficos, que luego se complementan con argumentos científicos e históricos a favor de la versión más específica del teísmo conocida como cristianismo. La única postura que la apologética defiende adecuadamente es la perspectiva estrictamente definida del teísmo cristiano. Y esta perspectiva se defiende como una unidad, sin intentar en vano separar sus componentes «filosóficos» y «fácticos».

10. En este contexto, Van Til utiliza el término «universal» para cualquier verdad de naturaleza general o abstracta, ya sea un concepto amplio, una ley, un principio o una afirmación categórica. Estas verdades generales se utilizan para comprender, organizar e interpretar verdades particulares presentes en la experiencia concreta. Como continúa Van Til, si no se parte de algunas de estas verdades generales (universales) para comprender las observaciones particulares de la propia experiencia, esos datos concretos serían inconexos e ininterpretables; es decir, «brutos». En un universo aleatorio, todos los hechos particulares serían aleatorios, carentes de identidad clasificable, sin un orden o relación predeterminados y, por lo tanto, ininteligibles para la mente humana.

11. Un extracto de ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 1-2.

12. En este punto, Van Til inicia una extensa discusión sobre el método adecuado para defender la fe: «un método apologético que satisfaga las exigencias del momento. Solo él desafía al hombre natural en la fortaleza misma de su ser. Solo él es capaz de mostrar cómo quien no acepta la interpretación de Dios de la vida carece de coherencia en su experiencia» (págs. 30-31). Para desarrollar una defensa tan contundente, es necesario que «la teología y la apologética vayan de la mano» (pág. 31).

13. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática*** , En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1974), 5-7.

14. Esta es una perspectiva distintiva de la apologética presuposicional, sin la cual su enfoque no puede comprenderse ni utilizarse adecuadamente. En esencia, todo encuentro apologético —independientemente de los detalles que se discutan— implica un conflicto implícito entre dos cosmovisiones irreconciliables (convicciones fundamentales sobre la realidad, el conocimiento y la conducta humana). Van Til nos anima a explicitar estas diferencias, para que sea evidente qué determina el resultado de la disputa para cada parte.

15. Dado que todos los argumentos detallados contra la fe surgen en el contexto de una cosmovisión antagónica, una defensa eficaz debe abordar las cuestiones filosóficas subyacentes. Con esta capacidad, el apologista está

preparado para responder a desafíos cuyos detalles no se han escuchado antes (cf. «siempre listos» en 1 Pedro 3:15).

16. Si los creyentes no estudian ni reflexionan sobre cuestiones filosóficas relativas a la razón, la factualidad, el conocimiento, etc., tienen muy poca protección contra el trabajo acrítico con conceptos y principios filosóficos que son fundamentalmente mundanos y contrarios a Cristo. La mejor manera de evitar apoyarse en la filosofía humanista (cf. Col. 2:8) es estudiarla, reconocerla tal como es y ser capaces de destruir sus fundamentos. Los médicos no promueven la salud al negarse a estudiar y dominar los diversos tipos de enfermedades.

17. Un extracto de ***Defensa de la Fe,*** 363-64.

18. Con esto, Van Til quiere decir que, en términos del desafío trascendental del calvinista, la cosmovisión o filosofía que defiende el no creyente no puede hacer inteligible el contar y medir. (Contar implica un concepto abstracto de ley, universales u orden, lo cual contradice la visión del no creyente del universo como un reino aleatorio o fortuito de particularidades materiales). Al rechazar la palabra de Dios, el no creyente, en principio, no podría contar ni medir. De hecho, los no creyentes sí cuentan y miden, pero no pueden dar una explicación filosófica de ese hecho.

19. Van Til indica aquí que «conocer a Dios» no es lo mismo en todos los casos en que se le conoce. Existe un conocimiento de Dios en la fe y la bendición (del que el incrédulo carece por completo), así como un conocimiento de Dios en la incredulidad y la maldición (del que el incrédulo no puede escapar). Este último es verdaderamente conocimiento, y en función de él, el incrédulo puede obtener un conocimiento limitado sobre el mundo y llegar a interpretaciones inteligibles de la experiencia. El incrédulo niega este último tipo de conocimiento porque carece del primero.

20. Es decir, será transformado del conocimiento de Dios en incredulidad y maldición al conocimiento de Dios en fe y bendición; esto último se caracteriza por la alegre profesión de lo que una vez fue reprimido con enojo.

21. De todas las críticas publicadas que Van Til recibió a lo largo de su carrera, quizás la más superficial —casi un caso clásico de culpa por asociación— fue la afirmación de que su uso del vocabulario del idealismo (por ejemplo)

demostraba que era un idealista en su compromiso y perspectiva filosófica (p. ej., Jesse DeBoer y James Daane: cf. ***Defensa de la fe,*** 5, 6, 228). Como Van Til hablaba de Dios como el «universal concreto» (que, dicho sea de paso, argumentaba, el idealismo mismo no podía encontrar), J. Oliver Buswell lo acusó de estar «profundamente inmerso en el panteísmo idealista hegeliano». Van Til respondió: «A juzgar solo por la sonoridad de este término, me acusa de defender el hegelianismo. Preciso claramente que mi Dios es precisamente aquello que el hegeliano dice que Dios no es, y aun así insiste en que soy hegeliano» (pp. 241, 151).

22. En la primera parte de la carrera de Van Til, filósofos incrédulos, como los atomistas lógicos y los positivistas lógicos, intentaron producir un lenguaje ideal que fuera completamente neutral, objetivo y público, completamente al margen de cualquier teoría (amplia o restringida) en la que se utilizaran los términos. Se creía que el significado de una expresión específica, como «e», podía fijarse y especificarse sin referencia a otras expresiones del lenguaje en el que se encontraba «e», aparte de los términos de observación y referencia. Dicho de otro modo, estas perspectivas están hoy desacreditadas.

23. ***El desafío intelectual del Evangelio*** (Londres: Tyndale Press, 1950; reimpresión, Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1953), 9.

24. ***Investigaciones filosóficas,*** trans. GEM Anscombe (Oxford: B. Blackwell, 1953), I, párr. 23.

25. Van Til pregunta retóricamente: "¿Es una señal... de paganismo si uno [simplemente] emplea la palabra?". En otro lugar, afirma: "Mis críticos asumen que la identidad de palabras implica identidad de significados". Explica: "Obsérvese el contraste que se dice que existe entre el cristianismo y el idealismo. Ambos usan el término 'autorrealización', pero la connotación de este término es diferente en ambos casos". De un filósofo con el que discrepa, dice: "Obviamente no podemos rechazar lo que dice porque usa el término [en cuestión]. Tendremos que indagar en el *significado"* . del término." El uso de términos filosóficos no es una indicación de hacer causa común con teorías incrédulas. "Utilizo este lenguaje filosófico para poder contrastar mejor la idea bíblica de la Trinidad con las teorías filosóficas que se basan en la experiencia humana como última". Así que Van Til se apresura a indicar: "El lector puede notar que el significado que atribuyo a la frase 'universal concreto' contrasta

marcadamente con el significado que le atribuyen los filósofos idealistas" ***(Defensa de la Fe,*** 269, 54, 80, 270, 240, 43).

26. El método apologético que defendían los profesores del Seminario de Princeton antes de su reorganización en 1929 (para ampliar la perspectiva de la escuela y debilitar su testimonio distintivamente reformado) suele denominarse el enfoque del "viejo Princeton". Charles Hodge y B. B. Warfield le dieron su expresión definitiva, pero también se enseñaba en la época de Van Til en los cursos de apologética de William Brenton Greene.

27. BB Warfield, "La idea de la teología sistemática", en ***Estudios de teología*** (Nueva York: Oxford University Press, 1932), 57, 74.

28. "Introducción a ***la Apologética de Francis R. Beattie"*** (1903), en ***Escritos breves seleccionados de Benjamin B. Warfield,*** vol. 2, ed. John E. Meeter (Nutley, NT.: Presbiteriano y Reformado, 1973), 98.

29. Herman Dooyeweerd, ***En el crepúsculo del pensamiento occidental*** (Nutley, NJ: Craig Press, 1960), capítulos 5-7, cada uno sobre "Filosofía y teología".

30. Por ejemplo, piense en la diferencia entre la ***experiencia*** "preteórica" (ingenua) de disfrutar de un buen bistec y el ***estudio*** "teórico" (científico) de los componentes químicos de la carne, del sistema digestivo del cuerpo, de las fuerzas económicas que determinan el precio del filete, etc.

31. "Por lo tanto, la distinción tomista entre filosofía y teología dogmática, como tal, constituyó un progreso en comparación con la visión agustiniana que identificaba esta teología con la filosofía cristiana" (Dooyeweerd, ***In the Twilight of Western Thought*** , 130).

32. Ibíd., 130-31, 148, 152, 157.

33. «Este motivo espiritual fundamental se eleva por encima de todas las controversias teológicas y no necesita exégesis teológica, ya que su significado radical lo explica exclusivamente el Espíritu Santo que actúa en nuestros corazones abiertos, en la comunión de este Espíritu» (ibid., 146).

34. “Cornelius Van Til y la crítica trascendental del pensamiento teórico”, en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 81-84.

35. ***Una nueva crítica del pensamiento teórico*** , trad. de David H. Freeman y William S. Young (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1953), 1:37; ***En el ocaso del pensamiento occidental*** , 58. Por el contrario, en el desafío trascendental de Van Til a todas las filosofías no creyentes, la confrontación con la verdad teológica trascendente «debe plantearse desde el principio» («Respuesta de C. Van Til» a Dooyeweerd, en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 108). Esto evita que la discusión se convierta en una cuestión «abstracta» e impersonal de filosofía distante; el filósofo cristiano presenta desde el principio los detalles concretos y personales de la revelación de Dios como la postura que se opone a la oposición no creyente.

36. Cf. John Frame, ***La filosofía de Ámsterdam: una crítica preliminar*** (Phillipsburg, NJ: Harmony Press, sin fecha); Robert A. Morey, ***El concepto dooyeweerdiano de la Palabra de Dios*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1974).

37. ***El Dios que está ahí*** (Chicago: Inter-Varsity Press, 1968), 137, 143.

38. ***Muerte en la ciudad*** (Chicago: Inter-Varsity Press, 1969), 130-31.

39. ***El Dios que está allí*** , 129.

40. Cf. Greg L. Bahnsen, “El encuentro de Jerusalén con Atenas”, ***Ashland Theological Bulletin*** 13 (1980): 4-40, ahora publicado en ***Always Ready: Directions for Defending the Faith*** (Texarkana, Ark.: Covenant Media Foundation, 1996).

41. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática,*** 2-3.

42. Van Til notas al pie de página ***Estudios de teología*** de Warfield y la Enciclopedia de Teología Sagrada de Kuyper ***.***

43. Cabe destacar que Van Til no se alinea completamente con Kuyper contra Warfield, ni completamente con Warfield contra Kuyper. Utiliza cada uno para corregir los errores del otro. Aquí discrepó de la concepción negativa de

Kuyper sobre la apologética, que la subordina a la sistemática, pero ahora discrepa de la subordinación de Warfield de la sistemática a los resultados de una apologética neutral.

44. Van Til incluye notas a pie de página del artículo de Warfield "Apologética" en la colección más antigua de ensayos de Warfield, ***Estudios en Teología.***

45. Es decir, la apologética y la sistemática se encuentran dentro del mismo círculo —tienen la misma perspectiva y método— aun cuando funcionan y se posicionan dentro de ese círculo general de manera diferente.

46. Un extracto de ***Apologética*** , 23-24.

47. Como vimos en nuestra discusión anterior, Dooyeweerd posteriormente dejó en claro que, si bien no podía estar de acuerdo con la pretendida autonomía o neutralidad de la visión romanista de la razón, sin embargo no sostenía que los compromisos previos (innegables) de la filosofía debieran tomarse del texto mismo de la Escritura.

48. Las fuentes de estos comentarios de Van Til son:

(A) ***Un estudio de la epistemología cristiana,*** En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), xiv-xv.

(B) ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 1, 14, 15.

(DO) ***Defensa de la Fe,*** 235.

(D) "Naturaleza y Escritura", en ***La Palabra Infalible,*** ed. NB Stonehouse y Paul Woolley (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1946), 282-83.

(E) ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 348, 125-26.

(F) ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 194-95.

(G) ***Defensa de la Fe,*** 40, 41. Aquí se ha incluido una nota a pie de página de Van Til en el texto principal. La última parte de esta lectura también se encuentra en la pág. 13 de ***Apologética.*** (aparentemente sólo la edición de 1942).

(H) ***Encuesta de epistemología cristiana,*** v.

49. El "problema de uno y muchos" es la cuestión o desafío subyacente que ha caracterizado muchos enigmas filosóficos a lo largo de la historia de la filosofía. Véase la discusión a continuación. Van Til se refirió repetidamente a este problema como uno que demostraba la futilidad y el fracaso del razonamiento no cristiano. " El problema del hombre es encontrar la unidad en medio de la pluralidad de las cosas. A veces lo llama el problema de Uno y Muchos" ***(Defensa de la Fe,*** 41). Van Til sostuvo que la doctrina bíblica ortodoxa de la Trinidad proporciona una guía para resolver estas dificultades al mantener la igualdad suprema de la unidad (el uno) y la pluralidad (los muchos) en Dios, quien creó el mundo para reflejar la misma igualdad suprema entre uno y muchos (cf. ***Gracia Común y el Evangelio*** [Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972], 8).

50. En su contribución al ***Festschrift, Jerusalén y Atenas*** de Van Til , Dooyeweerd cuestionó duramente la afirmación de Van Til de que " el conocimiento de Dios sobre sí mismo, sobre el hombre y sobre el mundo fue transmitido al hombre desde el principio a través del lenguaje ordinario, incluyendo términos conceptuales". Dooyeweerd criticó duramente como simplista y antibíblica la visión de que obedecer la voz de Dios "significa hacer que todo ***pensamiento humano*** Sujeto al pensamiento divino expresado en ***conceptos escriturales*** . Insistió en que «que el lenguaje verbal necesariamente significaría contenido de pensamiento conceptual es un prejuicio racionalista que contradice la realidad» (págs. 83-84). Dooyeweerd se resistía a caer en la «interpretación metafísica» de Van Til sobre Dios y sus atributos, rechazando afirmaciones de Van Til como « el ser de Dios es exhaustivamente racional» (págs. 86-88).

51. Afirmar que el significado de dos enunciados es el mismo (o no lo mismo) es fácilmente malinterpretado. Cuando digo que el significado de «átomo» para los epicúreos no es el mismo que para la física moderna, no afirmo que no tengan absolutamente nada en común, ¡como si los físicos modernos pudieran referirse, por ejemplo, a los cerdos! Puede que ambos se refieran a un pequeño bloque de objetos materiales, pero otros sentidos de su significado —lo que el término identifica, cómo funciona, qué evidencia se ofrece para las oraciones que lo usan, qué implicaciones u operaciones lógicas requiere, etc.— no son los mismos. Las teorías en las que se utiliza el término

difieren en aspectos filosóficamente importantes. Por lo tanto, no significan lo mismo.

52. Como se explica más adelante, Van Til quiere decir aquí que los no creyentes piensan de manera autónoma (como si la distinción entre Creador y criatura fuera irrelevante, es decir, "unívocamente"), mientras que los creyentes razonan en términos de la luz y la guía proporcionadas por la revelación de Dios (reinterpretando la experiencia al pensar los pensamientos de Dios después de Él, es decir, "análogamente").

53. Extractos de ***Introducción a la teología sistemática,*** 8, 9,18, 19, 21.

54. Van Til se refiere a Charles Hodge, ***Teología sistemática*** (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1872), 1:3.

55. Es decir, las convicciones sobre la metafísica (la naturaleza de la realidad) influirán en la postura sobre la epistemología (el método adecuado para conocer las cosas), así como la epistemología influirá en las creencias metafísicas. La metafísica y la epistemología de una persona se coordinarán, constituyendo una visión específica del mundo y la vida, que contrasta con otras visiones del mundo y la vida (cada una con sus propias visiones interdependientes de la realidad y el método de conocimiento).

56. Con esta ilustración, Van Til convierte el conocimiento personal de Dios (el círculo más íntimo) en la fuente implícita y el centro indispensable de la exégesis bíblica (el segundo círculo), así como de la historia, la física, las matemáticas y cualquier otro uso de la razón humana para adquirir conocimiento. Así, todas las disciplinas intelectuales particulares comparten una concepción más amplia y común del método, en cuyo marco debe presuponerse a Dios.

57. Para ilustrar su llamado a reconocer la diferencia entre los métodos cristianos y no cristianos (epistemologías), Van Til continúa en los capítulos 4 y 5 criticando a Charles Hodge porque «no distingue claramente entre dos perspectivas diametralmente opuestas en epistemología, y sin embargo ambas afirman la primacía del intelecto» (p. 31), y critica a Herman Bavinck por su «incapacidad para distinguir la certeza cristiana de la no cristiana» (p. 46).

58. Extractos de ***Apologética*** , 25-27, 29, 37.

59. Van Til se refiere aquí al famoso intento de Immanuel Kant (1724-1804) de salvar la ciencia, dejando espacio para la fe. El proyecto de Kant implicó separar tajantemente el ámbito sensible de los «fenómenos» (las cosas tal como aparecen, es decir, los objetos interpretados mediante categorías mentales impuestas por la mente humana) del ámbito incognoscible y no cognitivo de los «noúmenos» (las cosas tal como son en sí mismas, es decir, la fuente externa no interpretada de la experiencia). Los objetos fenoménicos de la experiencia pueden comprenderse de forma natural, pero los asuntos sobrenaturales (noúmenos) escapan a la razón y al entendimiento.

60. La referencia es a la revelación de Dios en la naturaleza y a Su revelación en la Escritura.

61. Van Til distingue entre la conciencia no caída, la caída, la redimida y la perfeccionada (glorificada) de los hombres, es decir, las diversas condiciones espirituales internas (y relaciones con Dios) que se encuentran en la historia, en la medida en que influyen en la actitud mental y la actividad de los hombres y las afectan.

62. Extractos de ***Apologética*** , 1, 3-4.

63. Van Til ya ha descrito la Biblia como totalmente autoritaria y como el centro, no sólo de cada curso de seminario, sino también del currículo en su conjunto.

64. Es decir, Van Til no pretende separar el teísmo filosófico en general de la particularidad histórica del mensaje cristiano específico. El sistema cristiano como unidad (una cosmovisión cohesiva) debe defenderse como tal.

65. Este es un punto clave en la apologética de Van Til. Nada en el mundo puede hacerse inteligible mediante el razonamiento o la filosofía fundamental del no cristiano. Si desea razonar o comprender algo, no tiene otro lugar filosófico que el que se encuentra dentro del marco del pensamiento cristiano.

66. Es decir, cuando el pensamiento cristiano se enfrenta y desafía al mundo incrédulo del pensamiento (“librando una guerra ofensiva”) —por ejemplo, en filosofía o evangelización— no necesita abandonar la misma teoría

fundamental del conocimiento que se utiliza en teología y estudio bíblico ("no necesita abandonar el fuerte").

67. El enfoque particular de la apologética que se aborda aquí se denomina comúnmente «evidencialismo». Se contrasta popularmente (y erróneamente) con otro enfoque, denominado «presuposicionalismo». Lo que resulta totalmente engañoso de esta forma de hablar es la sugerencia de que algunos apologistas apelan a la «evidencia», argumentando con neutralidad sin presuposiciones, mientras que otros simplemente exponen «presuposiciones» determinantes y, por lo tanto, no se interesan por la evidencia ni la argumentación. Nada más lejos de la verdad en ambos casos.

68. ***Defensa de la Fe,*** 256. Se dice a veces que las objeciones legítimas contra una afirmación, o la falta de evidencia o justificación necesarias para dicha afirmación, "oscurecen" la verdad de lo que se afirma; decimos que "no está claro" que la afirmación sea creíble ni cómo debe entenderse. De igual manera, los filósofos hablan de la especial claridad de las creencias que consideran con mayor certeza verdadera (p. ej., los racionalistas llaman a las verdades autoevidentes "claras y distintas", mientras que los empiristas otorgan un estatus especial a las ideas o "informes" que se basan en la experiencia supuestamente indudable de la observación directa). Esto puede ayudar a explicar por qué, para Van Til, la "claridad" de la revelación no es simplemente un aspecto abstracto de su significado, sino que se refiere a su veracidad, justificación o credibilidad.

69. EJ Carnell habló en nombre de un nutrido grupo de apologistas evangélicos cuando, sin la debida reflexión, declaró: «Establezcamos con certeza que la prueba de la fe cristiana, como prueba de cualquier cosmovisión que valga la pena discutir, no puede superar la probabilidad racional... Cuanto más aumentan las evidencias, más aumenta la fuerza de la probabilidad». No obstante, continuó diciendo que el creyente acepta la hipótesis del cristianismo (caracterizada por la mera probabilidad en cuanto a su racionalidad) con «perfecta seguridad moral o subjetiva». Sin embargo, cuando la Escritura promueve y afirma la certeza de su propio mensaje, no se refiere simplemente a la «perfecta seguridad subjetiva» que uno puede tener en casi cualquier idea absurda (p. ej., Papá Noel). Carnell debe incorporar algún tipo de "salto de fe" cuando, como otros, concluye que "tenemos certeza moral completa a partir de un sistema que es sólo racionalmente probable" (

An Introduction to Christian Apologetics [Grand Rapids: Eerdmans, 1948], 113, 116, 118).

Ahora bien, el filósofo crítico debe reflexionar: ¿Con qué firmeza establece Carnell el dictamen de que las cosmovisiones no pueden superar la probabilidad racional y que solo se sustentan inductivamente (es decir, su probabilidad aumenta con el aumento de la evidencia)? No ofrece ninguna prueba de tales afirmaciones, sino que simplemente las presenta como prescripciones. Parece haber creído ingenuamente que el estudio inductivo de la evidencia se realiza fuera del contexto de una cosmovisión particular, con su propio bagaje filosófico (cf. Greg L. Bahnsen, «Inductivismo, inerrancia y presuposicionalismo», ***Journal of the Evangelical Theological Society).*** 20 [1977]: 296-300).

Como se indicó, Carnell no estaba solo. RC Sproul populariza un argumento similar en ***Objeciones Respondidas.*** (Glendale, California: Regal Books, 1978). El hecho de que la Biblia afirme algo, argumenta, no basta en sí mismo para autenticar dicha afirmación; la Escritura debe primero ser autenticada mediante razonamiento histórico sobre la fiabilidad básica de sus manuscritos, lo que nos lleva (¿racionalmente? ¿psicológicamente?) a creer con seguridad que Jesús es divino (págs. 31-32). Hay aquí un acto de fe (o algún tipo de razonamiento circular, a pesar de la advertencia de Sproul), como si la Escritura no pudiera autenticarse por sí misma, pero las afirmaciones de Jesús (¡que solo se encuentran en la Escritura!) sí. En cualquier caso, Sproul se crea otras dificultades. Su razonamiento histórico ya tiene dos eslabones débiles (mantener solo la fiabilidad básica de los documentos y aceptar circularmente la interpretación que Cristo hizo de sí mismo, su resurrección, etc., por su propia voluntad), pero añade más. Debe admitir que partes sustanciales de la Biblia ni siquiera están sujetas a la "investigación histórica" que él exige, y con respecto a las declaraciones bíblicas que sí lo están, admite que "no se han resuelto todas las discrepancias bíblicas" (p. 26). Por lo tanto, el razonamiento apologético de Sproul es realmente débil.

Sproul admite, entonces, que el compromiso con la infalibilidad de las Escrituras (una afirmación universal sobre la incapacidad de la Biblia para errar) se basa en el fundamento mucho más limitado de su mera «fiabilidad general» (págs. 33-34). Como apologista, Sproul solo puede decir que «la

dirección de la evidencia es muy alentadora» (pág. 26), mientras que, como creyente consagrado en Cristo, pretende afirmar mucho más. Desea hablar de «la sólida integridad intelectual y la verdad del cristianismo», desterrando todo escepticismo y afirmando (con Lutero) que las afirmaciones bíblicas «son más seguras y ciertas que el sentido y la vida misma» (pág. 18). Aplaudimos con entusiasmo esta última actitud, pero observamos que es incoherente con la primera.

70. Algunos críticos de Van Til siguen malinterpretando la naturaleza del fideísmo y luego lo acusan de aferrarse a él, a pesar de que su punto de vista ha sido refutado (véase Bahnsen, "Inductivismo, inerrancia y presuposicionalismo"). En el número del 4 de noviembre de 1977 de ***Christianity Today .*** (vol. 22), por ejemplo, RC Sproul describió el Seminario Westminster como un instituto que enseñaba fideísmo, no porque Van Til sostuviera que el cristianismo no tenía defensa racional de ningún tipo (y de hecho evitaba tal defensa), sino más bien porque era "defendido con fundamentos distintos a la razón natural" (es decir, modelado según el reclamo del hombre natural a la autonomía intelectual) ("You Can't Tell a School by Its Name", 220).

La acusación de fideísmo reapareció en 1984, en un libro coescrito por Sproul, John Gerstner y Arthur Lindsley. Consideran que el fideísmo no es una actitud que se opone a la presentación de pruebas racionales para una convicción religiosa, sino, más específicamente, cualquier enfoque que se oponga a su propio tipo de argumento racional (es decir, uno que se declara religiosamente imparcial, empírico e inductivo). Afirman: «Si el presuposicionalista ofrece alguna razón, deja de ser presuposicionalista», y «una fe en la Escritura... que no se basa en razones es fideísmo» ***(Apologética Clásica).*** [Grand Rapids: Zondervan, 1984], 308-9).

71. Alan Richardson, "Fideísmo", en ***Diccionario de teología cristiana*** , ed. Alan Richardson (Filadelfia: Westminster Press, 1969), 129.

72. ***Diccionario filosófico,*** ed. Walter Brugger y Kenneth Baker (Spokane, Washington: Gonzaga University Press, 1972), 140.

73. "Fideísmo", en ***El Nuevo Diccionario Internacional de la Iglesia Cristiana,*** ed.JD Douglas, Earle E. Cairns y James E. Ruark (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 374.

74. Van A. Harvey, ***Un manual de términos teológicos*** (Nueva York: Macmillan, 1964), 99.

75. RC Sproul, "Fideísmo", en ***La enciclopedia del cristianismo,*** vol. 4, ed. Philip E. Hughes y George R. Jaffray (Marshallton, Del.: Fundación Nacional para la Educación Cristiana, 1972), 194.

76. Paul Poupard, "Fideísmo", en ***Sacramentum Mundi,*** ed. Karl Rahner et al. (Nueva York: Herder y Herder, 1968), 2:336.

77. Richard H. Popkin, "Fideísmo", en ***La enciclopedia de la filosofía,*** ed. Paul Edwards (Nueva York: Macmillan, 1967), 3:201.

78. ***Gracia común*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), 8, 82.

79. "Naturaleza y Escritura", 277; también ***Defensa de la Fe,*** 255.

80. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 13, 24.

81. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 23.

82. Ibíd., 35.

83. ***Defensa de la Fe,*** 256.

84. ***Gracia común,*** 61, 49, 95.

85. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 98.

86. ***Defensa de la Fe,*** 364.

87. Introducción a BB Warfield, ***La inspiración y autoridad de la Biblia*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1948), 38.

88. John Warwick Montgomery, "Érase una vez un A Priori...," en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 391.

89. Clark H. Pinnock, “La filosofía de las evidencias cristianas”, en ***Jerusalén y Atenas*** , ed. Geehan, 422-23; cf. ***La revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana*** (Chicago: Moody Press, 1971), 38-42.

90. Por ejemplo, Sproul et al., ***Apologética Clásica*** , 184-87, 307-9. También, Norman Geisler, ***Apologética Cristiana.*** (Grand Rapids: Baker, 1976), 56-58. Geisler considera que el problema fideísta radica en que Van Til insiste en asumir la verdad de la cosmovisión bíblica al argumentar a favor de ella. Sin embargo, el presuposicionalismo sostiene que la cosmovisión bíblica debe asumirse, no solo al argumentar a favor de la verdad de la Biblia, sino para que cualquier razonamiento o argumentación sea inteligible. Esto no es un problema fideísta, sino el argumento trascendental mismo. Curiosamente, Geisler reconoce que Van Til podría interpretarse de esta manera trascendental (p. 56, n. 25), pero luego opta por presentarlo de forma contraria.

91. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 33, 19.

92. En la mayoría de los casos, la única certeza plena que estos apologistas ofrecen al cristiano —a diferencia del testimonio bíblico— es subjetiva, moral o práctica (no racional, como en el programa de Van Til). Según ellos, las pruebas teístas y las evidencias histórico-científicas solo pueden demostrar que la Biblia es muy probablemente verdadera (y, además, solo en aquellas áreas que supuestamente cuentan con el respaldo independiente del razonamiento y la investigación humana).

Para algunos de estos autores, sin embargo, incluso este cuasi-fideísmo termina cediendo ante un fideísmo experiencial completo. Montgomery, si bien busca desafiar a los incrédulos con una "facticidad objetiva" supuestamente neutral, finalmente admite el núcleo subjetivista de su propia apología. La prueba del cristianismo resulta ser la experiencia de "satisfacción" que proporciona al probarlo. Sin embargo, existe "una multitud de opciones religiosas contradictorias, y uno puede llegar a cansarse psicológicamente al probar indiscriminadamente la creencia religiosa". Por lo tanto, nuestra apología solo puede aspirar a proporcionar fundamentos para probar primero la opción cristiana: "Cristo merece que se le dé la primera oportunidad de dar a conocer sus afirmaciones al corazón humano" ***(La Forma del Pasado).*** [Ann Arbor: Edward Bros., 1962], 140; cf. ***¿Hacia dónde***

va la historia? [Grand Rapids: Zondervan, 1969], 38-39). Para un análisis más completo del enfoque de Montgomery para la defensa de la fe, véase mi artículo inédito, "Una crítica del método apologético evidencialista de John Warwick Montgomery".

93. SA Matczak, "Fideísmo", ***Nueva Enciclopedia Católica*** (Nueva York: McGraw-Hill, 1967), 5:908.

94. Un extracto de ***Evidencias Cristiano-Teístas,*** 34-35.

95. David Hume (1711-1776) fue un escéptico escocés que demostró que una epistemología estrictamente empírica socavaría racionalmente cualquier intento de unir experiencias separadas y, por lo tanto, cualquier razonamiento por analogía de una experiencia a otra (por ejemplo, el razonamiento causal del pasado al futuro). La apología evidencialista del obispo Butler y William Paley afirmaba tener un fundamento empírico, en cuyo caso Hume también la destruyó, y aún más, desacreditó el intento de razonar por analogía desde la experiencia natural hasta lo que podría esperarse de la actividad sobrenatural (cf. el título de la famosa obra de Butler, ***La analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza).*** 1736). Van Til analiza este tema en el capítulo 2 del programa de estudios del que se extrajo esta selección.

96. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 120,121-22, 256. El último segmento de esta lectura reproduce parcialmente, como indica el propio Van Til, lo escrito en ***Common Grace*** , 49, 62.

97. Van Til sostiene aquí que la única manera de escapar del escepticismo de Hume y justificar filosóficamente las «conexiones» (identidad, causalidad, etc.) entre experiencias separadas (véase la nota 95 supra) es presuponer el cristianismo como cosmovisión. Dada la existencia del Dios revelado en la Biblia, existe ciertamente una «uniformidad» en la naturaleza, gracias a su control soberano y su fiabilidad. Por lo tanto, el personalismo del teísmo cristiano es la precondición intelectual incluso para los procedimientos impersonales de la propia ciencia.

98. El concepto de certeza ha atravesado momentos difíciles en el siglo XX, y las referencias a la «certeza» o a la «prueba cierta» suelen interpretarse (o malinterpretarse) de diferentes maneras. El uso que Van Til hace del término

lo expresa Harry Frankfurt en ***La Enciclopedia de la Filosofía:*** « La afirmación de que una base para la duda es inconcebible se justifica siempre que negarla violaría las condiciones o presuposiciones de la investigación racional» («Duda», 2:414). Observe la siguiente frase en la selección de Van Til.

Para un análisis de los escritos epistemológicos recientes sobre la idea de certeza y cómo la perspectiva de Van Til se relaciona con ellos, véase Greg L. Bahnsen, "Pragmatismo, prejuicio y presuposición", en ***Fundamentos de la erudición cristiana: ensayos en la perspectiva de Van Til.*** ed. Gary North (Vallecito, California: Ross House Books, 1976), 241-92. La idea relacionada e injustificada de que las verdades que necesariamente lo son deben reducirse simplemente a cuestiones de lógica y semántica se critica —y se discute la influencia de su refutación en la apologética— en mi ensayo inédito «Inmunidad Revisionaria».

99. George I. Mavrodes muestra lo trivial que puede resultar este tipo de pronunciamiento de línea dura, dado el hecho de que no existe un único argumento para ninguna proposición (no solo las religiosas, como "Dios existe") que esté garantizado como convincente y coherente para absolutamente todas las personas (***Belief in God: A Study in Epistemology of Religion*** [Nueva York: Random House, 1970], 26-47; este mismo punto se refleja en John M. Frame, ***Apologética para la gloria de Dios*** [Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1994], 62, 64).

100. Aunque esto suele pasarse por alto en conversaciones informales, conviene recordar que existe una diferencia conceptual entre «certeza» (una propiedad de las proposiciones) y «confianza» (una propiedad de las personas). Asimismo, técnicamente existe una diferencia entre la «solidez» de un argumento y su «capacidad de persuasión». Solo esta última es relativa a las personas.

101. Del contexto se desprende claramente que Van Til pretendía afirmar algo más que la validez del argumento (es decir, que su conclusión se desprende necesariamente de las premisas). En primer lugar, el tipo de argumento sólido que defiende también sería sólido (es decir, sus premisas serían verdaderas). Además, la verdad de sus premisas (o la solidez de los argumentos secundarios, terciarios, etc., utilizados para dichas premisas) se reconoce o es

cognoscible sin necesidad de reconocer o enunciar previamente la conclusión en la(s) formulación(es). El tipo de argumento sólido que Van Til pretendía representar un auténtico avance cognitivo (para usar la expresión de Mavrodes), ya que lo que el incrédulo reconocerá resulta, sin que él se dé cuenta, tras su análisis, requerir o implicar la verdad de la cosmovisión cristiana. ¿Significa esto que la argumentación será convincente en el sentido de obligar al incrédulo a confesar abiertamente su solidez (o la verdad de su conclusión)? En absoluto, como continúa Van Til.

102. CVT: El uso de tal terminología marcial no es incompatible con el principio cristiano del amor. Quien más ama a los hombres les dirá la verdad sobre sí mismos, por su propio bien.

103. En sus escritos, Van Til toma típicamente al erudito católico romano Tomás de Aquino (1225-1274) como el representante clave de la "teología natural" y al obispo anglicano Joseph Butler (1692-1752) como el ejemplo de la apologética "evidencialista".

104. Van Til habló de esta manera para destacar la absoluta objetividad de la verdad y la contundencia del argumento a favor del teísmo cristiano (cf. Platón sostuvo que un triángulo jamás podría dibujarse de forma adecuada o perfecta en este mundo en ninguna ocasión particular, y sin embargo existe una triangularidad perfecta que todos conocemos). Van Til no afirmó que exista algún tipo de argumento que supere la capacidad humana para ser enunciado, sino que simplemente reconoció que los intentos particulares de enunciarlo podrían resultar inadecuados de una u otra manera. Cualquiera que haya enseñado lógica o habilidades intelectuales se da cuenta de que los estudiantes a veces presentan argumentos que, aunque intentan llegar a un buen punto o les cuesta expresarlo, tienen una forma que requiere refinamiento y mayor precisión. De hecho, dados diferentes públicos con diversos trasfondos y formas de pensar, casi cualquier formulación de un argumento puede mejorarse adaptándola al oyente. Esto es lo que Van Til quiso decir al afirmar que el argumento apologético «puede estar mal formulado y nunca adecuadamente formulado». Aun así, "en sí" la verdad y la coherencia del argumento son objetivas, no subjetivas o meramente probables.

John Frame expresa su desacuerdo con la afirmación de Van Til de que existe una prueba absolutamente cierta del teísmo cristiano ***(Apologética para la Gloria de Dios*** , 77-82, 86; cf. p. 90). Por supuesto, Frame es consciente de que la Escritura habla de una certeza sobre la existencia de Dios y el evangelio que va más allá de la certeza personal, considerando su verdad como absolutamente cierta. Sin embargo, sostiene que nuestros argumentos a favor de la verdad sobre Dios o el evangelio solo son probables (no absolutamente ciertos) porque existe margen de error en su formulación. Así pues, aunque no le satisface la distinción de Van Til entre un argumento apologético (digamos, como ideal) y su enunciado o formulación particular, Frame debe reintroducir una distinción comparable propia: ahora entre la «evidencia», los «datos» o el «testimonio» de Dios o del evangelio (que es cierto) y la formulación del argumento que intenta «transmitir» esta evidencia (que, según el grado de oscurecimiento o distorsión, es más o menos adecuada). ¿Es esta realmente una forma mejorada de plantear las cosas? No lo parece.

En primer lugar, Frame insiste en que «la justificación para creer» no es meramente probable (p. 86), aunque el «grado de creencia justificado» sí lo sea (p. 81, n. 28). Pero en realidad no se puede tener ambas cosas a la vez. En segundo lugar, existe una ambigüedad perjudicial latente en el uso que Frame hace del término «evidencia», que se refiere a (1) los hechos, datos o la situación objetiva que se experimenta, y/o (2) la experiencia de esos hechos, que se expresa (o es expresable) al tomar la experiencia como apoyo a una conclusión. El segundo sentido prácticamente disuelve la distinción que Frame hace entre «evidencia» y «argumento», mientras que el primero somete su distinción a las mismas objeciones que tiene con la forma de plantear las cosas de Van Til. Si la «evidencia» no se interpreta como algo expresado en el contexto de apoyar una conclusión, entonces lo que Frame llama «justificación para creer» apelando a dicha evidencia es un constructo tan ideal como el «argumento tácito» de Van Til. Y si Frame rechaza la noción de Van Til de un cierto "argumento" porque hay "margen de error" en su declaración, entonces por el mismo estándar debe renunciar a la certeza de lo que él llama "evidencia" de Dios y el evangelio, ya que hay (igualmente) "margen de error" en la declaración o en la indicación de esa evidencia (por ejemplo, la interpretación errónea de lo que se revela naturalmente, o la aducción de testimonio bíblico donde hay error con respecto al texto original, su traducción o su interpretación). Por lo tanto, Frame no nos ha dado una

buena razón para estar en desacuerdo con la afirmación de Van Til de que hay una prueba "absolutamente cierta" del teísmo cristiano. Tampoco ha "rehabilitado" la noción de que la "probabilidad" se aplica a todos los argumentos apologéticos.

105. Extractos de ***Desafío intelectual del Evangelio,*** 3-7, 40. Las citas bíblicas en las notas a pie de página a continuación son dadas por Van Til.

106. Hechos 18:9-10.

107. 1 Cor. 1:20-21.

108. Romanos 5:12.

109. Ha sido un error recurrente de los apologistas acercarse a los incrédulos como si su interpretación de ciertas áreas de la realidad (p. ej., la «naturaleza») fuera perfectamente comprensible en términos de su filosofía profesada (con respecto a la realidad, el conocimiento y la ética) y aceptable hasta cierto punto, simplemente necesitando ser complementada con algunas proposiciones sobre lo «sobrenatural». Según Van Til, el enfoque del apologista no debería limitarse a esta dimensión «añadida», sino que debería abarcar todo el espectro del conocimiento humano.

110. En términos de la analogía, el nuevo plan arquitectónico representa la cosmovisión recién adoptada por el cristianismo (con su propia teoría revelada de la realidad, teoría del conocimiento y teoría de la ética). En este contexto, los «descubrimientos» o logros del no creyente pueden considerarse significativos —tener sentido— y aplicarse con provecho.

111. 1 Cor. 2:14.

112. Romanos 8:7.

113. La conversión cristiana exige una perspectiva u orientación intelectual completamente nueva respecto a todo lo existente, no simplemente un cambio de opinión sobre algunos puntos particulares acerca de Dios. Las presuposiciones que antes se daban por sentadas y se profesaban como filosofía propia, basadas en un pensamiento mundano y humano en rebelión

contra Dios, deben descartarse por completo en favor de la «filosofía según Cristo» (Col. 2:8; cf. 2 Cor. 10:5).

114. Si no hay evidencia inteligible aparte de la cosmovisión cristiana, entonces no hay evidencia que contradiga la verdad del cristianismo. Y si no hay evidencia que contradiga la verdad de la fe cristiana, no es simplemente «probablemente» verdadera o «probablemente» demostrable, sino que se conoce con absoluta certeza. No hay razón (ninguna evidencia) que la contradiga.

115. Romanos 1:19.

116. Romanos 2:14-15.

117. Hechos 17:31.

118. Este es el punto clave de Van Til, y merece reflexión. El mensaje cristiano no es simplemente lo que se necesita para la salvación del alma humana (es decir, del suicidio moral), sino también lo que se necesita para la salvación de los dilemas que desvirtúan su razonamiento (es decir, del suicidio intelectual). Muchos asumen erróneamente que la filosofía puede funcionar sin ninguna referencia a asuntos religiosos, pero en realidad la filosofía necesita a Cristo como su Salvador. Rechazar a Cristo y el evangelio es un suicidio espiritual y eterno, pero también un suicidio intelectual. Así, Agustín pudo decir: «Creo para entender».

119. 1 Corintios 9:1.

120. 2 Corintios 3:3.

121. Colosenses 3:10.

122. CVT: Charles Hodge, *Teología sistemática,* Nueva York, 1872, Vol. II, pág. 99.

123. CVT: *Ídem,* pág. 100.

124. Efesios 2:1.

125. 1 Corintios 15:58.

126. La objeción central de Van Til al enfoque apologético adoptado en la teología natural (romanismo) y el evidencialismo (arminianismo) es que compromete la pretensión de autonomía intelectual del hombre natural. Aprecia y espera cualquier mención favorable, reconocimiento o acuerdo superficial por parte de la mentalidad autónoma. Y para ganársela, ofrece hacer causa común con sus presuposiciones en un vano intento de demostrar que esas perspectivas autónomas en realidad sustentan conclusiones no autónomas. De este modo, se obtiene el favor del hombre natural a costa de reforzar la pretensión del incrédulo de autoridad suprema y de no cuestionar intelectualmente la supuesta autosuficiencia de su razonamiento.

127. Sobre la "predicación", véase cap. 1, n. 67.

CAPÍTULO 3. UN RESUMEN Y UNA ILUSTRACIÓN SENCILLOS

Una introducción general al enfoque presuposicional de la apologética sería beneficiosa antes de considerar aspectos filosóficos y psicológicos más profundos de la argumentación apologética. Una de las características más atractivas del presuposicionalismo es su accesibilidad y adecuación a creyentes de todos los niveles académicos. Puede explicarse con éxito a escolares, ser utilizado por estudiantes universitarios de cualquier área y satisfacer a estudiantes de posgrado y profesores de filosofía. Este resumen asumirá muy poco.

Ya hemos abordado los rasgos característicos de la apologética presuposicional de forma muy general. En el capítulo 1, nuestra exposición inicial sobre la distintiva contribución de Cornelius Van Til enfatizó tres aspectos. Primero, el argumento apologético es de naturaleza religiosa e implica el compromiso fundamental de la persona con su vida; por lo tanto, el apologista debe defender la autoridad suprema de Cristo y hacerlo de una manera que muestre dicho compromiso (1.1). Segundo, el método de razonamiento de una persona no solo determina, sino que a su vez está determinado por, lo que cree fundamentalmente sobre la realidad (Dios, el hombre y el mundo); la teoría del conocimiento del apologista debe elaborarse conscientemente como parte de su sistema total de creencias cristianas (1.2). Tercero, el apologista debe presionar a los propios no creyentes para que tomen conciencia de las implicaciones de sus propias filosofías subyacentes (ya sean asumidas implícitamente o profesadas explícitamente). Al demostrar que estas perspectivas hacen que el razonamiento carezca de sentido o sea ininteligible, el apologista indica que el incrédulo no tiene base intelectual sobre la cual pararse al atacar la fe y, más

aún, prueba que la cosmovisión cristiana es verdadera a partir de la imposibilidad racional de lo contrario (1.3).

Van Til se refiere a los mismos tres conceptos generales cuando resume la primera parte ("La estructura de mi pensamiento") del libro principal destinado a exponer su enfoque, *La defensa de la fe:* "Con esto volvemos a la cuestión de la Escritura como identificándose a sí misma como la Palabra de Dios y del sistema de verdad establecido en la Escritura como aquello en términos de lo cual la experiencia humana en todos sus aspectos tiene significado." [1] Los tres componentes que se destacan son la autocertificación de la Biblia, el cristianismo como un sistema completo de verdad, y la defensa de dicho sistema presentándolo como la condición previa para la inteligibilidad de la experiencia humana. Permítanme explicarlo.

(1) ¿Qué debemos hacer con este libro llamado "la Biblia"? Van Til enseñó que la Escritura debe "identificarse a sí misma". Existen opiniones y criterios de evaluación externos a la Biblia que podrían utilizarse para indicar cómo categorizar este libro, qué cualidades (virtudes o defectos, literarias, históricas o filosóficas) podría o tiene, y cómo interpretar su función y lugar en la experiencia humana. Pero el criterio que el cristiano aplica es el testimonio de la Biblia sobre sí misma; su carácter y propósito se creen por su propia atestación (o testimonio), al ser "auto-atestiguada". Por lo tanto, la Escritura tiene la autoridad final en el razonamiento del creyente. (2) Lo que la Escritura nos da, además, no son simplemente fragmentos aleatorios de perspectiva religiosa: las "conclusiones" teológicas y éticas que debemos afirmar. Establece "el sistema de la verdad", una cosmovisión completa que revela simultáneamente cómo sabemos lo que sabemos (epistemología), cuál es la naturaleza de la realidad (metafísica) y cómo debemos vivir nuestras vidas (ética). Las partes en una discusión apologética deben comprender que sus respectivos métodos de razonamiento y evaluación son consonantes con

sus mensajes contradictorios en su conjunto; es decir, funcionan como lo hacen debido al "sistema" del que forman parte. (3) ¿Cómo puede entonces el sistema de pensamiento cristiano (con su estándar final y autocertificativo) desafiar efectiva e intelectualmente el sistema de pensamiento del no cristiano (con su propio estándar final y autocertificativo)? Van Til propuso que la cosmovisión cristiana "por sí sola" proporciona una perspectiva en la que "la experiencia humana en todos sus aspectos tiene sentido". Las perspectivas alternativas se reducen al absurdo porque hacen que la razón, la ciencia, la ética, etc., sean sin sentido o incoherentes.

Utilizaremos este mismo esquema de tres puntos en el siguiente resumen de la apologética presuposicional de Van Til.

3.1 La apologética como conflicto entre autoridades finales

La mayoría de nosotros estamos acostumbrados a pensar en la filosofía o el debate académico como una separación intelectual de la vida cotidiana. (Las disputas sobre la naturaleza de la "sustancia" o sobre la distinción entre analítico y sintético no parecen, después de todo, demasiado relevantes para hacer la compra, vestir a los niños o arreglar la fontanería). Las preguntas sobre nuestra forma de razonar y pensar pueden ser importantes, pero son asuntos éticamente indiferentes o "neutrales" para la investigación y el debate académico. La calidad moral de nuestras vidas no es un problema aquí, ya que se considera que la ética concierne a nuestra conducta (asuntos cotidianos), junto con los motivos de nuestro comportamiento concreto y nuestras actitudes internas (especialmente hacia los demás). Esta perspectiva general está tan extendida que apenas alcanza el nivel de consideración y elección conscientes; simplemente la damos por sentada. El razonamiento es una cosa, y la ética es otra. Por eso las ideas de Van Til tienen un efecto tan revolucionario en la mayoría de las personas. Él insiste (al igual que las Escrituras) en que la manera en que usamos nuestra mente —la forma en que

razonamos, cómo evaluamos las afirmaciones sobre la verdad, los estándares que adoptamos para el conocimiento, etc.— es en sí misma una cuestión ética. Esta parte del comportamiento humano llamada «razonamiento» está tan sujeta a obligaciones y evaluaciones morales como cualquier otra cosa que hacemos en el mundo. El «mayor» mandamiento nos enseña también a amar al Señor nuestro Dios con toda nuestra *mente* (Mateo 22:37), a llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo (2 Corintios 10:5).

Así, el diálogo apologético entre el creyente y el no creyente exhibe no solo dos puntos de vista contrapuestos (sobre la existencia de Dios, la resurrección de Jesús, etc.), sino también dos posturas morales diferentes. El creyente y el no creyente reconocen dos criterios finales distintos para la vida, incluyendo el aspecto de la vida conocido como pensar, razonar y argumentar. Están divididos por sus compromisos fundamentales, ya sea con Cristo o con alguna otra autoridad (generalmente ellos mismos). Van Til señaló que el pecado se expresa en la conducta y los estándares intelectuales del incrédulo: "Cuando el hombre se ha convertido en pecador, sus facultades intuitivas son tan pecaminosas como sus facultades de razonamiento... Todo hombre, por su *naturaleza pecaminosa,* busca violentamente suprimir la voz de Dios." [2] "Así, tanto el científico en el laboratorio como el filósofo en su estudio manejan sus materiales como quienes cumplen o rompen el pacto. Todos los actos, cuestionamientos, afirmaciones y, de hecho, todas las negaciones del hombre en cualquier aspecto de sus intereses están condicionados por el pacto." [3]

Los cristianos no deben caer en un falso intelectualismo. «El intelectualismo en la Iglesia a menudo ha llegado a un acuerdo fácil con el dictamen socrático de que el conocimiento es virtud. Los hombres suelen hablar como si lo único que necesita el pecador es información verdadera. Esto... no es así. El hombre necesita una interpretación verdadera, pero también necesita ser hecho una nueva criatura. ... El pecado no es solo desinformación; también es un poder

de perversión en el alma». [4] La oposición del no cristiano a la verdad sobre Dios o el evangelio no surge de legítimos problemas intelectuales con la fe, sino de un corazón rebelde y racionalizador. «El problema del pecador, desde su punto de vista, es poner en duda esta evidencia, hacer que parezca que no es clara... Es el esfuerzo de cada persona culpar de su incapacidad para servir a Dios a la naturaleza elusiva de la evidencia de su existencia». [5]

Los dos oponentes en un encuentro apologético se rigen intelectualmente por dos estándares éticos diferentes, pero también argumentan según criterios finales contrapuestos para el conocimiento mismo. Discrepan sobre la autoridad última que debe utilizarse para justificar lo que una persona considera verdadero. Supongamos que una estatua en Piccadilly Circus, Londres, se describiera en un libro de viajes como una representación de Eros con su arco tensado, pero que, como usted ha estado allí para ver la estatua, afirma que el libro de viajes es erróneo. Si su amigo responde que quienes escriben libros de viajes tienen más probabilidades de tener los hechos claros que usted, su amigo le ha atribuido más autoridad al libro de viajes que a usted en este asunto. Lo que afirmaría "saber" sobre la estatua de Eros está determinado por la autoridad que ha elegido seguir. Ahora bien, en la disputa mucho más importante entre el cristiano y el no creyente, ellos también tienen autoridades finales contrapuestas para el conocimiento. Como lo expresó Van Til, discrepan sobre el "punto de referencia" que debe utilizarse para evaluar las afirmaciones de verdad e interpretar la experiencia. (En nuestra ilustración, una persona obtuvo su perspectiva del "punto de referencia" dado en la guía turística, mientras que el punto de referencia final de la otra fue el recuerdo de una experiencia presencial). Creyentes e incrédulos tienen diferentes presuposiciones que les dan su orientación hacia el mundo, el razonamiento y la vida. "O uno piensa en términos de la autoridad de las Escrituras, sometiendo la razón y todas sus actividades a esta autoridad, o bien actúa y piensa con base en su propia autoridad final". [6] O, como Van Til

escribió en otra parte: los creyentes deberían "acordar que la experiencia humana y la lógica humana deben interpretarse en términos de Dios y Cristo, en lugar de que Dios y Cristo deben interpretarse en términos de la experiencia y la lógica humanas". [7]

Una persona no puede tener ambas cosas en cuanto a su estándar final o punto de referencia definitivo. Presupone y razona según la autoridad de Dios o según alguna otra autoridad. [8] Intentar ser neutral respecto a la autoridad suprema de Dios para determinar lo que sabemos es resultado de una mala actitud hacia dicha autoridad. Es una forma de decir que uno realmente no necesita la obra de Cristo para salvarse en su razonamiento. «Es el Cristo que se auto-autentifica quien... nos muestra que en todos nuestros esfuerzos como auto-intérpretes definitivos, en realidad nos oponemos a la salvación que él ofrece. Toda investigación supuestamente impersonal y neutral, incluso en el campo de la ciencia, es producto de una actitud de hostilidad espiritual hacia el Cristo, solo a través del cual existe la verdad en cualquier dimensión». [9]

Este es un punto crítico para la apologética. El enfoque de Van Til reconoce y señala que la conversión religiosa implica un cambio en el punto de referencia o estándar fundamental de una persona para conocer e interpretar cualquier cosa. Por lo tanto, la apologética se basa en un conflicto intelectual sobre las autoridades fundamentales para conocer y vivir. Cuando el pecador, por la gracia de Dios en Cristo, recibe esta nueva luz y este nuevo poder de visión, ve todas las cosas en su justa relación. Antes, se mantenía firme, mientras que ahora se mantiene firme. Antes, se refería a sí mismo como punto de referencia final. Ahora, lo refiere todo a Dios, su Creador, y a Cristo, su Redentor, como punto de referencia final. Su conversión fue una revolución copernicana. No se logró por pasos ni etapas. Fue un cambio radical. Antes de su conversión, apartó la mirada del Dios y del Cristo de las Escrituras. *Después de* su conversión, no puede ver un solo hecho en el mundo que no desee

abordar para la gloria de Dios. Las palabras de Pablo: «Ya sea que coman, que beban, o que hagan *cualquier* otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios», son ahora su lema. Profundamente consciente de su continua pecaminosidad, ahora, en lo más profundo de su ser, es un amante de Dios en lugar de un odiador.» [10]

Ahora es bastante fácil responder a la antigua pregunta sobre la relación entre la fe y la razón. Van Til afirmó la importancia del razonamiento y del uso del intelecto como herramienta, pero también comprendió que esta herramienta se utilizaría según la dirección, el estándar o el "punto de referencia" de alguna autoridad suprema (tanto ética como de conocimiento). El incrédulo usa su razón (razonamiento) al servicio de su propia autoridad personal, sus deseos y su rebelión contra Dios. El creyente ha sido llevado a un cambio de autoridades finales: "Cuando Dios ha razonado con nosotros y ha transformado nuestra mente hasta que cada pensamiento queda cautivo a la obediencia a Cristo, debemos usar nuestra mente, nuestro intelecto, nuestra razón, nuestra conciencia, para recibir y reinterpretar la revelación que Dios ha dado de sí mismo en las Escrituras. Ese es el lugar apropiado de la razón en la teología. No hay conflicto entre esta razón y la fe, ya que la fe es la fuerza impulsora que impulsa a la razón a interpretar correctamente". [11]

Por supuesto, el incrédulo considera esto completamente inaceptable. Pero ¿con qué criterio se juzga inaceptable? Tanto el incrédulo como el creyente siguen un estándar supremo, aunque puedan ser reacios a admitirlo. Para el incrédulo, la herramienta de la razón (el razonamiento) se transformaría en el juez final para saber cualquier cosa (como si pudiera existir algo abstracto [12] que pudiera venerarse como “Razón”), reemplazando así la autoridad o estándar final de la revelación de Dios. [13] Van Til era muy consciente de que «no podemos hablar de la razón humana en general, ni de la conciencia humana en general… La «razón», en el caso del no cristiano, la emplean

quienes se consideran autosuficientes, mientras que la «razón», en el caso del cristiano, la emplean quienes, mediante la regeneración, han aprendido a considerarse criaturas de Dios y a considerar su tarea en la vida como mantener el pacto con Dios». [14] Este es el punto central de la discusión entre él y el creyente. El cristiano no tiene dos autoridades supremas para interpretar la vida y dirigir su pensamiento: una que comparte con el incrédulo y otra que es exclusiva de su postura religiosa. «El cristiano sabe que interpretaría erróneamente la naturaleza, debido al pecado que lleva dentro, a menos que sea iluminado por las Escrituras y guiado por el Espíritu Santo. En rigor, no debería referirse a dos fuentes con respecto a su interpretación general de la vida. Si dice: «La Escritura y la razón me convencen de que esto o aquello es verdad», debería querer decir con esto que su razón, al analizar todo a la luz de las Escrituras, lo ha convencido. Si, por lo tanto, apela al incrédulo alegando que la naturaleza misma revela a Dios, debería hacerlo de tal manera que parezca, al final, que está interpretando la naturaleza a la luz de las Escrituras». [15]

La apologética implica un conflicto sobre las autoridades supremas, es decir, un conflicto sobre nuestras presuposiciones o el estándar final. ¿Cuál debería ser la fuente de las presuposiciones de una persona? Para el incrédulo, será alguna autoridad para razonar distinta a la palabra de Dios, mientras que para el creyente es la revelación de Dios. «Para la ciencia y la filosofía, así como para la teología, francamente tomamos nuestras presuposiciones básicas de las Escrituras... No hay verdades centrales en las que todos [creyentes e incrédulos] estén de acuerdo. [16] El desacuerdo es fundamental y llega al meollo del asunto». [17]

DIFERENTES TRIBUNALES DE APELACIÓN FINALES [18]

Cuando el hombre cayó, intentó, por lo tanto, prescindir de Dios en todos los aspectos. El hombre buscó sus ideales de verdad, bondad y belleza en algún

lugar más allá de Dios, ya sea directamente dentro de sí mismo o en el universo que lo rodeaba. Dios había interpretado el universo para él, o podríamos decir que el hombre había interpretado el universo bajo la dirección de Dios, pero ahora buscaba interpretar el universo sin referencia a Dios; nos referimos, por supuesto, sin referencia al tipo de Dios definido anteriormente...

¿Cuál fue entonces el resultado, en lo que respecta al conocimiento, de la rebelión del hombre contra Dios? El resultado fue que el hombre intentó interpretar todo aquello con lo que entraba en contacto sin referencia a Dios. El supuesto de toda su interpretación futura fue la autosuficiencia de las relaciones intracósmicas. [19] ...

Nos hemos visto obligados a tomar de la Biblia nuestras nociones sobre la naturaleza de la realidad. Se admitirá fácilmente que la noción de realidad que hemos presentado solo puede aceptarse con autoridad. Esta noción del ser, como la que hemos presentado, no se encuentra en ningún otro lugar excepto en la Biblia. La Biblia se toma tan en serio que ni siquiera hemos dejado ningún ámbito de la realidad conocida con el que la revelación que nos llega en ella pueda compararse, o con el que pueda considerarse un estándar. Hemos tomado la Biblia misma como el estándar definitivo de la verdad.

Huelga decir que este procedimiento parecerá suicida a la mayoría de los estudiosos de filosofía. ¿Acaso no es con la ayuda de la propia razón humana que debemos reflexionar sobre la naturaleza de la realidad y el conocimiento? Aceptar una interpretación de la vida basada en la autoridad solo es admisible si hemos examinado los fundamentos de la autoridad que aceptamos. Pero si debemos determinar los fundamentos de la autoridad, ya no aceptamos la autoridad sobre la autoridad. [20] La autoridad solo podría ser autoridad para nosotros si ya supiéramos que tenía derecho a reclamarla. Esto solo podría suceder si conociéramos de antemano la naturaleza de dicha autoridad. Así,

tendríamos una teoría que ya se daba por sentada al comienzo de nuestra investigación. De esta manera, no podríamos dar una audiencia justa a las opiniones opuestas.

Una forma moderna de plantear esta objeción a nuestra postura se encuentra en las palabras del Dr. Edgar A. Singer *en Notas sobre la Experiencia y la Reflexión.* [21] El Dr. Singer nos dice que la tarea de la filosofía es preguntar: *¿Cómo sabemos?* En otras palabras, según Singer, la pregunta epistemológica puede y debe plantearse sin decir nada respecto a la pregunta ontológica.

¿Es sostenible esta postura del Dr. Singer? Supongamos, por el bien del argumento, que un ser como el que hemos descrito como Dios existe realmente. ¿No tendría tal Dios derecho a hablarnos con autoridad? Al afirmar que la cuestión del conocimiento es independiente de la cuestión del ser, ¿no estamos excluyendo una posible respuesta a la cuestión del conocimiento mismo? Si el Ser de Dios es lo que, según el testimonio de las Escrituras, hemos comprobado, se deduce que nuestro conocimiento solo será verdadero en la medida en que corresponda a su conocimiento. Decir que no necesitamos preguntarnos sobre la naturaleza de la realidad cuando preguntamos sobre la naturaleza del conocimiento no es ser neutral, sino, en efecto, excluir la respuesta cristiana a la cuestión del conocimiento.

Que Singer haya excluido, en efecto, desde el principio la respuesta cristiana a la cuestión del conocimiento se desprende del hecho de que, en su búsqueda de una respuesta a esta pregunta, afirma que debemos acudir al *mayor número posible* de personas consideradas poseedoras de *conocimiento* (p. 5). Ni siquiera se considera la noción de acudir a Aquel cuya opinión pueda ser más valiosa que la de los demás, incluso hasta el punto de tener autoridad sobre la de los demás. En el paraíso, Eva acudió al *mayor número posible* de personas consideradas poseedoras de conocimiento. Tanto Dios como Satanás tenían fama de poseer conocimiento. Aparentemente, Dios no tenía en buena

opinión del conocimiento de Satanás, y Satanás no tenía en buena opinión del conocimiento de Dios, pero cada uno tenía en buena opinión su propio conocimiento. Así que Eva tuvo que sopesar estas reputaciones. Para ella, la pregunta era: ¿cómo sabemos?

El problema que Eva enfrentó fue difícil. Dios le dijo que moriría si comía del árbol prohibido. Numéricamente, solo había uno a favor de uno y solo uno a favor del punto de vista opuesto. Por lo tanto, no podía resolver el asunto de la reputación con números. Ella misma tuvo que decidir este asunto mediante una moción y una votación. Dios afirmó ser el Creador. Afirmó que su ser era supremo, mientras que el de Satanás fue creado y, por lo tanto, dependía del de Dios. Satanás le dijo, en efecto, que no debía prestar atención a este problema del ser. Le dijo que debía decidir la pregunta " *¿Cómo sabemos?"* sin preguntarse " *¿Qué sabemos?".* Le dijo que debía ser neutral con respecto a su interpretación y a la de Dios sobre lo que sucedería si comía del árbol prohibido. Eva ignoró la cuestión del ser al responder a la pregunta del conocimiento. Dijo que recabaría las opiniones de todos los que pudiera encontrar con reputación de tener conocimiento y luego escucharía con imparcialidad las diversas opiniones presentadas. [22]

Debemos observar en particular que, al hacer lo que hizo, Eva no eludió realmente la pregunta " *¿Qué sabemos?".* Dio implícitamente una respuesta muy clara a esa pregunta. Negó el Ser de Dios. Negó el Ser de Dios como ser último. Con ello, afirmó, en efecto, que todo ser existe esencialmente en un solo nivel.

Al mismo tiempo, dio una respuesta definitiva a la pregunta " *¿Cómo sabemos?".* Afirmó que sabemos independientemente de Dios. Afirmó que la autoridad de Dios debía ser puesta a prueba por ella misma. Así, asumió la autoridad suprema. Sin duda, iba a poner a prueba la autoridad de Dios

mediante *la experiencia* y *la reflexión* sobre ella. Sin embargo, sería *ella* misma quien debería ser la autoridad final.

Parecería entonces que la teoría del ser que hemos presentado encaja con la noción de la Biblia como revelación autorizada de Dios. Un ser como el que describe la Biblia no podría hablar de otra manera que con absoluta autoridad. [23] *En última instancia, tendremos que elegir entre dos teorías del conocimiento. Según una teoría, Dios es la última instancia; según la otra, el hombre es la última instancia.* [24] *...*

El pecado se revelará en el campo del conocimiento al convertirse el hombre en la última instancia de apelación en materia de interpretación. Se negará a reconocer la autoridad de Dios. Ya hemos ilustrado la actitud de la persona pecadora con la historia de Adán y Eva. El hombre ha declarado su autonomía frente a Dios.

Esto significa que, en el panorama general que el hombre debe buscar para sí mismo, debe acudir a las Escrituras como la última instancia. Sigue aprendiendo de la naturaleza, pero lo que la naturaleza le enseña debe relacionarse con lo que enseñan las Escrituras para que pueda comprenderse adecuadamente.

[25] cosas de Montague, la mente humana debe, a todos los efectos prácticos, tomar el lugar de Dios en el esquema cristiano de cosas. Hablar de lo que puede o no existir según la lógica no es más que blandir una espada en el cielo a menos que primero se determine en qué punto la lógica se encuentra con la realidad. Según [26] la historia cristiana, la lógica y la realidad se encuentran primero en la mente y el ser de Dios. El ser de Dios es exhaustivamente racional. Luego, Dios crea y gobierna el universo según su plan. Incluso el mal de este mundo sucede según este plan. El único sustituto para este esquema cristiano de cosas es afirmar o asumir que la lógica y la realidad se encuentran

originalmente en la mente humana. El punto de referencia final en toda predicación debe residir en última instancia en alguna mente, divina o humana. Es el Dios autónomo del cristianismo o el hombre supuestamente autónomo el que debe ser y se presupone como el punto de referencia final en cada oración que cualquier hombre pronuncia.

La idea misma de la revelación sobrenatural inscrita no solo es ajena, sino que la destruiría, a la idea de autonomía sobre la que el hombre moderno construye su pensamiento. Si el hombre moderno tiene razón en su suposición respecto a su propia autonomía, entonces no puede ni siquiera por un momento considerar lógicamente la evidencia del hecho de que lo sobrenatural, en cualquier forma, se le aparezca al hombre. La idea misma de Dios como autocontenido [27] carece de sentido según sus principios. La idea de tal Dios, dice el seguidor moderno de Kant, es aceptable como noción limitante [28.] Tomada como una noción limitante, es bastante inocente e incluso útil . Porque entonces representa simplemente el ideal de la racionalidad exhaustiva. Y la ciencia requiere tal ideal. Pero la idea de tal Dios, tal como la toman los cristianos ortodoxos, es decir, como un concepto constitutivo en lugar de limitante, carece de sentido; mataría la idea de los hechos puros como correlato de la racionalidad pura. Y la idea del hecho puro como concepto limitante es tan necesaria para la ciencia moderna como lo es la idea de la racionalidad pura. [29]

Es por tanto lógicamente imposible para el hombre natural, que se aferra a la idea de autonomía, siquiera considerar la "evidencia" de la Escritura como la revelación final y absolutamente autoritativa del Dios del cristianismo.

Su postura permite libros sagrados e incluso un libro superior. Pero lo único que no permite es un libro con autoridad absoluta. [30] Tal libro presupone la existencia y cognoscibilidad del Dios autónomo del cristianismo. Pero tal Dios, y su revelación en el universo y al hombre, son nociones que, como ya se ha

observado, el hombre natural debe rechazar. Por lo tanto, naturalmente también rechazará aquello que es simplemente la implicación lógica de la idea de tal Dios y de tal revelación.

Por lo tanto, la idea de la autonomía humana no tiene cabida en el sistema verdaderamente cristiano, como tampoco la tiene la idea del azar. El ser humano es analógico, más que original, en todos los aspectos de su actividad. Y, como tal, su actividad es verdaderamente significativa...

Al tratar con la conciencia no regenerada, debemos considerarla tal como es según su supuesto monista adoptado. [31] Por lo tanto, no podemos concederle *derecho alguno a juzgar* en materia de teología ni, en realidad, en ninguna otra. Las Escrituras en ningún momento apelan a la razón no regenerada como a un juez cualificado. Cuando la Escritura dice: «Venid, razonemos juntos», a menudo se dirige al pueblo de Dios, y, si se dirige a otros, nunca los considera iguales a Dios ni realmente competentes para juzgar. El hombre no regenerado tiene conocimiento de Dios, es decir, de la revelación de Dios en él, el sentido de deidad que pretende suprimir. La Escritura sí apela a este sentido de deidad en el hombre, pero lo hace, y solo puede hacerlo, negando que el hombre, al actuar según su supuesto monista adoptado, tenga capacidad o derecho alguno para juzgar lo verdadero o lo falso, lo correcto o lo incorrecto.

EL HOMBRE NO ES UNA AUTORIDAD AUTÓNOMA [32]

El segundo atributo de la Escritura del que hablaron los Reformadores es la *autoridad.* Esta autoridad está implicada en la idea de necesidad. La Escritura es necesaria porque una revelación autoritativa es necesaria. Hemos visto que el pecador no reconoce por sí mismo que es anormal en su interpretación de la vida. Por lo tanto, también se niega a reconocer que Dios es lo último, mientras que él mismo debería ser solo el punto de partida inmediato en la

situación de conocimiento. [33] El pecador busca ser *autónomo.* Por lo tanto, buscará erigirse en juez sobre aquello que se le presenta como revelación. Ahora bien, si la revelación de Dios llegara a los hombres de tal manera que reconociera al pecador como autónomo y capaz de juzgar sobre la verdad de la revelación de sí mismo, es seguro que el pecador nunca escaparía de su posición de autonomía. Entonces no habría nadie que la cuestionara. Dios mismo estaría fortaleciendo al hombre en su vanidad. En consecuencia, encontramos que la revelación llega al pecador con una pretensión de autoridad absoluta sobre el hombre. Le pide al hombre que someta su pensamiento cautivo a ella en obediencia. Así, los conceptos de necesidad y autoridad se entrelazan. No habría necesidad de nada salvo de una revelación autoritativa, mientras que, por otro lado, sí habría una necesidad absoluta de una revelación autoritativa.

3.2 Un choque implícito de visiones del mundo enteras (y por lo tanto, de métodos también)

El desacuerdo entre creyente e incrédulo se extiende al corazón mismo de sus diferentes perspectivas sobre la vida, lo que incluye sus convicciones contrarias sobre la naturaleza de la realidad, y por tanto implica su división fundamental sobre el método apropiado para conocer cualquier cosa (aprender, interpretar, probar, etc.).

Van Til vio que la disputa en la apologética no se limitaba a afirmaciones o conclusiones religiosas aisladas, sino que, en principio, se refería a cosmovisiones completas. «De hecho, es imposible que alguien haga una afirmación sobre cualquier hecho de la experiencia sin hacerlo desde una perspectiva integral de la realidad. Y no podemos sino alegrarnos de que hoy parezca existir cierta apreciación de este hecho, pues, en la medida en que esto sea así, ya no necesitamos preocuparnos por la idea de 'neutralidad'. Y, en la medida en que esto sea así, podemos partir de la suposición de que toda

búsqueda científica de hechos ya parte de una perspectiva básica de la realidad... Todos los hombres presuponen, sea cual sea el nombre que le den, una visión sinóptica de la realidad en su conjunto. Seguimos llamándola metafísica». [34] Alternativamente: «Por conveniencia, nos referimos a esta perspectiva total de la realidad como una visión del mundo y de la vida». [35]

La lucha entre el cristianismo y el no cristianismo no es, en la actualidad, un asunto aislado. Es una lucha a vida o muerte entre dos visiones de la vida y del mundo opuestas. [36] El cristiano, quizás pensando que su discusión con el no cristiano se limita a la verdad de asuntos externos como la creación (versus la evolución), puede intentar demostrar científicamente que la alternativa es simplemente improbable, pero pronto se da cuenta (si es un poco reflexivo) de que ambos discrepan sobre la naturaleza genuina de la ciencia y la teoría científica. El cristiano, quizás pensando que su discusión con el no cristiano se limita a un hecho como la resurrección de Cristo, puede intentar demostrar históricamente que este evento ocurrió, pero pronto se da cuenta (si es un poco reflexivo) de que ambos discrepan sobre el carácter adecuado de la investigación, el razonamiento y la evaluación histórica. El cristiano, quizás pensando que su discusión con el no cristiano se limita a la coherencia filosófica y la viabilidad de la perspectiva bíblica, puede intentar defenderla u ofrecer razones que la respalden, pero pronto se da cuenta (si es un poco reflexivo) de que ambos discrepan sobre la naturaleza del significado, la utilidad, la posibilidad, la explicación, etc.

Dado que operan en el contexto de cosmovisiones contradictorias, el creyente y el no creyente descubrirán —si son consecuentes y su diálogo profundiza en las razones de sus diferencias— que su desacuerdo abarca tanto su teoría del conocimiento (método y criterios de conocimiento) como lo que afirman saber (o lo que no se puede saber) sobre Dios, el mundo, el hombre, la vida, la conducta o los valores. Así, Van Til enseñó: «Si el hombre no reconoce la

autoridad de Cristo en el campo de la ciencia, asume su propia autoridad suprema como respaldo de su esfuerzo. La discusión entre quien cumple el pacto y quien lo rompe nunca gira exclusivamente en torno a un hecho en particular ni a una serie de hechos. Siempre gira, al mismo tiempo, en torno a la naturaleza de los hechos. Y tras la discusión sobre la naturaleza de los hechos, está la discusión sobre la naturaleza del hombre. Por muy limitado que sea el debate entre el creyente y el no creyente en un momento dado, siempre hay dos visiones del mundo en última instancia en conflicto». [37]

Esto explica por qué el apologista no debe ver su disputa con el incrédulo como una cuestión de *fe* (la perspectiva cristiana) versus *razón* (la perspectiva no cristiana). Se trata más bien de una cosmovisión (una fe que controla el razonamiento) versus otra (una fe diferente que controla el razonamiento). Las cosmovisiones pueden no explicarse ni reconocerse explícitamente en la disputa, pero determinan el curso del argumento. «Todos los hombres piensan basándose en una postura aceptada por la fe. Si tu fe no es la que tiene a Dios en Cristo hablando infaliblemente en las Escrituras como su objeto, entonces tu fe reside en el hombre como autónomo. Todo razonamiento está controlado por cualquiera de estas presuposiciones». [38] En la apologética, debemos acostumbrarnos a pensar en términos de "paquetes". El incrédulo tiene una cierta visión de la realidad, del hombre, etc., y su teoría del conocimiento y su método de razonamiento no solo se utilizan para respaldar esa visión particular, sino que también están determinados por ella; es un paquete. Del mismo modo, el creyente tiene una cierta visión de la realidad, así como una teoría del conocimiento que la respalda y está determinada por ella; también es un paquete.

El “paquete” del creyente no debe reducirse a algunos elementos aislados o abstractos del mismo, como si lo que defendiéramos fuera el “teísmo en general” en lugar del carácter específico de la concepción cristiana completa

de Dios. [39] Desde la perspectiva del pecador, el teísmo es tan objetable como el cristianismo. El teísmo digno de ese nombre es el teísmo cristiano. Cristo dijo que nadie puede llegar al Padre sino por él. Nadie puede hacerse teísta a menos que se haga cristiano. Cualquier dios que no sea el Padre de nuestro Señor Jesucristo no es Dios, sino un ídolo · El "paquete" (cosmovisión) del creyente tampoco permite aislar ni abstraer su epistemología y metafísica. Van Til denunció una estrategia apologética que dice: "Primero la Biblia inspirada y segundo el Cristo divino", porque no se puede tener una inteligiblemente sin la otra. " Más bien, debemos tomar la Biblia simultáneamente con Cristo y con Dios como su autor". [41] Como decimos, es un paquete completo.

En consecuencia, en la apologética, la visión global del creyente se opone y desafía la visión global del incrédulo. En principio, si los defensores de las dos posturas opuestas fueran conscientes de sus suposiciones tácitas sobre la realidad y el conocimiento, y si fueran completamente coherentes con sus presuposiciones, discreparían en todo. En la medida en que los hombres son conscientes de sus alianzas más básicas, están totalmente a favor o en contra de Dios en todo aspecto de interés para el hombre. [42] Van Til explicó: « La idea de la interrelación de cada aspecto de la revelación de Dios [en la naturaleza y en la palabra] al hombre es lo que cobra suma importancia. Solo cuando se enfatiza esta interrelación, como cristianos, podemos desafiar eficazmente la sabiduría del mundo y demostrar que Dios la ha vuelto loca. Solo así la interpretación *total* de la vida y del mundo, tal como la da Cristo en las Escrituras, puede ser aquella en la que debe basarse todo aspecto de la experiencia humana para ser significativa. ... Si, pues, el cristiano ha de cumplir su vocación, debe contrastar su enfoque cristiano hacia los hombres y las cosas con el de la ciencia, la filosofía y la teología modernas. Si no lo hace en *los* tres campos, no podrá hacerlo eficazmente en *ninguno* de ellos. [43] El apologista cristiano debe volverse “epistemológicamente autoconsciente”

acerca de las implicaciones filosóficas más amplias y las influencias sobre su método de razonamiento, y debe, en pos de la misma tarea de la apologética, tratar de sacar a la luz los detalles de la cosmovisión que se expresa en el método de razonamiento del no cristiano, haciendo que el no creyente también sea epistemológicamente autoconsciente.

IMÁGENES TOTALES DE LA VIDA, LA REALIDAD Y EL MÉTODO [44]

Nuestra visión de la realidad o del ser implica una visión del conocimiento y de la ética, así como nuestra visión del conocimiento y de la ética implica y se basa en nuestra visión del ser. [45] . . .

Los filósofos han buscado una perspectiva unificada de la experiencia humana. Han buscado una visión tan completa de la naturaleza de la realidad como el hombre puede alcanzar. Pero el universo está compuesto de muchas cosas. El problema del hombre es encontrar la unidad en medio de la pluralidad de cosas...

Al intentar persuadir a los hombres a aceptar la verdad del sistema doctrinal revelado en las Escrituras, hablamos de nuestra visión cristiana de la vida. Y subdividimos esta visión cristiana de la vida en tres secciones principales: la teoría cristiana del ser, la teoría cristiana del conocimiento y la teoría cristiana de la ética o la conducta. Debemos distinguir claramente la visión cristiana de la vida de la visión no cristiana. [46] Fundamental para todas las diferencias entre las visiones cristianas y no cristianas de la vida es el hecho de que los cristianos adoran y sirven al Creador, mientras que los no cristianos adoran y sirven a la criatura. [47] A través de la caída de la humanidad en Adán, el primer hombre, el representante de todos los hombres, todos se convirtieron en adoradores de las criaturas. Pero mediante la redención obrada por Cristo y aplicada a su pueblo por el Espíritu Santo, los elegidos han aprendido, aunque solo sea en principio, a adorar y servir al Creador más que a la criatura. Ahora

creen en la teoría de la realidad ofrecida en las Escrituras. Ahora creen en Dios como autosuficiente, en la creación de todas las cosas en este universo por Dios, en la caída del hombre al principio de la historia y en la "regeneración de todas las cosas" por medio de Cristo.

Pero es tan importante tener una teoría cristiana del conocimiento como una teoría cristiana del ser. No es posible tener una sin tener simultáneamente la otra. El pensamiento moderno se centra en gran medida en la teoría del conocimiento. Como cristianos, por lo tanto, nos resultará necesario contrastar la teoría cristiana del conocimiento con la forma moderna de la teoría no cristiana del conocimiento. Aun así, tendremos que dejar claro que nuestra teoría del conocimiento es lo que es porque nuestra teoría del ser es lo que es. Como cristianos, no podemos empezar a especular sobre el conocimiento en sí mismo. No podemos preguntarnos *cómo* sabemos sin preguntarnos simultáneamente *qué* sabemos...

La visión cristiana del hombre y la visión cristiana del método son aspectos similares de la postura cristiana en su conjunto. Así también, la visión no cristiana del hombre y la visión no cristiana del método son aspectos similares de la postura no cristiana en su conjunto. Que esto es así se verá más adelante.

El apologista reformado no puede estar en absoluto de acuerdo con la metodología del hombre natural. [48] En desacuerdo con la interpretación que el hombre natural hace de sí mismo como punto de referencia último, el apologista reformado debe buscar su punto de contacto [49] con el hombre natural en aquello que está por debajo del umbral de su conciencia operativa, en el sentido de deidad que busca suprimir. Y para ello, el apologista reformado también debe buscar un punto de contacto con los sistemas construidos por el hombre natural. Pero este punto de contacto debe ser en la naturaleza de una colisión frontal. *Si no hay una colisión frontal con los sistemas del hombre natural, no habrá punto de contacto con el sentido de*

deidad en el hombre natural. [50] Así también, al discrepar con el hombre natural sobre la naturaleza del objeto de conocimiento, el apologista reformado debe discrepar con él sobre el método que debe emplearse para adquirir conocimiento. Según la doctrina de la fe reformada, todos los hechos de la naturaleza y de la historia son lo que son, hacen lo que hacen y experimentan lo que experimentan, de acuerdo con el único y completo consejo de Dios. Todo lo que el hombre puede saber ya lo sabe Dios. Y ya lo sabe Dios porque está controlado por Él.

La importancia de esto para la cuestión del método se señalará pronto. Por el momento, este simple hecho debe señalarse como la razón que impide la posibilidad de un acuerdo metodológico entre el teólogo reformado y el filósofo o científico no cristiano.

TEORÍAS EN CONFLICTO DE LA RAZÓN Y LA EVIDENCIA [51]

El tercer y último uso legítimo de la razón, según Hodge, es que debe juzgar las evidencias de cualquier revelación que le llegue. La fe, argumenta, es «una recepción inteligente de la verdad con fundamento adecuado» ([*Teología]* Vol. I, p. 53), y la Escritura nunca exige fe «excepto con fundamento en evidencia adecuada» *(ibid.).*

Al menos superficialmente, esta forma de afirmación parece asumir que todos los hombres, regenerados y no regenerados, concuerdan en la naturaleza de la razón y la evidencia. Pero esto es contrario a la realidad. El filósofo y científico promedio actual se aferra a una concepción no teísta de la razón y, por lo tanto, también a una concepción no teísta de la evidencia. Asumiendo la supremacía de la mente humana y de las leyes impersonales de la lógica, debe rechazar, y de hecho rechaza, aquello que es, objetivamente, la mejor evidencia de lo que enseña la revelación, por ejemplo, con respecto a la existencia del Dios trascendente y su creación del universo. Siguiendo a Kant,

simplemente afirma que la evidencia, para ser inteligible, no debe ir más allá de la experiencia, y que afirmar la existencia de un Dios que no está sujeto a las categorías de espacio y tiempo es afirmar algo sin sentido. Por lo tanto, si le decimos que la Revelación no espera que acepte nada que no sea creíble según sus reglas de evidencia, esto es, en efecto, pedirle que rechace el evangelio.

Por consiguiente, es necesario en nuestros días, si deseamos exponer la verdad que Hodge defiende, argumentar que solo en el teísmo podemos encontrar una verdadera teoría de la razón y de la evidencia, y, por lo tanto, una verdadera armonía entre la razón y la revelación. A esto hay que añadir que, en el fondo, incluso el hombre natural sabe que el teísmo es verdadero y que ha inventado una falsa teoría de la razón y de la evidencia que debería rechazar. [52] ...

Pero desde la premisa monista del no cristiano, sería contradictorio creer en la resurrección de Jesús como Hijo de Dios. La idea misma de Dios como trascendente contradice el monismo que subyace a las ideas del incrédulo. Por lo tanto, tampoco puede admitir como genuina ninguna evidencia que pretenda demostrar la actividad del Dios trascendente del cristianismo en la historia humana. [53]

3.3 *La refutación de las presuposiciones del incrédulo*

Un popular apologista evangélico me comentó una vez que apreciaba la forma en que la apologética presuposicional expone diligentemente las suposiciones tácitas del incrédulo, así como su recordatorio de que defender la fe es, en última instancia, un asunto de confrontación entre cosmovisiones enteras. [54] El problema, afirmó, es que nos encontramos entonces en una especie de "impasse presuposicional". Ninguna cosmovisión (con sus criterios finales)

puede refutar a la otra (con sus criterios finales). Con ello, también indicó su escasa perspicacia en la lectura de la obra de Van Til.

El punto de Van Til no es simplemente que todo el mundo tenga suposiciones. Esta observación (que casi cualquiera puede hacer) ofrece poca ayuda específica para un programa apologético exitoso. De hecho, dicha perspectiva podría sugerir, lamentablemente, que la naturaleza y la historia podrían interpretarse igual de bien desde una perspectiva no cristiana que desde una cristiana, una idea que Van Til aborrecía. Tras referirse a la ceguera del hombre natural, escribió: «No nos atrevemos a decir que la naturaleza y la historia se prestan tan bien a la interpretación no cristiana como a la cristiana... Todo parece amarillo para el ojo ictérico. Pero a pesar de todo esto, aún mantendríamos... que quien interpreta la naturaleza correctamente la interpreta como la interpreta el cristiano». Y Van Til añadió inmediatamente que el apologista debe «insistir en la validez objetiva de la afirmación cristiana en todo momento». [55] La labor de la apologética consiste en ir más allá del reconocimiento de la naturaleza presuposicional del desacuerdo entre el creyente y el no creyente y mostrar qué presuposiciones son correctas. Así, Van Til escribió: «Deberíamos encontrar un pequeño consuelo en la idea de que otros también, por ejemplo , los científicos no cristianos, tengan que hacer suposiciones... Todos hacemos suposiciones, pero nosotros solos no hacemos suposiciones falsas. El hecho de que todos hagamos suposiciones es en sí mismo una mera cuestión psicológica y formal. La pregunta es quién hace las suposiciones o presuposiciones correctas». [56]

Desde la perspectiva de Van Til, no basta con que el apologista combata las afirmaciones de que el cristianismo no es razonable, con neutralizar las críticas que surgen de la ciencia y la historia, y con exhibir y reivindicar las premisas últimas del cristiano. La mejor defensa de la fe exige tomar la ofensiva. Así, el apologista «puede ser muy competente en repeler el ataque en

cuanto a los detalles, pero siempre tendrá que temer nuevos ataques mientras no haya removido los cimientos de la posición del enemigo». [57] La apologética nos exige *eliminar el fundamento* del argumento del incrédulo. Cuando el no cristiano critica la cosmovisión cristiana, el defensor de la fe debería «pedir a sus críticos que le muestren el fundamento epistemológico sobre el que se asientan al plantear su objeción. ¿Acaso, basándose en ese fundamento, pueden siquiera tener algo así como una filosofía inteligible de los hechos?» [58] Cuando se explican las dos cosmovisiones presupuestas y se las compara entre sí, Van Til sostuvo: "Solo nosotros, como cristianos, tenemos una posición que es filosóficamente defendible". [59]

Podemos repasar brevemente por qué es así. Lo más característico de la filosofía del no creyente es su presunción de autonomía moral e intelectual respecto de Dios. El no cristiano no es filosóficamente autosuficiente y no puede comprender la experiencia sin Dios, pero aun así desea (y afirma) ser independiente de su Creador. Van Til señaló: «El hombre ha declarado su independencia de Dios. Por lo tanto, podemos llamarlo el *hombre aspirante a autónomo.* Este hombre *aspirante* a autónomo asume que es el punto de referencia último y propiamente dicho en la predicación; es decir, la realidad debe ser interpretada por el hombre en términos del hombre». [60] Van Til dijo del hombre natural, quien está muerto en delitos y pecados, que "quiere ser algo que no puede ser. Quiere ser 'como Dios', él mismo el juez del bien y del mal, él mismo el estándar de la verdad… El hombre no regenerado da por sentado que el significado del mundo espacio-temporal es inmanente [61] en sí mismo, y que el hombre es el intérprete último de este mundo" [62] —en lugar de recibir la revelación de Dios como el punto de referencia último para su pensamiento, razonamiento e interpretación del mundo o experiencia. Aunque quizás no lo declare explícitamente, el hombre aspirante a autónomo conduce su razonamiento y vida como si no fuera una criatura de Dios y estuviera obligado a la palabra de su Creador. Van Til dijo: "He explicado con

frecuencia que con el término 'hombre autónomo' me refiero a la idea de un hombre que *prácticamente* niega su condición de criatura... Con la llegada del pecado, el hombre ya no estaba dispuesto a obedecer la ley de su Creador. Se convirtió en un transgresor. Buscó ser una ley para sí mismo, es decir, buscó ser autónomo... Los hombres *prácticamente* asumen o presuponen que no son creados... ¿Es esta una afirmación demasiado amplia y generalizada para referirse a todos los pecadores? El diario resulta ininteligible desde cualquier otra perspectiva. Hay quienes adoran y sirven a la criatura y hay quienes adoran y sirven al Creador. Esta es la simple diferenciación que me preocupa. Intento llamar a los hombres a que reconozcan que son criaturas de Dios, desafiando su falsa suposición de su no creación, su autonomía o ultimidad." [63]

La cosmovisión cristiana mantiene el carácter indeleblemente revelador de cada hecho del universo creado y la providencia omnipotente de Dios al gobernar cada acontecimiento de la historia. La filosofía autónoma del no cristiano no es neutral en estos puntos cruciales, sino que, obviamente, se basa en supuestos completamente contrarios a ellos. "¿Por qué vivir en un mundo de ensueño, engañándonos y fingiendo ante el mundo? La visión no cristiana de la ciencia: (a) presupone la autonomía del hombre; (b) presupone el carácter no creado, es decir, el carácter aleatorio, de los hechos; [64] y (c) presupone que las leyes no residen en Dios [65] sino en algún lugar del universo." [66] Al defender la fe, el cristiano no puede aceptar la idoneidad ni la legitimidad de usar tales presuposiciones autónomas con respecto a ningún aspecto del conocimiento, como si pudieran dar sentido al mundo natural, pero debieran dejarse de lado al considerar los aspectos sobrenaturales de la revelación de Dios en las Escrituras. Como señaló Van Til: « Si afirmamos ser independientes en nuestro conocimiento y creemos poder prescindir de Dios en cualquier momento, también podemos afirmar que estamos dispuestos a prescindir de él en todo momento». [67]

¿Cómo puede el apologista refutar las presuposiciones del razonamiento autónomo? Van Til enseñó que ciertamente no podría ser adoptándolas como propias. "¿Cómo podemos llamar al hombre incrédulo al arrepentimiento mediante la creencia en lo que Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, sufrió en la cruz del Calvario y mediante su resurrección de entre los muertos, si nosotros mismos hemos debilitado tanto nuestro pensamiento al adoptar el mismo humanismo [68] del que buscamos salvarlos?" [69] Van Til advirtió que el defensor de la fe "con demasiada frecuencia emplea acríticamente las concepciones de 'razón' y 'hecho' tal como las entienden quienes no profesan el cristianismo. El resultado es que no hay enseñanza del cristianismo que desafíe la incredulidad". [70]

En lugar de aceptar la engañosa invitación del no creyente a abordar el diálogo apologético de una manera neutral —lo que de hecho es abordarlo de manera autónoma—, el cristiano debe argumentar que la perspectiva del no creyente hace que nociones filosóficamente cruciales y críticas como el hecho, la razón, la experiencia, la ciencia, la necesidad, el significado y la moralidad sean ininteligibles, debido a la incoherencia de la cosmovisión profesada por el no creyente. Si un no cristiano instara a nuestro pastor a quitarse las gafas color de rosa y mirar el cosmos con la simple mirada de la razón, o apelara a la conciencia para refutar la interpretación de la experiencia humana según las Escrituras, nuestro pastor sabe que hacerlo sería como quitarse el suelo bajo sus propios pies. La razón estaría entonces completamente desnuda o formal; sus afirmaciones serían tan insignificantes como el giro de la hélice de un motor de avión sin el avión. Si se pudiera decir que los hechos existen, serían completamente intercambiables entre sí... Solo en la teología reformada tenemos un método de apologética que cumple con los requisitos de la actualidad. Solo ella desafía al hombre natural en la fortaleza misma de su ser. Solo ella es capaz de mostrar cómo quien no acepta la interpretación de Dios de la vida carece de coherencia en su experiencia ·

Así pues, en la apologética presuposicional buscamos "eliminar el fundamento del enemigo" reduciendo su cosmovisión al absurdo, haciendo así ininteligibles las afirmaciones que constituyen su argumento contra el evangelio y demostrando la necesidad de la cosmovisión cristiana para comprender la argumentación, el razonamiento y la interpretación de cualquier elemento de la experiencia humana. Sin la premisa del teísmo cristiano, no habría base para creer que exista orden, conexión, previsibilidad o necesidad en la experiencia humana. Van Til lo expresó así: «El científico cristiano , por lo tanto, tiene la tarea de señalar a su amigo y colega, que no es cristiano, que, a menos que esté dispuesto a basarse en la historia cristiana con respecto al mundo redimido por Cristo, no le espera más que un fracaso. El esfuerzo científico es completamente ininteligible a menos que se base francamente en el orden establecido en el universo de los hechos creados por Cristo Redentor. ... Para quienes se comprometen con la postura que interpreta al hombre en términos de un procedimiento supuestamente inteligente, no basado en principios bíblicos, la respuesta a esto debe ser que el procedimiento de la ciencia y el procedimiento de la filosofía no pueden demostrarse como inteligibles a menos que se basen en la presuposición del Dios que habla al hombre en las Escrituras». [72]

Dadas las presuposiciones del razonamiento autónomo, no es difícil comprender por qué esto es así. En primer lugar, el "conocedor" no se diferencia de nada en su entorno; no se distingue por una "mente" con la autoconciencia y la libertad para buscar la verdad, evaluar opciones y asumir compromisos intelectuales, pues el hombre no tiene más que un cerebro físico, que, como cualquier otro objeto natural, está determinado por la química, la biología y la física. El "pensamiento" de este producto del azar no puede justificar la noción de universalidad, necesidad, conexiones causales ni prescripciones morales. En segundo lugar, los "hechos" que el hombre encuentra son igualmente aleatorios y desconectados de cualquier manera

que justifique la categorización, las leyes o la previsibilidad. Los "estándares" de la lógica o el razonamiento no pueden considerarse objetivos ni justificarse en cuanto a su universalidad, ni siquiera en cuanto a su aplicabilidad al mundo de los hechos materiales contingentes, que es tan diferente de ellos en su naturaleza. El apologista debe ser honesto al señalar cuán filosóficamente patética es realmente esta "imagen total", en lugar de adularla adoptando tales suposiciones como un trampolín para demostrar lo completamente *contrario.* Punto de vista del cristianismo. Van Til se deleitaba describiendo el absurdo de lo que resulta de la filosofía autónoma; por ejemplo: «Si tienes un mar insondable de azar, y si tú, como individuo, no eres más que un trocito de azar, que por casualidad se distingue de otros trocitos de azar, y si la ley de la contradicción ha crecido por casualidad en ti, la imposición de esta ley a tu entorno es, suponiendo que pudiera ocurrir, una actividad completamente inútil». [73]

El hombre que aspira a la autonomía comienza dando por sentado que él y Dios tendrían que estar a la par a la hora de interpretar el mundo, conocer cualquier cosa o emitir juicios morales, pero esta "suposición monista" (que niega la importancia de la distinción Creador/criatura para la epistemología y la ética) resulta en la destrucción de la inteligibilidad del razonamiento, la ciencia y la ética. Por lo tanto, como sostuvo Van Til, la Escritura no concede que el hombre no regenerado tenga derecho alguno a juzgar nada en absoluto, *negando sistemáticamente que el hombre* , al actuar [74] *según su suposición monista adoptada* , *tenga capacidad o derecho alguno para juzgar lo que es verdadero o falso* , *correcto o incorrecto.* 74 ¿Cómo puede entonces entenderse las afirmaciones y la argumentación a las que el incrédulo ha apelado en su caso contra Dios o el evangelio? Su razonamiento contra el cristianismo solo sería inteligible si lo que intentaba refutar fuera, en cambio, cierto. Este es el argumento más sólido a favor de la cosmovisión cristiana: debe presuponerse en secreto incluso al intentar argumentar en su contra. La forma más concisa y

contundente que he visto (o puedo imaginar) de resumir la apologética de Van Til es simplemente estas tres palabras: «El antiteísmo presupone el teísmo». [75] Van Til explicó inmediatamente: «Para ser un antiteísta eficaz, es necesario asentarse en la base sólida del teísmo». Esto demuestra la veracidad de la cosmovisión cristiana a partir de la imposibilidad de lo contrario. O, como Van Til lo expresó sucintamente en otro lugar: «La única prueba de la postura cristiana es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay posibilidad de «probar» nada en absoluto». [76]

¿Significa esto que, para Van Til, los incrédulos carecen de conocimiento y no pueden aportar nada útil a la cultura? En absoluto. Significa que el hombre que aspira a ser autónomo jamás podrá dar una *explicación inteligible, coherente ni significativa* de cómo es capaz de saber o lograr algo culturalmente. El fracaso del incrédulo es un fracaso racional o filosófico a la hora de comprender el conocimiento, la moral, la belleza, etc. Pero como el incrédulo no es realmente lo que cree ser —y el mundo no es lo que él cree que es—, puede, dentro del mundo de Dios, como criatura hecha a imagen de Dios, progresar intelectual y culturalmente. Van Til sostuvo que «en cuanto a los productos culturales de quienes no son cristianos, seguiríamos a Calvino al atribuirlos a la gracia común de Dios que obra en ellos. Es cierto que el hombre natural no es ciego en todos los sentidos. Es cierto que no es tan malo como podría ser ni como lo será algún día. La ciencia moderna, en la medida en que ha sido desarrollada por quienes no son cristianos, ha hecho descubrimientos maravillosos sobre la verdadera situación del mundo fenoménico. Pero la cuestión es que, sin la gracia común de Dios, no habría descubrimiento de ninguna verdad ni práctica de ninguna bondad entre quienes no han nacido de nuevo». [77] Por lo tanto, incluso los logros de los no cristianos contribuyen a la apologética del cristiano, ya que tales cosas serían ininteligibles sin la explicación que la cosmovisión cristiana puede ofrecer.

Esto indica que el incrédulo en realidad ha estado trabajando y pensando en términos de dos cosmovisiones conflictivas: una que profesa abiertamente y que es autónoma en carácter, y otra que no desea reconocer, pero que le permite dar sentido al lenguaje, las matemáticas, la ciencia, la historia, la lógica, la ética y todo lo demás en su experiencia y razonamiento. En consecuencia, Van Til enseñó que cuando defendemos la fe, nuestra apelación se hace al conocimiento suprimido de Dios del incrédulo, no a la presuposición profesada o punto de referencia que el incrédulo defiende. El apologista debe reconocer, como enseña la Escritura, que el hombre natural peca "contra su mejor conocimiento". En lo más profundo de su corazón, es consciente de que lo que el cristiano proclama y defiende es la verdad de Dios. ¿Por qué nosotros, como creyentes, reconocemos esta verdad y nos sometemos a la autoridad del Salvador, mientras que otros se resisten a admitir la verdad y entregarle sus vidas? No puede ser porque seamos mejores o más sabios que otros, según Van Til; más bien, "por supuesto, recordaremos que todo lo que hemos recibido ha sido por gracia… [en cuyo caso] debemos ser los más humildes de todos los hombres". [78] El enfoque de Van Til para defender la fe fue, por lo tanto, una combinación fascinante de un ataque contundente y agresivo a los fundamentos intelectuales del razonamiento del incrédulo y, al mismo tiempo, una exposición y un reconocimiento generoso de la propia y agradecida dependencia del creyente de Dios para todo lo que disfruta, desde la esperanza de la vida eterna hasta la capacidad filosófica de comprender la experiencia humana. « *Los cristianos solo pueden dar testimonio de este Dios si afirman con humildad pero con valentía que solo partiendo de la premisa de la existencia de este Dios y del universo en todos sus aspectos como revelación de este Dios, existe un fundamento y un margen para los esfuerzos interpretativos del hombre* » . [79]

LA ÚNICA FE RACIONAL [80]

En todo esto, ya hemos tratado tanto la filosofía como la ciencia. Nadie puede ser científico de forma inteligible sin tener simultáneamente una filosofía de la realidad en su conjunto. [81] Los apologistas cristianos a menudo consideran el cientificismo objetable, pero la ciencia inocente respecto a las afirmaciones del cristianismo. Pero esto no puede ser así. Cualquiera que tenga una filosofía de la naturaleza que no se base en la presuposición de lo que la Biblia dice sobre la naturaleza, al mismo tiempo, tiene una visión de Dios hostil a la que proclama el cristianismo.

Con frecuencia, los apologistas cristianos imploran a los científicos que los escuchen, argumentando que simplemente ofrecen algo *adicional* a lo que el propio científico ofrece. La ciencia, dicen estos apologistas, nos da la verdad *hasta donde alcanza* , pero no incluye el *aspecto espiritual* de la realidad en su visión. [82] Así, el cristianismo simplemente pide a los hombres que comprendan que deben *añadir* la dimensión personal o espiritual a la de lo impersonal y mecánico. Después de todo, dicen estos apologistas, la ciencia se ocupa y puede ocuparse solo de los aspectos cuantitativos de la realidad. Es la fe, y solo la fe, la que tiene una visión de las cosas espirituales.

Y luego se añade que la ciencia también necesita basarse en la fe. [83] ¿Acaso no demostró Aristóteles cómo todos los primeros principios se adoptan por la fe? El hecho de que la lógica se aplique a la realidad es algo que todos los hombres deben *creer* , ¿no es así? Entonces, los cristianos solo hacen lo que hacen los no cristianos. Ambos depositan su fe en algo.

En todo este enfoque se olvida que la cuestión no es tener o no tener fe, sino tener la fe *adecuada* . Claro que todos los hombres parten de la fe. Pero la cuestión es que el no cristiano parte de la fe en el hombre como no criatura de Dios ni pecador ante Dios, mientras que el cristiano parte de su fe en Cristo. Es el *objeto* de la fe lo que da sentido a la fe que se profesa. Solo hay dos alternativas. El objeto de la fe del no cristiano es el hombre como ser

autónomo, mientras que el objeto de la fe del cristiano es Dios revelado en Cristo y en Cristo, como se revela en las Escrituras. «No hay persona en la tierra», dice Wolthuis, «que viva sin algún tipo de fe» *(Op. cit.* , p. 48). [84] Esto es cierto, pero no es cierto que, por lo tanto, la fe del cristiano sea igual a la del no cristiano en cuanto a validez. Es la fe del cristiano en Dios, revelado en Cristo, la que constituye la *verdadera* fe. *Solo* ella proporciona un fundamento inteligible al procedimiento científico. La postura cristiana y la no cristiana nunca deben considerarse intelectualmente iguales. La fe cristiana no es ciega, como la del no cristiano. El científico no cristiano puede creer, y de hecho cree, en la presencia del orden, pero no tiene justificación para hacerlo. [85] Su supuesta filosofía del azar apunta a lo contrario. La postura cristiana no es simplemente igual de válida que la del no cristiano. El cristianismo es la *única* postura que no anula *, por sí sola* , el fundamento mismo de un procedimiento científico y filosófico inteligible. ¡El cristianismo es la única fe racional!

EL CASUALIDAD NO PUEDE PROPORCIONAR UN CRITERIO [86]

¿Cómo podrían los incrédulos, incrédulos, solo porque ya han rechazado la revelación de Dios en el universo que los rodea y dentro de ellos mediante una filosofía del azar y de la autonomía humana, admitir que las afirmaciones de los escritores del Nuevo Testamento con respecto a su inspiración divina son verdaderas? El criterio que emplean los obligará a negarlo. [87] Es su criterio el que debe demostrarse que implica una metafísica del azar. Entonces, si el Espíritu les abre los ojos, verán la verdad.

Sin duda, si la apelación de Warfield al hombre natural fuera de *naturaleza,* entonces estaría bien. [88] Cristo sí pide al hombre natural que juzgue respecto a la verdad de sus afirmaciones. Pero luego le pide que admita que su propia sabiduría se ha vuelto locura ante Dios. Solo la teoría cristiana del conocimiento, basada como está en la autoridad absoluta de la Palabra de Dios que habla en las Escrituras, hace posible cualquier tipo de comunicación entre

los hombres. Sin esta presuposición, los hombres no tendrían un yo integrado y el mundo sería un vacío. [89] Sin esta presuposición de la teoría cristiana del ser, no habría una postura defendible con respecto a la relación entre los hombres y las cosas. Ni los hombres ni las cosas tendrían una identidad discernible. No habría ciencia, ni filosofía, ni teología, porque no habría orden. La historia sería completamente ininteligible. Finalmente, sin la presuposición de la teoría cristiana de la moralidad, no habría una visión inteligible de la diferencia entre el bien y el mal. ¿Por qué debería considerarse que una acción es mejor que otra, salvo suponiendo que sea o no lo que Dios aprueba o desaprueba? Salvo en el contexto cristiano, no existe una distinción inteligible entre el bien y el mal.

EXCLUIR EL CRISTIANISMO ES EXCLUIR EL ORDEN JUSTIFICABLE [90]

En efecto, al hombre se le dijo [cuando Dios le dio el mandato cultural a Adán] que se dedicara *religiosamente* tanto al realizar sus experimentos en el laboratorio como al cantar salmos en la iglesia el domingo. Si la ciencia, entonces, se ocupa de las leyes de la naturaleza, *ofrece* una interpretación de los hechos. Si el científico no ve las leyes de la naturaleza como la manifestación del Creador Redentor, es culpable ante Dios.

Como pecador, el hombre busca suprimir la revelación de Dios que le habla a través del mundo creado. Se aferra a la verdad en la injusticia. Y cuando la ciencia moderna intenta comprender la naturaleza sin relacionarla, desde el principio, con su creador y redentor, se embarca en la pecaminosa empresa de la represión...

La ciencia moderna, en su conjunto, asume que lo que el cristianismo enseña respecto a la naturaleza *no puede* ser cierto. Se nos dice que la experimentación necesita o presupone la idea de un universo abierto. [91] La postura de Immanuel Kant respecto a la idea de la contingencia pura subyace

al método del científico promedio no cristiano actual. Por lo tanto, *se asume que las ideas de la creación y de la providencia como control de todo lo que sucede son* intolerables. Se nos dice que la idea del experimento presupone que, al comienzo de la investigación, cualquier hipótesis es tan válida como cualquier otra. Si el cristiano, por lo tanto, quiere que se escuchen sus ideas sobre la creación y la providencia, debe presentarlas como una hipótesis entre muchas. [92] Pero, ¿cómo puede el cristiano hacer esto sin traicionar su convicción más fundamental? Su convicción es que la posibilidad de un procedimiento científico exitoso *depende* de la idea de que Dios, a través de Cristo, controla todo lo que sucede. La naturaleza es ordenada porque es el orden de Dios [93] el que se manifiesta en ella. Quien no considere esto cierto, no ha visto la naturaleza tal como es. «Naturaleza» separada de Dios es, para el cristiano, un término sin sentido. [94] El no cristiano debe decirnos cómo la hará significativa separada de Dios en Cristo.

De nuevo, la ciencia moderna se aferra no solo a la idea de la contingencia pura o la indeterminación, sino también a la del determinismo puro. [95] La ciencia moderna insiste en que el orden que descubre no puede ser el de un Dios que lo desea de cierta manera. Se nos dice que el orden de la naturaleza es lo que es debido a una regularidad impersonal e inmutable (Cf. Morris Cohen, *Razón y Naturaleza).*

APELANDO AL MEJOR CONOCIMIENTO DEL INCRÉDULO [96]

La razón por la que estas diferencias [entre el creyente y el no creyente con respecto al fundamento y la aplicación de los conceptos de hecho, lógica, posibilidad, etc.] no aparecen superficialmente es que, de hecho, todos los hombres son seres humanos creados a imagen de Dios. Incluso los no regenerados, por lo tanto, conservan en su sentido de la deidad, aunque reprimido por ellos, un remanente del conocimiento de Dios y, en consecuencia, de la verdadera fuente y significado de la posibilidad y la

probabilidad. Es a este remanente de una interpretación verdaderamente teísta de la experiencia a lo que Hodge [97] realmente apela cuando habla de las leyes de la creencia que Dios ha implantado en la naturaleza humana. Por supuesto, no solo es completamente legítimo, sino absolutamente imperativo, apelar a la "conciencia común" de los hombres en este sentido. Pero para apelar realmente a esta "conciencia común" que es reprimida por el pecador, debemos negarnos a hablar de una "conciencia común" que no sea suprimida por el pecador [98]

El hombre no regenerado busca por todos los medios "mantenerse bajo" este remanente de una verdadera interpretación teísta que persiste en su mente. Su verdadero principio interpretativo, ahora que rompe el pacto, es el de sí mismo como último y el de las leyes impersonales como último. Es él mismo como último, mediante leyes lógicas que operan independientemente de Dios, quien determina lo posible y lo probable. En la medida, pues, en que procede conscientemente desde su propio principio de interpretación, sostiene que la existencia misma de Dios y de la creación del universo no son meramente improbables, sino imposibles. Al hacerlo, peca, sin duda, contra su mejor conocimiento. Peca contra lo que se esconde en lo profundo de su propia conciencia. Y es bueno que apelemos a este hecho. Pero para hacerlo, debemos ser cautelosos y no oscurecerlo. Y lo oscurecemos si hablamos de la «conciencia común» del hombre sin distinguir claramente entre lo que se esconde en lo profundo de la mente del hombre natural como la revelación y el conocimiento de Dios en él y lo que, al rechazar a Dios, prácticamente ha adoptado como su principio interpretativo final.

3.3 Un ejemplo de prueba presuposicional del cristianismo

El enfoque presuposicional para defender la fe, resumido anteriormente, fue ilustrado por Van Til en un breve panfleto dirigido al público general titulado « *Por qué creo en Dios».* [100] No pretendía ser filosóficamente complejo en su

contenido ni excesivamente erudito en su estilo. Es conversacional y fácil de seguir, y de una fuerza devastadora (una vez que se comprende la naturaleza de la defensa presuposicional que se plantea allí). Ofrece una ilustración profunda y amena del argumento «trascendental» a favor de la verdad de la cosmovisión cristiana, pero sin recurrir a llamarlo así ni a usar otro lenguaje filosófico.

Más adelante en su vida, Van Til escribió un folleto que indica el propósito principal por el cual escribió los diversos libros, programas de estudio y panfletos que se publicaron a lo largo de su larga carrera. En él, la primera de sus publicaciones que eligió anotar fue *«Por qué creo en Dios».* Al respecto, dijo: «Conocí la Biblia como la Palabra de Dios. ¿Puedo, ahora que he ido a la escuela, seguir creyendo en el Dios de la Biblia? Bueno, ¿puedo seguir creyendo en el sol que me iluminaba cuando, de niño, caminaba con zuecos en Groningen? No podría creer en nada más si, como trasfondo de todo, no creyera en *este* Dios. ¿Puedo ver las vigas debajo del suelo sobre el que camino? Debo asumir o presuponer que las vigas están debajo. Si las vigas no estuvieran debajo, no podría caminar sobre el suelo». [101] Esta era la forma sencilla en que Van Til expresaba la verdad penetrante declarada por el salmista David: «En tu luz veremos la luz» (Salmo 36:9). Los incrédulos no pueden conjugar el orden (unidad) y el cambio (diversidad) en su razonamiento ni en su visión de la realidad. Por lo tanto, desvirtúan ambos, y todos los argumentos contra Dios son intelectualmente contraproducentes. Si no puedes creer en Dios, entonces no puedes creer lógicamente en nada más. Este es el sutil mensaje que transmitió en este diálogo imaginario con un incrédulo.

POR QUÉ CREO EN DIOS [102]

¿Han notado, verdad?, que en los últimos tiempos científicos como el Dr. James Jeans y Sir Arthur Eddington, así como filósofos destacados como el Dr.

CEM Joad, han dicho mucho sobre la religión y Dios. Los científicos Jeans y Eddington están dispuestos a admitir que puede haber algo de cierto en las afirmaciones de quienes afirman haber tenido una experiencia con Dios, mientras que el filósofo Joad afirma que la "intrusión del mal" prácticamente lo ha obligado a reconsiderar el argumento de la existencia de Dios. Al igual que el teólogo modernista Dr. Reinhold Niebuhr, quien habla del pecado original, el filósofo Joad afirma que el mal es inerradicable de la mente humana.

También te has preguntado alguna vez si la muerte lo acaba todo. Quizás has recordado cómo Sócrates, el gran filósofo griego, lidió con ese problema el día antes de beber la copa de cicuta. ¿Hay algo de cierto, te preguntas, en la idea de un juicio después de la muerte? ¿Estoy completamente seguro, dices, de que no lo hay? ¿Cómo sé que no existe Dios?

En resumen, como persona inteligente y con sentido de la responsabilidad, de vez en cuando te has planteado algunas preguntas sobre el fundamento de tu pensamiento y acción. [103] Has examinado, o al menos te has preocupado por, lo que los filósofos llaman tu teoría de la realidad. Así que, cuando te sugiero que pases una tarde de domingo conmigo para hablar de mis razones para creer en Dios, tengo la sensación de que, en esencia, te interesa lo que propongo para debatir.

Para hacer nuestra conversación más interesante, comencemos comparando notas sobre nuestro pasado. Esto encajará bien con nuestro plan, ya que el debate sobre la herencia y el entorno es importante en nuestros días. Quizás piensen que la única razón real que tengo para creer en Dios es que me lo enseñaron de niño. Claro que no lo creo. No niego que me enseñaron a creer en Dios de niño, pero sí afirmo que, desde que crecí, he escuchado argumentos bastante completos en contra de la creencia en Dios. Y es después de haber escuchado ese argumento que estoy más dispuesto que nunca a creer en Dios.

De hecho, siento que toda la historia y la civilización me resultarían ininteligibles si no fuera por mi creencia en Dios. Tan cierto es esto que me propongo argumentar que, a menos que Dios esté detrás de todo, no se puede encontrar sentido a nada. [Ni] siquiera puedo defender la creencia en Él sin haberlo dado ya por sentado. De igual manera, sostengo que no se puede argumentar en contra de la creencia en Él a menos que primero se dé por sentado. [105] Discutir sobre la existencia de Dios, sostengo, es como discutir sobre el aire. Usted puede afirmar que el aire existe, y yo que no. Pero mientras debatimos el punto, ambos respiramos aire constantemente. O, para usar otra ilustración, Dios es como el emplazamiento sobre el que deben estar las mismas armas que se supone deben dispararle y eliminarlo. Sin embargo, si, después de escuchar mi breve historia, todavía piensa que todo es cuestión de herencia y entorno, no discreparé demasiado. Mi punto principal será que existe una perfecta armonía entre mi creencia de niño y mi creencia de hombre, simplemente porque Dios mismo es el entorno que orientó mi vida temprana y me hizo comprensible mi vida posterior. [106]

EL "ACCIDENTE DE NACIMIENTO"

Con frecuencia nos dicen que gran parte de nuestra vida depende de la casualidad del nacimiento. En la antigüedad, se decía que algunos hombres surgían adultos de la frente de los dioses. Eso, en cualquier caso, ya no es cierto hoy. Sin embargo, entiendo que te ocurrió algo similar. Naciste, según me dicen, en Washington, D. C., a la sombra de la Casa Blanca. Bueno, yo nací en una pequeña casa con techo de paja y un establo, en Holanda. Tú llevabas "zapatillas de plata" y yo zuecos.

¿Es esto realmente importante para nuestro propósito? No particularmente, pero es importante que ninguno de nosotros naciera en Guadalcanal ni en Tombuctú. Ambos, quiero decir, nacimos en medio y bajo la influencia de la «civilización cristiana». Limitaremos nuestra discusión, entonces, al «Dios del

cristianismo». Creo, aunque usted no crea o no esté seguro de creer, en este tipo particular de Dios. Eso dará sentido a nuestra discusión. Porque ciertamente no tiene sentido hablar de la existencia de Dios sin saber qué tipo de Dios es, el que puede o no existir.

Mucho hemos ganado, pues. Al menos sabemos, en general, qué clase de Dios vamos a convertir en tema de nuestra conversación. [107] Si ahora podemos llegar a un acuerdo preliminar similar en cuanto al estándar o prueba para probar o refutar la existencia de Dios, podemos proceder. Por supuesto, no esperas que traiga a Dios a esta sala para que lo veas. Si pudiera hacerlo, no sería el Dios del cristianismo. Todo lo que esperas de mí es que te haga razonable creer en Dios. Y me gustaría responder rápidamente diciendo que eso es precisamente lo que intento hacer. Pero un momento de reflexión me hace dudar. Si realmente no crees en Dios, entonces naturalmente no crees que eres su criatura. Yo, en cambio, que sí creo en Dios, también creo, naturalmente, que, independientemente de lo que pienses, realmente eres su criatura. Y sin duda es razonable que la criatura de Dios crea en Dios. Así pues, sólo puedo intentar demostrar que, aunque *a usted no le parezca razonable, para usted* es razonable creer en Dios. [108]

Veo que te estás emocionando. Te sientes un poco como un hombre a punto de someterse a una operación importante. Te das cuenta de que si vas a cambiar tu creencia sobre Dios, también tendrás que cambiar tu creencia sobre ti mismo. [109] Y aún no estás listo para eso. Bueno, puedes irte si lo deseas. No quiero ser descortés. Solo pensé que, como persona inteligente, estarías dispuesto a escuchar la "otra versión" de la cuestión. Y, después de todo, no te pido que estés de acuerdo con lo que digo. En realidad, no hemos llegado a un acuerdo sobre lo que entendemos por Dios más que de forma general y formal. Así que, en este punto, no necesitamos llegar a un acuerdo sobre el

estándar o la prueba más que de forma general y formal. Podrías seguir mi argumento, solo por el bien del argumento. [110]

INFANCIA

Para continuar, recuerdo jugar de niño en un arenero empotrado en un rincón del pajar. Desde el pajar, atravesaba el establo de las vacas hasta la casa. También empotrado en el pajar, pero con puertas que daban al establo, había una cama para el trabajador. ¡Cuánto deseaba permiso para dormir en esa cama una noche! Por fin me lo concedieron. Freud aún me era completamente desconocido, pero había oído hablar de fantasmas y "precursores de la muerte". Esa noche oí a las vacas tintinear sus cadenas. Sabía que había vacas y que tintineaban mucho con sus cadenas, pero después de un rato no estaba del todo seguro de que fueran solo las vacas las que hacían todos los ruidos que oía. ¿No había alguien caminando por el pasillo detrás de las vacas, y no se acercaba a mi cama? Ya me habían enseñado a rezar mis oraciones vespertinas. Algunas de las palabras de esa oración decían así: «Señor, conviérteme, para que me convierta». Sin darme cuenta de la paradoja, oré esa noche como nunca antes.

No recuerdo haber hablado ni con mi padre ni con mi madre sobre mi angustia. No habrían podido ofrecerme el remedio moderno. *La psicología* no llegó a su biblioteca, ¡ni siquiera *al Ladies Home Journal!* Sin embargo, sé lo que habrían dicho. Claro que no había fantasmas, y de todas formas no debería tener miedo, pues en cuerpo y alma pertenecía a mi Salvador, quien murió por mí en la cruz y resucitó para que su pueblo se salvara del infierno y fuera al cielo. Debería orar con fervor y frecuencia para que el Espíritu Santo me diera un corazón nuevo para amar verdaderamente a Dios en lugar del pecado y de mí misma.

¿Cómo sé que esto era lo que me habrían dicho? Bueno, eso era lo que comentaban de vez en cuando. O mejor dicho, ese era el ambiente de nuestra vida diaria. La nuestra no era, en ningún sentido, una familia piadosa. No recuerdo grandes arrebatos emocionales en ninguna ocasión. Había mucho ruido y pocas nueces por la siembra del heno en verano y por el cuidado de las vacas y las ovejas en invierno, pero en general reinaba un ambiente profundamente acondicionador. Aunque no había lluvias tropicales de avivamientos, la humedad relativa siempre era muy alta. En cada comida estaba presente toda la familia. Había una oración de cierre y otra de apertura, y se leía un capítulo de la Biblia en cada ocasión. Se leía la Biblia completa desde el Génesis hasta el Apocalipsis. En el desayuno o la cena, según el caso, escuchábamos hablar del Nuevo Testamento, o de «los hijos de Gad por sus familias: Zefón, Hagui, Suni, Ozni, Eri y Areli». No pretendo haber comprendido siempre plenamente el significado de todo aquello. Sin embargo, no cabe duda de su efecto total. La Biblia se convirtió para mí, en todas sus partes, en cada sílaba, en la mismísima Palabra de Dios. Aprendí que debía creer en el relato bíblico y que la «fe» era un don de Dios. Lo sucedido en el pasado, y en particular lo ocurrido en Palestina, fue de suma importancia para mí. En resumen, fui criado en lo que el Dr. Joad llamaría «provincialismo topográfico y temporal». Fui «condicionado» de la manera más profunda. No podía *evitar creer* en Dios, en el Dios del cristianismo, ¡en el Dios de toda la Biblia !

Viviendo junto a la Biblioteca del Congreso, no estabas tan restringido. Tus padres eran muy ilustrados en sus creencias religiosas. Te leían de alguna *Biblia del mundo* en lugar de la Biblia de Palestina. No, de hecho, corrígeme, no hicieron tal cosa. No querían molestarte con asuntos religiosos en tus primeros años. Buscaban cultivar una mente abierta en sus hijos.

¿Diremos entonces que en mi infancia fui condicionado a creer en Dios, mientras que a ti te dejaron libre para desarrollar tu propio juicio a tu antojo? Pero eso no servirá. Sabes tan bien como yo que cada niño está condicionado por su entorno. Fuiste tan completamente condicionado a *no* creer en Dios como yo a creer en Dios. [112] Así que no nos insultemos. Si quieres decir que *me inculcaron la creencia* , te replicaré que *te inculcaron la incredulidad* . Eso nos preparará para nuestra discusión.

ESCOLARIZACIÓN TEMPRANA

En breve abordaremos el debate. Sin embargo, solo unas palabras más sobre mi formación académica. Eso pondrá todos los factores en contexto.

No tenía ni cinco años cuando alguien —afortunadamente no recuerdo quién— me llevó a la escuela. El primer día me vacunaron y me dolió. Todavía lo noto. Ya había ido a la iglesia. Lo recuerdo con claridad porque a veces usaba mis zapatos de cuero lustrados. En mi bautismo, leyeron una fórmula que solemnemente afirmaba que había sido concebido y nacido en pecado, la idea era que mis padres, como todos los hombres, habían heredado el pecado de Adán, el primer hombre y representante de la raza humana. La fórmula afirmaba además que, aunque condicionado por un pecado ineludible, yo, como hijo de la alianza, estaba redimido en Cristo. Y en la ceremonia, mis padres prometieron solemnemente que, tan pronto como pudiera entender, me instruirían en todos estos asuntos por todos los medios a su alcance.

Fue en cumplimiento de este voto que me enviaron a una escuela primaria cristiana. Allí aprendí que mi salvación del pecado y mi pertenencia a Dios marcaron la diferencia en todo lo que sabía y hacía. Vi el poder de Dios en la naturaleza y su providencia en el curso de la historia. Eso proporcionó el marco adecuado para mi salvación, la cual obtuve en Cristo. En resumen, todo el vasto mundo que gradualmente se abrió ante mí a través de mi educación se

consideraba operando en todos sus aspectos bajo la dirección del Dios todopoderoso y omnisciente, de quien yo era hijo por medio de Cristo. Debía aprender a pensar según los pensamientos de Dios en cada ámbito de mi actividad.

Naturalmente, había peleas en el "campus" de la escuela y yo participaba en algunas, aunque no en todas. Los zuecos eran armas de guerra maravillosas. Sin embargo, teníamos estrictamente prohibido usarlos, ni siquiera para defendernos. Siempre había sermones, tanto de profesores como de padres, sobre el pecado y el mal en relación con nuestras hazañas marciales. Esto ocurría especialmente cuando un grupo de nosotros salía a combatir a los alumnos de la escuela pública. A los niños de la escuela pública no les caíamos bien. Tenían un vocabulario extenso de vituperios. ¿Quiénes nos creíamos que éramos? ¡Éramos unos santurrones, demasiado buenos para ir a la escuela pública! "¡Toma! ¡Toma eso y dale!", respondíamos con la misma moneda. Mientras tanto, nuestro sentido de distinción crecía a pasos agigantados. Por la noche nos decían que debíamos aprender a soportar con paciencia las burlas del "mundo". ¿Acaso el mundo no había odiado a la iglesia desde los tiempos de Caín?

¡Qué diferente fue tu educación inicial! Fuiste a una escuela "neutral". Tal como lo hacían tus padres en casa, así lo hacían ahora tus maestros en la escuela. Te enseñaron a tener una mentalidad abierta. Dios no se relacionó con tu estudio de la naturaleza ni de la historia. Recibiste una formación sin prejuicios en todo momento.

Claro, ahora lo sabes mejor. Te das cuenta de que todo eso era pura imaginación. Ser "imparcial" es solo tener un sesgo particular. La idea de "neutralidad" es simplemente un disfraz incoloro que encubre una actitud negativa hacia Dios. Al menos debería ser evidente que quien no está *a favor* del Dios del cristianismo está *en contra* de él. Verás, el Dios del cristianismo

hace afirmaciones tan prodigiosas. Dice que el mundo entero le pertenece, y que eres su criatura, y como tal debes reconocerlo honrándolo, ya sea que comas, bebas o hagas cualquier otra cosa. Dios dice que vives, por así decirlo, en su propiedad. Y su propiedad tiene grandes letreros de propiedad por todas partes, de modo que quien pase, incluso a ciento veinte kilómetros por hora, no puede evitar leerlos. Cada hecho de este mundo, afirma el Dios de la Biblia, tiene su sello indeleblemente grabado. ¿Cómo podrías, entonces, ser neutral con respecto a un Dios así? [114]

¿Pasea tranquilamente un 4 de julio en Washington, preguntándose si el Monumento a Lincoln pertenece a alguien? ¿Mira la "Vieja Gloria" ondeando en un alto mástil y se pregunta si representa algo? ¿Exige algo de usted, ciudadano estadounidense de nacimiento? Merecería sufrir la suerte del "hombre sin patria" si, como estadounidense, fuera neutral con respecto a Estados Unidos. Bueno, en un sentido mucho más profundo, merece vivir eternamente sin Dios si no lo reconoce ni lo glorifica como su Creador. No se atreve a manipular el mundo de Dios, y mucho menos a sí mismo como su imagen, para sus propios fines. Cuando Eva se volvió neutral entre Dios y el Diablo, sopesando las contiendas de cada uno como si, a primera vista, fueran inherentemente de igual valor, ¡en realidad ya estaba del lado del Diablo!

Ahí estás otra vez, emocionándote de nuevo. Siéntate y tranquilízate. Eres de mente abierta y neutral, ¿verdad? Y has aprendido a pensar que cualquier hipótesis, como teoría de la vida, tiene el mismo derecho a ser escuchada que cualquier otra, ¿verdad? Después de todo, solo te pido que veas lo que implica la concepción cristiana de Dios. Si el Dios del cristianismo existe, la evidencia de su existencia es abundante y clara, por lo que es *a la vez* anticientífico y pecaminoso no creer en él. [115]

Cuando el Dr. Joad, por ejemplo, dice: «La evidencia de Dios dista mucho de ser evidente», argumentando que si lo fuera, todos creerían en Él, está dando

por sentado el asunto. Si el Dios del cristianismo existe, la evidencia de Él *debe* ser evidente. Y, por lo tanto, la razón por la que «todos» no creen en Él debe ser que «todos» están cegados por el pecado. [116] Todos usan lentes de colores. Han oído la historia del valle de los ciegos. Un joven que estaba cazando cayó por un precipicio en el valle de los ciegos. No había escapatoria. Los ciegos no lo entendían cuando hablaba de ver el sol y los colores del arcoíris, pero una jovencita sí lo entendía cuando hablaba el lenguaje del amor. El padre de la joven no consentía el matrimonio de su hija con un lunático que hablaba con tanta frecuencia de cosas que no existían. Pero los grandes psicólogos de la universidad de ciegos se ofrecieron a curarlo de su locura cosiéndole los párpados. Entonces, le aseguraron, sería normal como "todos" los demás. [117] Pero el simple vidente siguió protestando que sí veía el sol.

Así que, mientras tomamos el té, propongo no solo operarte el corazón para cambiar tu voluntad, sino también los ojos para cambiar tu perspectiva. Pero espera un momento. No, no me propongo operarte en absoluto. Yo mismo no puedo hacer nada parecido. Solo sugiero, sutilmente, que quizás estés muerto, y quizás ciego, dejándote que lo pienses por ti mismo. Si se va a realizar una operación, debe ser realizada por Dios mismo.

ESCOLARIZACIÓN POSTERIOR

Mientras tanto, terminemos nuestra historia. A los diez años llegué a este país y, después de algunos años, decidí estudiar para el ministerio. Esto implicó una formación preliminar en una escuela preparatoria y una universidad cristianas. Todos mis profesores se comprometieron a enseñar sus materias desde una perspectiva cristiana. ¡Imaginen enseñar no solo religión, sino también álgebra desde una perspectiva cristiana! Pero así fue. Nos dijeron que todos los hechos en todas sus relaciones, tanto numéricas como de otro tipo, son lo que son debido al plan integral de Dios con respecto a ellos. [118] Por lo tanto, las definiciones mismas de las cosas no solo serían incompletas, sino

básicamente erróneas si Dios se excluyera. ¿Acaso no estábamos informados sobre las opiniones de otros? ¿No oímos hablar de la evolución y de Immanuel Kant, el gran filósofo moderno que demostró de manera concluyente que todos los argumentos a favor de la existencia de Dios eran inválidos? Sí, oímos hablar de todo esto, pero se dieron refutaciones que parecían adecuadas para el caso. [119]

En los seminarios a los que asistí, concretamente en Calvino y Princeton antes de su reorganización según criterios semimodernistas en 1929, la situación era muy similar. Así, por ejemplo, el Dr. Robert Dick Wilson solía decirnos, y, hasta donde podíamos entender los idiomas, demostrarnos con los documentos, que los "altos críticos" no habían hecho nada que pudiera dañar legítimamente nuestra fe infantil en el Antiguo Testamento como Palabra de Dios. De igual manera, el Dr. J. Gresham Machen y otros afirmaron con firmeza que el cristianismo del Nuevo Testamento es intelectualmente defendible y que la Biblia tiene razón en sus afirmaciones. Pueden juzgar sus argumentos leyéndolos ustedes mismos. En resumen, escuché la historia del cristianismo histórico y la doctrina de Dios sobre la que se construye, una y otra vez, desde todos los ángulos, por quienes la creían y eran los más capacitados para interpretar su significado.

Contar esta historia ha ayudado, confío, a simplificar y aclarar la pregunta fundamental. Ahora saben con bastante claridad de qué clase de Dios les hablo. [120] Si mi Dios existe, fue Él quien estuvo detrás de mis padres y maestros. Fue Él quien condicionó todo lo que me condicionó en mi juventud. Pero también fue Él quien condicionó todo lo que los condicionó a ustedes en su juventud. ¡Dios, el Dios del cristianismo, es el que *todo lo condiciona!*

Como el Todo-Condicionador, Dios es el *Omniconsciente* . Un Dios que debe controlar todas las cosas debe controlarlas "por el designio de Su voluntad". Si

no lo hiciera, Él mismo estaría condicionado. Por lo tanto, sostengo que mi creencia en Él y tu incredulidad en Él carecen de sentido excepto para Él.

OBJECIONES PLANTEADAS

A estas alturas, probablemente te estés preguntando si realmente he escuchado las objeciones que se plantean contra la creencia en tal Dios. Bueno, creo que sí.

Las escuché de mis maestros, quienes buscaban respuesta. También las escuché de maestros que creían que no tenían respuesta. Mientras estudiaba en el Seminario de Princeton, asistí a cursos de verano en la Escuela de Teología de Chicago. Naturalmente, allí escuché la visión moderna o liberal de las Escrituras, expuesta con todo detalle. Y después de graduarme del seminario, pasé dos años en la Universidad de Princeton para realizar un posgrado en filosofía. Allí, las teorías de la filosofía moderna fueron expuestas y defendidas por hombres muy capaces. En resumen, se me presentó una exposición tan completa de las razones para la incredulidad como de las razones para la creencia. Escuché ambas posturas con toda claridad de quienes creían en lo que enseñaban. Me ha obligado a decir esto con su expresión. Sus propios gestos sugieren que no puede comprender cómo alguien familiarizado con los hechos y argumentos presentados por la ciencia y la filosofía modernas puede creer en un Dios que realmente creó el mundo, que realmente dirige todas las cosas en el mundo mediante un plan para los fines que Él tiene previstos para ellas. Bueno, soy sólo uno de los muchos que se aferran a la antigua fe a la vista de lo que dicen la ciencia moderna, la filosofía moderna y la crítica bíblica moderna.

Obviamente no puedo entrar en una discusión de todos los hechos y todas las razones que se esgrimen contra la creencia en Dios. Hay quienes han dedicado su vida al estudio del Antiguo Testamento, como hay quienes han dedicado su

vida al Nuevo Testamento. Son sus obras las que deben leer para una refutación detallada de los puntos de crítica bíblica. Otros se han especializado en física y biología. A ellos debo remitirlos para una discusión de los numerosos puntos relacionados con temas como la evolución. [121] Pero hay algo que subyace a todas estas discusiones. Y es ese algo que ahora deseo abordar.

Quizás pienses que me he expuesto terriblemente. En lugar de hablar de Dios como algo vago e indefinido, al estilo de los modernistas, los bartianos y los místicos, un dios tan vacío de contenido y alejado de la experiencia que no exige nada a los hombres, he recargado la idea de Dios con ciencia "anticuada" y lógica "contradictoria". Parece como si hubiera acumulado insulto sobre injuria al presentar el tipo de Dios más objetable que pude encontrar. Debería serte muy fácil pincharme la burbuja. Veo que estás dispuesto a leerme montones de datos extraídos de los textos universitarios estándar de física, biología, antropología y psicología, o a aplastarme con tus tanques de sesenta toneladas extraídos del famoso libro de Kant, *La crítica de la razón pura.* Pero ya he estado bajo estas duchas calientes muchísimas veces. Antes de que te tomes la molestia de volver a abrir el grifo, hay un punto preliminar que quiero plantear. Ya me he referido a ello cuando discutíamos el tema de la prueba o estándar.

La cuestión es esta. Al no creer en Dios, como hemos visto, no te consideras criatura de Dios. Y al no creer en Dios, no crees que el universo haya sido creado por Dios. Es decir, te consideras a ti mismo y al mundo simplemente como si existieran. Ahora bien, si realmente eres criatura de Dios, entonces tu actitud actual es muy injusta con Él. En ese caso, es incluso un insulto para Él. Y al haber insultado a Dios, Su desagrado recae sobre ti. Dios y tú no se hablan. Y tienes muy buenas razones para intentar demostrar que Él no existe. Si existe, te castigará por tu indiferencia hacia Él. Por lo tanto, te estás poniendo

gafas de colores. Y esto determina todo lo que dices sobre los hechos y las razones para no creer en Él. Es como si hubieras entrado en la propiedad de Dios y hubieras celebrado allí tus picnics y partidas de caza sin pedirle permiso. Has tomado las uvas de la viña de Dios sin pagarle alquiler y has insultado a sus representantes que te lo pidieron. [122]

Debo disculparme en este punto. Quienes creemos en Dios no siempre hemos dejado clara esta postura. Con frecuencia hemos hablado con ustedes de hechos y razones sólidas como si estuviéramos de acuerdo con ustedes en lo que realmente son. En nuestros argumentos sobre la existencia de Dios, con frecuencia hemos asumido que ustedes y nosotros compartimos un área de conocimiento en la que coincidimos. Pero en realidad no admitimos que vean con certeza ningún hecho en ninguna dimensión de la vida. Creemos que tienen una visión distorsionada cuando hablan de pollos y vacas, así como cuando hablan de la vida en el más allá. Deberíamos haberles dicho esto con más claridad. Pero nos avergonzó un poco lo que les parecería una postura muy extraña o extrema. Estábamos tan ansiosos por no ofenderlos que ofendimos a nuestro propio Dios. [123] Pero ya no nos atrevemos a presentarles a nuestro Dios como inferior o menos exigente de lo que realmente es. Él quiere ser presentado como el Todo-Condicionador, como el lugar donde deben apoyarse incluso quienes lo niegan. [124]

Ahora bien, al presentarme todos tus hechos y razones, has asumido que tal Dios no existe. Has dado por sentado que no necesitas ningún tipo de emplazamiento fuera de ti mismo. Has asumido la autonomía de tu propia experiencia. En consecuencia, eres incapaz —es decir, reacio— a aceptar como un hecho cualquier hecho que cuestione tu autosuficiencia. Y estás obligado a llamar contradictorio a aquello que no se ajusta al alcance de tus facultades intelectuales. Recuerdas lo que hacía el viejo Procusto. Si sus visitantes eran demasiado largos, cortaba unas cuantas rebanadas en cada

extremo; si eran demasiado cortos, usaba el tensor de cortinas. Siento que es ese tipo de cosas lo que has hecho con cada hecho de la experiencia humana. Y te pido que seas crítico con esta tu propia suposición más básica. [125] ¿No te adentrarás en el sótano de tu propia experiencia para ver lo que se ha ido acumulando allí mientras te ocupabas aquí y allá con la inspección superficial de la vida? Puede que te sorprendas enormemente de lo que encuentres allí.

Para aclarar mejor mi significado, ilustraré lo que he dicho señalando cómo los filósofos y científicos modernos manejan los hechos y las doctrinas del cristianismo.

es fundamental para todos los hechos y doctrinas del cristianismo y, por lo tanto, está implicada en la creencia en Dios. Actualmente, los filósofos y científicos modernos en general afirman que sostener tal doctrina o creer en tal hecho es negar nuestra propia experiencia. Lo entienden no solo en el sentido de que nadie estuvo presente para presenciarlo, sino en el sentido más básico de que es lógicamente imposible. Afirman que quebrantaría las leyes fundamentales de la lógica.

El argumento actual contra la doctrina de la creación proviene de Kant. Puede expresarse adecuadamente en las palabras de un filósofo más reciente, James Ward: «Si intentamos concebir a Dios al margen del mundo, no hay nada que nos lleve a la creación» *(El reino de los fines,* p. 397). Es decir, para que Dios esté conectado con el universo, debe estar sujeto a sus condiciones. Aquí está la antigua doctrina de la creación. Esta afirma que Dios causó la existencia del mundo. Pero ¿qué entendemos por la palabra *«causa»?* En nuestra experiencia, es lo que es lógicamente correlativo a la palabra *«efecto».* Si hay un efecto, debe haber una causa, y si hay una causa, debe haber un efecto. Si Dios causó el mundo, debe haber sido porque Dios no pudo evitar producir un efecto. Y, por lo tanto, puede decirse que el efecto es realmente la causa de la

causa. Por lo tanto, nuestra experiencia no puede admitir otro Dios que uno que dependa del mundo tanto como el mundo depende de Él.

El Dios del cristianismo no puede satisfacer estas exigencias del hombre autónomo. Afirma ser todopoderoso. Afirma haber creado el mundo, no por necesidad, sino por su libre albedrío. Afirma no haber cambiado en sí mismo al crear el mundo. Por lo tanto, su existencia debe considerarse imposible, y la doctrina de la creación, un absurdo.

También se dice que la doctrina de la providencia discrepa de la experiencia. Esto es natural. Quien rechaza la creación, lógicamente, también rechaza la providencia. Si todo está controlado por la providencia de Dios, se nos dice, no puede haber nada nuevo y la historia no es más que un baile de marionetas.

Como ven, podría presentarles numerosos hechos para demostrar la existencia de Dios. Podría decir que todo efecto necesita una causa. Podría señalar la maravillosa estructura del ojo como evidencia del propósito de Dios en la naturaleza. Podría recurrir a la historia de la humanidad a lo largo del pasado para demostrar que ha sido dirigida y controlada por Dios. Todas estas evidencias los dejarían impasibles. Simplemente dirían que, independientemente de cómo expliquemos la realidad, no podemos incluir a Dios. *Causa* y *propósito,* repiten una y otra vez, son palabras que los seres humanos usamos con respecto a las cosas que nos rodean porque parecen actuar como nosotros, pero hasta ahí llegamos. [126]

Y cuando se les presenta la evidencia del cristianismo propiamente dicho, el procedimiento es el mismo. Si les señalo que las profecías de las Escrituras se han cumplido, simplemente responderán que es natural que así me parezca a mí y a otros, pero que en realidad ninguna mente puede predecir el futuro a partir del pasado. Si así fuera, todo volvería a estar fijo y la historia carecería de novedad y libertad.

Entonces, si señalo los numerosos milagros, la historia vuelve a ser la misma. Para ilustrar este punto, cito al difunto Dr. William Adams Brown, un destacado teólogo modernista. "Tomemos cualquiera de los milagros del pasado", dice Brown, "el nacimiento virginal, la resurrección de Lázaro, la resurrección de Jesucristo. Supongamos que podemos demostrar que estos eventos sucedieron tal como se afirma. ¿Qué hemos logrado? Hemos demostrado que nuestra visión previa de los límites de lo posible debe ampliarse; que nuestras generalizaciones anteriores eran demasiado limitadas y requieren revisión; que se agrupan problemas sobre el origen de la vida y su renovación, de los cuales hasta entonces éramos inconscientes. Pero lo único que no hemos demostrado, que de hecho no podemos demostrar, es que haya ocurrido un milagro; porque eso es confesar que estos problemas son inherentemente insolubles, que no pueden determinarse hasta que se hayan realizado todas las pruebas posibles" (*Dios En el Trabajo,* Nueva York, 1933, pág. 169). Se observa con qué seguridad Brown utiliza esta arma de la imposibilidad lógica contra la idea del milagro. Muchos de los antiguos críticos de las Escrituras cuestionaron la evidencia del milagro en este o aquel punto. Realizaron, por así decirlo, una invasión terrestre lenta y fragmentada de la isla del cristianismo. Brown, por otro lado, resuelve el asunto de inmediato con una hueste de Stukas desde el cielo. Cualquier fortín que no pueda destruir inmediatamente, lo eliminará más tarde. Quiere obtener primero el control rápido de todo el campo. Y esto lo logra aplicando directamente la ley de la no contradicción. Solo eso es posible, dice Brown, en efecto, lo que puedo demostrar que está lógicamente relacionado según mis leyes de la lógica. Así pues, si los milagros quieren tener validez científica, es decir, ser reconocidos como hechos genuinos, deben solicitar su admisión en el puerto de entrada al continente del esfuerzo científico. Y se les dará la admisión tan pronto como se sometan al pequeño proceso de generalización que los priva de su singularidad. Los milagros deben obtener su ciudadanía si desean votar en la república de la ciencia y tener alguna influencia allí.

Consideremos ahora los cuatro puntos que he mencionado: creación, providencia, profecía y milagro. Juntos representan la totalidad del teísmo cristiano. Juntos incluyen lo que implica la idea de Dios y lo que Él ha hecho a nuestro alrededor y por nosotros. Muchas veces y de muchas maneras se ha presentado la evidencia de todo esto. Pero usted tiene una respuesta siempre disponible y efectiva a la mano. [127] ¡Es imposible! ¡Es imposible! Actúa como un cartero que ha recibido muchísimas cartas dirigidas en idiomas extranjeros. Dice que las entregará tan pronto como sean dirigidas en inglés del rey por quienes las enviaron. Hasta entonces deben esperar en el departamento de cartas no enviadas. Básica para todas las objeciones que el filósofo y científico promedio plantea contra la evidencia de la existencia de Dios es la afirmación o la suposición de que aceptar tal evidencia sería romper las reglas de la lógica.

Veo que estás bostezando. Vamos a parar a cenar. Hay algo más que debo mencionar. Sin duda, alguna vez en tu vida has ido al dentista. Un dentista profundiza un poco más y luego un poco más hasta que finalmente llega al meollo del asunto.

Antes de profundizar en el tema, debo disculparme nuevamente. El hecho de que tantas personas se enfrenten a una exposición completa de la evidencia de la existencia de Dios y, sin embargo, no crean en Él nos ha desanimado enormemente. Por lo tanto, hemos adoptado medidas de desesperación. Ansiosos por ganar su buena voluntad, hemos vuelto a comprometer a nuestro Dios. Al notar que los hombres no ven, hemos admitido que lo que deberían ver es difícil de ver. En nuestro gran afán por ganar hombres, hemos admitido que la evidencia de la existencia de Dios solo es *probablemente* convincente. Y desde esa confesión fatal hemos ido un paso más allá, hasta el punto de admitir, o prácticamente admitir, que en realidad no es convincente en absoluto. [128]

Así que recurrimos al testimonio en lugar del argumento. Después de todo, decimos que Dios no se encuentra al final de un argumento; se encuentra en nuestros corazones. Así que simplemente testificamos a los hombres que una vez estuvimos muertos y ahora estamos vivos, que una vez fuimos ciegos y ahora vemos, y renunciamos a todo argumento intelectual.

¿Supones que nuestro Dios aprueba esta actitud de sus seguidores?

No lo creo. El Dios que afirma haber creado todos los hechos y haberles puesto su sello no concederá que exista realmente una excusa para quienes se niegan a ver. Además, tal procedimiento es contraproducente. Si alguien en tu ciudad natal, Washington, negara la existencia del Gobierno de los Estados Unidos, ¿lo llevarías un poco más allá del Potomac y le testificarías que sí existe? Así que tu experiencia y testimonio de regeneración carecerían de valor si no fuera por la verdad objetiva de los hechos objetivos que presupone. Un testimonio que no es un argumento tampoco es un testimonio, así como un argumento que no es un testimonio ni siquiera es un argumento.

Dejando todo esto de lado por el momento, veamos qué hará el psicólogo moderno de la religión, que se basa en el mismo fundamento que el filósofo, con nuestro testimonio. Distingue entre el *dato en bruto* y su causa, dándome el dato en bruto y reservándose la explicación de la causa. El profesor James H. Leuba, gran psicólogo de Bryn Mawr, tiene un procedimiento típico. Dice: «La realidad de cualquier dato —de una experiencia *inmediata* en el sentido en que se usa el término aquí— no puede ser impugnada: cuando siento frío o calor, tristeza o alegría, desánimo o confianza, tengo *frío* , tristeza, desánimo, etc., y cualquier argumento que se pueda presentar para demostrarme que no tengo frío es, por la naturaleza del caso, absurdo; una experiencia inmediata no puede ser refutada; no puede ser errónea». Todo esto parece, a primera vista, muy alentador. El inmigrante espera una admisión rápida y pronta. Sin embargo, aún debe pasar por Ellis Island. Pero si los datos brutos de la

experiencia no son criticables, las causas que se les atribuyen sí lo son. Si digo que mi sensación de frío se debe a una ventana abierta, o mi estado de euforia a una droga, o mi renovado ánimo a Dios, mi afirmación va más allá de mi experiencia inmediata; le he atribuido una causa, y esa causa puede ser correcta o incorrecta. (*Or Man,* Nueva York, 1933, pág. 243). Y así, el inmigrante debe esperar en Ellis Island un millón de años.

Es decir, yo, como creyente en Dios por medio de Cristo, afirmo que he nacido de nuevo por medio del Espíritu Santo. El psicólogo dice que esto es un dato puro de la experiencia y, como tal, incontrovertible. No lo negamos, dice. Pero no significa nada para nosotros. Si quieres que signifique algo para nosotros, debes atribuirle una causa a tu experiencia. Entonces examinaremos la causa. ¿Tu experiencia fue causada por el opio o por Dios? Dices que por Dios. Bueno, eso es imposible, ya que como filósofos hemos demostrado que es lógicamente contradictorio creer en Dios. Puedes regresar en cualquier momento cuando hayas cambiado de opinión sobre la causa de tu regeneración. Estaremos encantados de tenerte y te daremos la bienvenida como ciudadano de nuestro reino, ¡si tan solo obtienes tu documentación de naturalización!

Parece que hemos llegado a un buen acuerdo. Acordamos desde el principio decirnos toda la verdad. Si te he ofendido ha sido porque no me atrevo, ni siquiera con el interés de ganarte, a ofender a mi Dios. Y si no te he ofendido, no he hablado de mi Dios. [129] Pues lo que realmente has hecho al manejar la evidencia para creer en Dios es erigirte en Dios. Has hecho del alcance de tu intelecto el estándar de lo posible o lo imposible. Con ello, has determinado virtualmente que nunca te encontrarás con un hecho que apunte a Dios. Los hechos, para ser hechos en absoluto —es decir, hechos con una sólida base científica y filosófica— deben llevar tu sello en lugar del de Dios como su creador virtual.

Claro que entiendo perfectamente que no pretendes crear secuoyas ni elefantes. Pero prácticamente afirmas que Dios no puede crearlas. Has oído hablar del hombre que nunca quiso ver ni ser una vaca púrpura. Pues bien, prácticamente has decidido que nunca verás ni serás un hecho creado. Con Sir Arthur Eddington, dices, por así decirlo: «Lo que mi red no puede atrapar, no es pez».

Tampoco pretendo, por supuesto, que una vez que te hayas enfrentado a esta condición, puedas cambiar de actitud. Así como el etíope no puede cambiar de piel ni el leopardo de manchas, tú tampoco puedes cambiar de actitud. Has pegado tus lentes de colores a tu rostro con tanta fuerza que ni siquiera puedes quitártelos para dormir. Freud ni siquiera ha vislumbrado la pecaminosidad del pecado tal como controla el corazón humano. Solo el gran Médico, mediante su expiación con sangre en la cruz y por el don de su Espíritu, puede quitarte esos lentes de colores y hacerte ver los hechos como son, hechos como evidencia, como evidencia inherentemente contundente, de la existencia de Dios ·

Ahora debería estar bastante claro en qué clase de Dios creo. [132] Es Dios, el Todopoderoso. Es el Dios que creó todas las cosas, quien por su providencia condicionó mi juventud, haciéndome creer en él, y quien en mi vida adulta, por su gracia, todavía me hace querer creer en él. Es el Dios que también controló tu juventud y, hasta ahora, aparentemente, no te ha dado su gracia para que creas en él.

Podrías responder a esto: "¿Entonces de qué sirve discutir y razonar conmigo?". Bueno, es muy útil. Verás, si realmente eres una criatura de Dios, siempre estás accesible a Él. Cuando Lázaro estaba en la tumba, aún estaba accesible a Cristo, quien lo resucitó. De esto dependen los verdaderos predicadores. El hijo pródigo pensó que había escapado por completo de la

influencia de su padre. En realidad, el padre controlaba el "país lejano" al que se había ido. Lo mismo ocurre con el razonamiento.

El verdadero razonamiento acerca de Dios es aquel que se basa en Dios como en el único emplazamiento que da sentido a cualquier clase de argumento humano. [133] Y tenemos derecho a esperar que Dios utilice ese razonamiento para derribar el carro de un solo caballo de la autonomía humana.

Pero ahora veo que quieres irte a casa. Y no te culpo; el último autobús sale a las doce. Me gustaría hablar de nuevo en otro momento. Te invito a cenar el próximo domingo. Pero te he molestado, así que quizás no vuelvas. Y, sin embargo, quizás sí. Eso depende de la voluntad del Padre.

En lo más profundo de tu corazón sabes muy bien que lo que he dicho de ti es cierto. [134] Sabes que no hay unidad en tu vida. No deseas a ningún Dios que, con su consejo, provea la unidad que necesitas. Un Dios así, dices, no permitiría nada nuevo. Así que provees tu propia unidad. Pero esta unidad, por tu propia definición, no debe matar lo que es completamente nuevo. Por lo tanto, debe oponerse a lo completamente nuevo y nunca tocarlo en absoluto. Así, con tu lógica, hablas de posibles e imposibles, pero todo esto es pura palabrería. Según tus propios criterios, nunca puede tener nada que ver con la realidad. Tu lógica pretende tratar asuntos eternos e inmutables; y tus hechos son cosas completamente cambiantes; y «nunca se encontrarán». Así que has desvirtuado tu propia experiencia. [135] Con el pródigo estás en el comedero de los cerdos, pero puede ser que, a diferencia del pródigo, te niegues a regresar a la casa del padre.

Por otro lado, por mi creencia en Dios tengo unidad en mi experiencia. No, por supuesto, el tipo de unidad que quieres. [136] No una unidad que sea el resultado de mi propia determinación autónoma de lo que es posible. Sino una unidad que es superior a la mía y anterior a la mía. Con base en el consejo de Dios

puedo buscar hechos y encontrarlos sin destruirlos de antemano. Con base en el consejo de Dios puedo ser un buen físico, un buen biólogo, un buen psicólogo o un buen filósofo. En todos estos campos uso mis poderes de ordenamiento lógico para ver tanto orden en el universo de Dios como se le pueda dar a una criatura. Las unidades o sistemas que hago son verdaderos porque son indicadores genuinos hacia la unidad básica u original que se encuentra en el consejo de Dios.

Mirando a mi alrededor, veo orden y desorden en cada dimensión de la vida. [137] Pero los veo a ambos bajo la luz del Gran Ordenador que los respalda. [138] No necesito negar ninguno de ellos ni por optimismo ni por pesimismo. Veo a los expertos en biología buscando diligentemente, entre colinas y valles, que la doctrina de la creación no es cierta con respecto al cuerpo humano, solo para regresar y admitir que el eslabón perdido aún falta. Veo a los expertos en psicología indagando profundamente en el subconsciente, la conciencia infantil y animal, para demostrar que las doctrinas de la creación y la providencia no son ciertas con respecto al alma humana, solo para regresar y admitir que el abismo entre la inteligencia humana y el animal es tan grande como siempre. Veo a los expertos en lógica y metodología científica buscando profundamente en lo trascendental una validez que no sea barrida por la marea siempre cambiante de lo completamente nuevo, solo para regresar y decir que no pueden encontrar un puente entre la lógica y la realidad, ni de la realidad a la lógica. Y, sin embargo, encuentro que todos ellos, aunque están parados cabeza abajo, informan mucho de lo que es verdad. [139] Solo necesito poner sus informes al derecho, haciendo de Dios en lugar del hombre el centro de todo, y tengo una maravillosa exhibición de los hechos tal como Dios quiso que los viera.

Y si mi unidad [140] es lo suficientemente abarcadora como para incluir los esfuerzos de quienes la rechazan, es lo suficientemente grande como para

incluir incluso aquello que quienes han sido enderezados por la regeneración no pueden ver. Mi unidad es la de un niño que camina con su padre por el bosque. El niño no tiene miedo porque su padre lo sabe todo y es capaz de manejar cualquier situación. Así que reconozco sin reservas que existen algunas "dificultades" con respecto a la creencia en Dios y su revelación en la naturaleza y las Escrituras que no puedo resolver. De hecho, hay misterio en cada relación con cada hecho que se me presenta, porque todos los hechos tienen su explicación final en Dios, cuyos pensamientos son superiores a los míos, y cuyos caminos son superiores a los míos. Y es precisamente esa clase de Dios el que necesito. Sin un Dios así, sin el Dios de la Biblia, el Dios de la autoridad, el Dios autosuficiente y, por lo tanto, incomprensible para los hombres, nada tendría sentido. [141] Ningún ser humano puede explicar en el sentido de ver a través de todas las cosas, sino que sólo aquel que cree en Dios tiene derecho a sostener que existe alguna explicación. [142]

Así que, como ven, cuando era joven estaba condicionado por todos lados; no podía evitar creer en Dios. Ahora que soy mayor, sigo sin poder evitar creer en Dios. Creo en Dios ahora porque, sin Él como el Todopoderoso, la vida es un caos. [143]

No los convenceré al final de mi argumento. Creo que es sólido. Sostengo que creer en Dios no es solo tan razonable como otras creencias, ni siquiera un poco o infinitamente más probable que sea cierto; sostengo más bien que, a menos que crean en Dios, no pueden creer lógicamente en nada más. Pero como creo en un Dios así, un Dios que los ha condicionado tanto como a mí, sé que pueden, para su propia satisfacción, con la ayuda de biólogos, psicólogos, lógicos y críticos bíblicos, reducir todo lo que he dicho esta tarde y noche a las divagaciones circulares de un autoritario sin remedio. Bueno, mis divagaciones, sin duda, han sido circulares; han hecho que todo gire en torno a Dios. Así que ahora los dejo con Él y con Su misericordia. [144]

Notas para el Capítulo 3

1. ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 198.

2. ***Gracia común*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), 62.

3. ***La doctrina protestante de la Escritura,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967), 4.

4. ***Introducción a la teología sistemática,*** En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974), 130.

5. Ibíd., 163-64.

6. Ibíd., 192.

7. ***Gracia común,*** 104.

8. Se oirá la queja de que, si discutimos sobre la existencia de Dios y su autoridad final, no podemos dar por sentado que Él no lo es. Pero la queja es reversible, ¿no es así? El cristiano puede responder: «Si discutimos sobre la existencia de Dios y su autoridad final, no podemos dar por sentado que Él no lo es; intentar justificar su autoridad con otro criterio equivaldría a afirmar que cualquier autoridad que Él tenga no puede ser definitiva». Las presuposiciones de una persona se presuponen (como tales) incluso cuando alguien las discute o argumenta. Por ejemplo, los filósofos que defienden la verdad o validez de las leyes de la lógica no dejan de lado la lógica al defenderla.

9. ***El caso del calvinismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), 145.

10. ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 35-36.

11. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 30.

12. Cf. la falacia lógica de la cosificación (o hipostatización): tratar como una entidad concreta o específica una serie de acontecimientos (“los vientos del cambio”) o una abstracción (“el gobierno federal”, “la Madre Naturaleza”).

13. La razón —en el sentido de herramienta del análisis intelectual (razonamiento)— debe ciertamente usarse para leer, entender y creer lo que dice la revelación de Dios, y, sin embargo, la autoridad final que dirige este proceso de razonamiento es la propia revelación de Dios; además, la herramienta del razonamiento solo es inteligible en términos de lo que la revelación de Dios enseña en primer lugar.

14. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 29, 15.

15. Ibíd., 197.

16. Van Til sostuvo que incluso cuando existía la apariencia de acuerdo sobre puntos fundamentales en el razonamiento, la ciencia o la filosofía del creyente y el no creyente, había no obstante y en última instancia una diferencia entre ellos, tanto en la comprensión más amplia como en la aplicación más específica de esos puntos.

17. ***Gracia común*** , 63.

18. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 31, 64, 49-52, 309, 158-59, 162-63, 165, 306.

19. El hombre, en rebelión contra Dios, toma el mundo y las relaciones en él existentes (entre cosas o acontecimientos) como bastante inteligibles sin hacer referencia a nada que trascienda el mundo o la experiencia humana.

20. En la naturaleza del caso, Dios es la autoridad suprema. Pero si la autoridad de Dios debe ser autorizada o validada por la autoridad del razonamiento y la evaluación humanos, entonces el pensamiento humano tiene más autoridad que Dios mismo; en cuyo caso, Dios no tendría la autoridad suprema y, de hecho, dejaría de ser Dios. El hombre autónomo que insiste en que Dios solo puede ser aceptado si su palabra obtiene primero la aprobación o el acuerdo del hombre ha determinado de antemano que Dios nunca será reconocido como Dios (la autoridad suprema).

21. CVT: Un programa de clase inédito.

22. CVT: La acusación de Van Halsema de que para mí "la situación metafísica tiene sólo una importancia secundaria" *(Calvin Forum,* (diciembre de 1953,

pág. 85) se demuestra aquí, como en todos mis escritos, que es contraria a los hechos.

23. Por lo tanto, precisamente lo que exigen la mayoría de los incrédulos —una investigación neutral y autónoma de los hechos para determinar si la palabra de Dios puede reconocerse como verdadera y autoritaria— ya excluye el tipo de Dios del que hablan las Escrituras. Los apologistas deben comprender esto, para que su método de defensa de la fe no traicione el objeto de su fe.

24. Énfasis añadido. El argumento apologético se rige por la teoría más general del conocimiento (la epistemología). Dado que el creyente y el no creyente tienen diferentes autoridades últimas, necesariamente tienen teorías del conocimiento, en última instancia, diferentes. Es vergonzoso que los apologistas pretendan lo contrario, con la esperanza de que los no creyentes no sean conscientes (o no se den cuenta) del conflicto epistemológico que los separa, en principio, de los creyentes.

25. Van Til se basa aquí en "¿Tiene mente el universo?", ***Su*** 8, n.º 4 (abril de 1948): 28-30, donde responde a un artículo homónimo de William Pepperell Montague publicado en la ***Saturday Review of Literature*** del 6 de septiembre de 1947.

26. Esto se refiere a uno de los problemas perennes de la filosofía, que se expresa de diversas maneras. El sujeto del conocimiento —el conocedor— piensa de una manera particular; su forma de pensar, incluso si se trata de organizar lógicamente sus creencias, es interna a su mente. Sin embargo, el objeto del conocimiento —aquello en lo que piensa— es (generalmente) el mundo exterior a su mente. ¿Qué justificación hay para suponer que el sujeto y el objeto en esta transacción de conocimiento se corresponden? En términos de la pregunta de Van Til, ¿por qué deberían considerarse apropiados los conceptos inmutables o las leyes de la lógica para comprender el mundo exterior a la mente, en constante cambio?

27. La autosuficiencia o independencia de Dios se refiere al hecho de que no necesita nada fuera de sí mismo y no está sujeto ni determinado por nada externo a sí mismo; es decir, Dios es autosuficiente. Como tal, es el Creador de

todas las cosas y el que determina todos los acontecimientos; todo depende de él. «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hechos 17:28).

28. En la filosofía de Kant, ciertas ideas —las ideas de la razón— no son en sí mismas falsas, pero pueden usarse de forma errónea. Si se emplean como si denotaran algo metafísico, pero conocido por las categorías inmanentes del razonamiento humano (es decir, si se usan constitutivamente), conducen a ilusiones. Sin embargo, si se emplean de forma reguladora —como «nociones limitantes»—, establecen condiciones ideales y frenan la aplicación extrema de principios universales, contribuyendo así a la coherencia y unidad de la experiencia humana. Las nociones limitantes orientan el pensamiento y el conocimiento humanos; el hombre debe proceder como si existieran objetos denotados por ellas. Dichas ideas pueden regular nuestro pensamiento, independientemente de que correspondan o no a objetos trascendentes.

29. Un hecho "puro" es una experiencia cruda y sin interpretar (o, alternativamente, el objeto que se experimenta). La racionalidad "pura" se refiere a las categorías y principios unificadores que utiliza la mente para interpretar la experiencia. En la filosofía de Kant, la mente humana es activa en la constitución de sus objetos, no simplemente un receptor pasivo de datos sensoriales. Por lo tanto, la racionalidad pura de la mente se "impone" a los hechos puros.

30. Recuerde aquí que Van Til habla de un libro con autoridad absoluta, uno cuya autoridad es indiscutible y no tiene reservas ni límites. Los incrédulos pueden ver la Biblia como un santuario de la sabiduría avanzada de muchos hombres buenos a lo largo de los siglos, y en ese sentido pueden verla como portadora de cierta autoridad, pero nunca como una autoridad que en sí misma establezca lo que es verdadero y correcto, pase lo que pase.

31. «Monista» se refiere al hecho de que el hombre no regenerado no tendrá en cuenta la distinción entre Creador y criatura al pensar y razonar. Las condiciones del conocimiento son singulares, insiste, y se aplican por igual a Dios y al hombre. Para Van Til, sin embargo, el pensamiento del hombre debe seguir o replicar el pensamiento de Dios en el nivel de una criatura, siendo así «analógico» y reconociendo dos niveles de conocimiento (original y derivado, absoluto y subordinado).

32. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática*** , 134-35.

33. En el proceso de conocer cualquier cosa, el hombre parte de su propia experiencia y preguntas, el punto de partida inmediato. Sin embargo, lo que el hombre conoce metafísicamente comienza con Dios (quien preinterpreta, crea y gobierna todo lo que el hombre podría conocer), y la mente de Dios es epistemológicamente el estándar de la verdad, siendo así el punto de partida definitivo.

34. ***Caso del calvinismo,*** 115.

35. ***Doctrina protestante de la Escritura,*** 103.

36. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 6.

37. ***Doctrina protestante de la Escritura,*** 5.

38. ***Caso del calvinismo,*** 128-29.

39. Esto no significa que podamos decir todo sobre Dios simultáneamente con todo lo demás que se puede decir sobre Él. Obviamente, solo podemos hablar de una cosa a la vez. Sin embargo, cuando hablamos de la existencia, la inteligencia o el poder (etc.) de Dios, el objeto de nuestra discusión es específica o concretamente ese Ser para quien existe una concepción cristiana plena (de acuerdo con su autorrevelación en la Escritura). No existe, por ejemplo, soberanía divina abstracta que no sea la soberanía del Dios de la Escritura, que guarda el pacto, como tampoco existe pacto divino que no sea establecido por el Dios soberano de la Escritura. Siempre que el cristiano habla del aspecto del pacto o del aspecto de la soberanía, tiene presente el contexto ***definitorio más completo e implícito*** de lo que está discutiendo en sentido estricto. El único Dios omnisciente que el cristiano defiende es aquel que es simultáneamente omnipotente, omnipresente, etc.

40. "Naturaleza y Escritura", en ***La Palabra Infalible*** , ed. NB Stonehouse y Paul Woolley (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946), 280.

41. ***Doctrina protestante de la Escritura*** , 61.

42. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 29.

43. *Doctrina protestante de la Escritura,* 12, 57.

44. *Defensa de la Fe,* 41, 48-49, 113, 115-16.

45. «Teoría del ser» es otra forma de designar la teoría de la realidad (qué tipos de cosas existen, su origen, relaciones, etc.), llamada «metafísica». La «teoría del conocimiento» es la «epistemología», que abarca la naturaleza, los límites, los métodos y los estándares del conocimiento. Para Van Til, la epistemología y la metafísica se influyen mutuamente y se ajustan entre sí, formando así una «red» de presuposiciones.

46. Es decir, la cosmovisión o "sistema" cristiano debe contrastarse con la cosmovisión o "sistema" del no cristiano.

47. Las cosmovisiones cristianas y no cristianas están divididas porque involucran religiones diferentes, diferentes compromisos últimos en la vida, con diferentes puntos de referencia.

48. Van Til se refiere aquí a la metodología del incrédulo: su comprensión o perspectiva del método a utilizar para conocer, interpretar o comprobar cosas. Su teoría del método es diferente a la del creyente. Sin embargo, en la práctica, ambos siguen un procedimiento o método muy similar (por ejemplo, abren los ojos y miran, comparan relatos contradictorios en busca de inconsistencias, etc.). Van Til solía decir que la regeneración no da a los hombres narices diferentes, ¡pero sin duda cambia su comprensión y uso de ellas! (Sustituya "narices" por "cerebros", "lógica", etc., para captar la idea clave).

49. El "punto de contacto" es algo que dos oponentes tienen en común y que, como tal, es un punto que una persona puede usar para conectar con la otra y construir un mayor acuerdo de perspectiva. Si dos exjugadores de baloncesto que ahora son empresarios tienen una disputa sobre un acuerdo comercial, uno de ellos podría intentar resolverla encontrando primero un punto de contacto en sus experiencias previas comunes como jugadores de baloncesto. ("¿Recuerdas cómo tuviste que aprender a trabajar en equipo en la cancha con ese compañero que no te gustaba, todo por el bien común de lograr una temporada ganadora? Bueno, eso es más o menos lo que vamos a tener que hacer si queremos resolver este problema en nuestro contrato"). Sin embargo, lo que Van Til quería que viéramos es que el punto de contacto del creyente

con el incrédulo —lo que tienen en común como criaturas racionales de Dios que conocen a su Creador— es algo que el incrédulo quiere suprimir y negar. ("¿Qué quieres decir? Nunca jugué al baloncesto", aunque tengas sus discos, comunicados de prensa y fotos en la cancha en tu maletín). La terquedad en mantener una disputa a veces significa que el punto de contacto se convierte en un punto de confrontación.

50. Los «sistemas» del hombre natural representan las filosofías o cosmovisiones que el incrédulo abrazará abiertamente e intentará defender, en contraste con el «sentido de deidad», que el incrédulo intenta suprimir. Lo que Van Til quiere decir aquí es que lo que el creyente y el incrédulo realmente tienen en común —su verdadero punto de contacto (el sentido de deidad)— provoca una confrontación entre los «sistemas» que defienden.

51. Extractos de ***Introducción a la teología sistemática*** , 41, 42.

52. Este breve párrafo contiene dos componentes esenciales de la apologética presuposicional de Van Til: (1) Solo la cosmovisión cristiana puede proporcionar una teoría inteligible de la evidencia y producir razonamiento a partir de ella. (2) Esta cosmovisión es conocida, pero suprimida, por el incrédulo, quien intenta (sin éxito) formular una cosmovisión alternativa para explicar el razonamiento y la evidencia.

53. El incrédulo insiste en que Dios debe estar sujeto a las mismas condiciones que el hombre; por lo tanto, es monista y rechaza cualquier verdadera trascendencia para Dios. Por lo tanto, si un cadáver resucita, no podría deberse a la acción trascendente de Dios, sino simplemente a un evento biológico inusual que espera explicación **.** El incrédulo descarta las explicaciones trascendentes, pues es naturalista en las presuposiciones que adopta.

54. Van Til observa: «Todo no cristiano tiene un a priori. Y el a priori de cada no cristiano es diferente, radicalmente diferente, del del cristiano» (***Introducción a la Teología Sistemática,*** 115). Un «a priori» es algo que alguien afirma que puede conocerse como verdadero (o falso) «antes» —o aparte, o sin referencia a— la observación o la experiencia.

55. ***Gracia común,*** 94-95.

56. Ibíd., 50.

57. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 7.

58. ***Doctrina protestante de la Escritura,*** 62.

59. ***Gracia común,*** 8.

60. ***Doctrina protestante de la Escritura,*** 125. Cf. la postura adoptada por los antiguos sofistas de que "el hombre es la medida de todas las cosas".

61. Algo es "inmanente" si está cerca o es inherente a la experiencia humana (a diferencia de ser "trascendente", es decir, si se origina más allá o excede la experiencia humana).

62. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 26.

63. ***Defensa de la Fe,*** 247-48.

64. Si la mente de Dios no determina soberanamente la relación de cada evento con los demás según su sabio plan, entonces el orden de las cosas en el mundo y lo que allí sucede es aleatorio e indeterminado. En ese caso, no hay base inteligible para sostener que cualquier experiencia sea igual a otra, no hay nada objetivamente común entre ambas, y no hay conexión causal entre dos eventos; por lo tanto, carecen de sentido y son indescriptibles.

65. Si las leyes de la ciencia, las leyes de la lógica y las leyes de la moral no se consideran expresiones de la mente inmutable de Dios, entonces la noción de "leyes" universales y absolutas, o el concepto de orden en el mundo contingente y cambiante de la materia, carecen de sentido. ¿Cómo podría algo ser verdaderamente universal y sujeto a leyes cuando cada evento es aislado y aleatorio? Si se supone que la universalidad es objetiva, entonces no hay justificación para aferrarse a ella basándose en la experiencia limitada del hombre, mientras que si la universalidad es subjetiva (interna al pensamiento humano), entonces es impuesta arbitrariamente por la mente humana a su experiencia sin justificación.

66. ***La gracia común y el Evangelio*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972), 195.

67. ***Introducción a la teología sistemática*** , 199.

68. «Humanismo» es un término susceptible de diversas definiciones. Van Til lo utiliza para referirse ***a la idea de que el hombre es el valor supremo y la autoridad en ética y conocimiento, lo que lo hace funcionalmente equivalente a la «autonomía».***

69. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 222.

70. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 7.

71. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 30—31.

72. ***Doctrina Protestante de la Escritura,*** 6, 39.

73. ***Caso del calvinismo,*** 141-42.

74. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 29.

75. ***Un estudio de la epistemología cristiana,*** En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), xii.

76. "Mi Credo", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 21.

77. ***Doctrina protestante de la Escritura,*** 43.

78. ***La gracia común y el Evangelio,*** 129.

79. ***Defensa de la Fe,*** 198. (Un "borde" es un umbral, frontera o límite exterior.)

80. Un extracto de ***la Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 51-52.

81. Van Til insistió en que la ciencia no opera al margen de presuposiciones filosóficas. Esta es una de las razones por las que resulta ingenuo que los apologistas intenten argumentar con los incrédulos «simplemente con fundamento científico».

82. Esta perspectiva no cuestiona la inteligibilidad de la ciencia, ni siquiera cuando aborda temas mundanos (no religiosos) de interés y, por lo tanto,

concede la autonomía al hombre no regenerado. Si se le permite al hombre ser una ley intelectual para sí mismo, puede (con razón) simplemente descartar la «dimensión espiritual» por considerarla innecesaria (o carente de interés). La conversión cristiana no es simplemente añadir algo nuevo a la vida; es la transformación completa de la vida; de hecho, la grata recepción de una nueva vida de Dios. Y razonar es parte de la vida.

83. Observe aquí cómo todas las afirmaciones sobre la «fe» se interpretan como si se refirieran a lo mismo, es decir, a una perspectiva misteriosa, irracional o indemostrable. Diferentes personas no necesariamente entienden lo mismo por «fe», como tampoco por «amor».

84. La referencia de Van Til es a Enno Wolthuis, ***Science, God and You*** (Grand Rapids: Baker, 1965).

85. Este es un punto clave en el desafío de Van Til a los no creyentes (como se ilustrará más adelante en su obra "Por qué creo en Dios"). Diversas afirmaciones del no creyente presuponen un "orden" en la experiencia humana (lógica, causal, moral, etc.), pero el no creyente no puede justificar ninguna afirmación sobre la realidad en su conjunto, ni siquiera sobre la totalidad de lo que es posible para la experiencia humana. Por lo tanto, si dicho orden existe (o si está correctamente caracterizado en el pensamiento humano) es una pregunta que excede la capacidad del no creyente para responder con fundamento racional. Van Til continúa diciendo que la creencia en el orden no solo no encuentra respaldo en el no creyente, sino que también se contradice con la suposición de que no hay nada "detrás" de los acontecimientos de la historia ni "detrás" del pensamiento humano que pueda proporcionar dicho orden; por lo tanto, todo es aleatorio ("casualidad").

86. Un extracto de ***la Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 61-62.

87. El estándar o criterio que el incrédulo utiliza para juzgar lo que es verdad o no es una presuposición que descarta de antemano la afirmación bíblica de inspiración. Por consiguiente, el apologista debe refutar dicho criterio. Lo hace examinando la visión de la realidad (los supuestos metafísicos) que supuestamente proporciona el contexto para el uso de este criterio (este compromiso y práctica epistemológicos).

88. En este contexto, Van Til ha criticado la idea de Warfield de que la fe cristiana no se basa en la doctrina de la inspiración bíblica. Más bien, como apologistas, según Warfield, simplemente apelamos a los libros de la Biblia como registros históricos, y luego desafiamos al hombre natural a explicar la afirmación de inspiración contenida en estos registros escritos por hombres sobrios. Los críticos evidencialistas de Van Til a menudo pasan por alto que Van Til ve cierta utilidad en ese tipo de desafío. Sin embargo, es ***ad hominem.*** (exponiendo la inconsistencia del carácter o la práctica del hombre), en lugar de una prueba independiente de lo que se afirma.

89. Recuerde lo dicho anteriormente sobre los principios del «orden». Van Til percibió que la visión aleatoria (casual) del mundo, la historia y el hombre por parte del incrédulo haría ininteligible o injustificado el uso de la comunicación (semántica y sintáctica ordenadas), la suposición de una identidad personal continua y la armonía entre los diversos aspectos de la personalidad humana, o la concepción del mundo como un «cosmos» (cosas y acontecimientos ordenados).

90. Un extracto de ***Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 48-49.

91. Es decir, el universo debe ser considerado de tal manera que no excluya ningún evento o hipótesis como explicación de los eventos. No se imponen restricciones de antemano.

92. Es decir, el incrédulo insiste de antemano en que tales creencias pueden no estar justificadas por la autoridad divina, sino que deben colocarse en el mismo nivel —y tratarse de la misma manera— que cualquier otra hipótesis que el hombre autónomo pudiera probar para determinar su aceptabilidad o verdad.

93. El "orden de Dios", en oposición a algún orden imaginario inherente al mundo mismo, o a las propiedades de la materia, o a los principios de la "naturaleza", etc.

94. La idea misma de que el ámbito espacio-temporal o el ámbito de la experiencia temporal del hombre constituye una «naturaleza» presupone que puede describirse y explicarse según principios unificadores. El orden que se encuentra en el mundo físico puede atribuirse a las partículas que lo componen (atomismo), a las leyes que rigen los acontecimientos (estoicismo),

a una dialéctica interna (Hegel), o a lo que sea. Pero todas estas teorías de la «naturaleza» presuponen algo —un orden universal de algún tipo— que no puede justificarse con las cosmovisiones en las que aparecen. Así, cuando los no creyentes hablan de «naturaleza», o bien personifican acontecimientos inconexos o, dadas sus propias presuposiciones, dicen disparates (utilizando suposiciones sin referente ni justificación).

95. Van Til encontró en los intentos no cristianos de formular una cosmovisión un compromiso contradictorio con la idea de que «todo puede suceder» (el universo abierto del indeterminismo), junto con la idea de que todo sucede según las estrictas leyes de la explicación científica (el mundo natural del determinismo, al que incluso la psique y la conducta humana deben estar sujetas). Este tipo de tensión «dialéctica» vuelve incoherente la cosmovisión del no creyente. Cf. la discusión de Van Til en otro lugar sobre una dialéctica racional-irracional en las cosmovisiones de los no creyentes.

96. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática,*** 38.

97. En este contexto, Van Til ha estado discutiendo la afirmación de Charles Hodge (en su ***Teología Sistemática)*** [Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1872], 1:51ff.) que para los cristianos la "razón" tiene la prerrogativa de determinar si una cosa es posible o no (las " ***contradicciones del judicium").***

98. Dicho de otro modo, la única apelación adecuada a lo que el creyente y el incrédulo tienen en común respecto al razonamiento es aquella que comprende que el incrédulo lo está suprimiendo con injusticia, en lugar de incorporarlo abierta y correctamente en su filosofía adoptada.

99. CVT: Véase, por ejemplo, E. Frank, ***Comprensión filosófica y conocimiento religioso.***

100. Fue publicado originalmente por el Comité de Educación Cristiana de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa (Tracts for Today, n.º 9) en 1948. Posteriormente, fue reimpreso como folleto promocional por el Seminario Teológico de Westminster (y actualmente lo distribuye P&R Publishing). Aunque no se indica al respecto, existen suficientes alteraciones o supresiones estilísticas en la publicación del folleto por parte de Westminster como para considerarlo una edición revisada.

101. ***Hacia una apologética reformada*** (Filadelfia: impresión privada, 1972), 1-2.

102. Lo que sigue es el contenido íntegro del folleto del mismo nombre, a continuación del texto de la publicación original.

103. Como su nombre lo indica, la apologética "presupuestal" dirige el diálogo con el incrédulo hacia la consideración de la cuestión de los principios fundamentales del pensamiento y la conducta.

104. Ya en esta etapa temprana, Van Til indica a su oponente hipotético e incrédulo cuál será su argumento general: la experiencia humana de cualquier cosa (en este caso, de la historia y la civilización) sería ininteligible o carente de sentido aparte de una creencia fundamental en el Dios cristiano.

105. La necesidad "trascendental" de la creencia en Dios queda indicada en la afirmación de que incluso los argumentos contra Él ya lo presuponen para la inteligibilidad de la argumentación misma.

106. Aquí Van Til sostuvo que la acusación de influencias ambientales en la fe de un cristiano en la primera infancia no es —dentro de la cosmovisión cristiana— algo tan perjudicial, incluso si fuera cierto, porque la soberanía omnipotente de Dios constituye el contexto más amplio de dichas influencias. Tras una reflexión posterior, el joven creyente comprenderá que la soberanía omnipotente de Dios es, asimismo, el contexto necesario para la inteligibilidad de todo lo que piensa.

107. El debate apologético debe centrarse en la naturaleza concreta de Dios, tal como se revela en las Escrituras, en lugar de intentar justificar un concepto vago y generalizado de una deidad que se adapta a una amplia gama de religiones. De hecho, no existe tal concepto que sea universalmente adecuado o aceptable, y, por lo tanto, la pretensión del apologista de defender tal noción es simplemente un prejuicio y una arbitrariedad ocultos.

108. El presuposicionalismo reconoce que el ateo (y el agnóstico) tienen una concepción de lo que constituye una creencia "razonable", mientras que el teísta cristiano tiene otra concepción de la razonabilidad. Sin embargo, debería ser claro incluso para el ateo que si el Dios cristiano existe, es "razonable" creer en él. Así, Van Til escribió que puede no parecer razonable

para el no creyente creer en Dios, aunque (dada la cosmovisión cristiana) sí lo sería para el no creyente. El debate, en última instancia, gira en torno al estándar adecuado de razonabilidad.

109. Este punto es crucial. Cuando cambia una presuposición tan significativa como la creencia en Dios, necesariamente se producirán cambios monumentales en la estructura de creencias del individuo. Dada la pereza intelectual y los prejuicios personales, el incrédulo se resistirá a alterar su creencia profesada sobre Dios. El apologista de las presuposiciones querrá mantener al incrédulo informado de esta inclinación natural a no cambiar de opinión, especialmente porque tal cambio de creencia afectará considerablemente su propia autopercepción. En este tipo de situación, donde están en juego asuntos personales, es totalmente irreal que el incrédulo pretenda ser psicológicamente neutral o indiferente al resultado del diálogo.

110. Dado que el incrédulo está hecho a imagen de Dios y tiene un conocimiento de Dios reprimido en lo más profundo de sí mismo (aunque, por supuesto, no lo admita), puede seguir el argumento que el cristiano le presenta. Sin embargo, si el incrédulo razonara completa y consistentemente en función de sus presuposiciones, no podría comprender las afirmaciones y argumentos del cristiano; de hecho, no podría comprender nada en absoluto. Para mostrarle esta verdad al incrédulo, el presuposicionalista está dispuesto a reflexionar sobre las suposiciones básicas que el incrédulo afirma que son suyas, y luego, a modo de comparación, lo invita a reflexionar sobre las suposiciones básicas del cristiano.

111. El lector puede observar aquí cómo la apologética presuposicional intentará (sin timidez) situar el argumento sobre Dios y la Biblia en un contexto más amplio y personal. Los testimonios no pueden sustituir el razonamiento y la argumentación, pero sí refuerzan el efecto persuasivo del argumento, especialmente si este pretende presentar a Dios como el contexto condicionante de la inteligibilidad de todo en la vida y la experiencia.

112. Esta es una característica distintiva del enfoque apologético presuposicional de Van Til. Al incrédulo no se le permite proceder con la falsa (y vana) suposición de su neutralidad intelectual, la cual, de ser cierta, (cree él) lo colocaría en una posición superior para juzgar la racionalidad de la fe. El incrédulo no estará "preparado para nuestro argumento", como continúa Van

Til, hasta que se dé cuenta de que el conflicto apologético se da entre dos partes "prejuiciadas" (es decir, partes con sus antecedentes e influencias personales, pero especialmente con sus respectivos compromisos filosóficos).

113. Dada la enseñanza de la Biblia sobre Dios, el hombre y la salvación, se espera que el creyente utilice la revelación de Dios como su norma y guía fundamental para interpretar todos los aspectos de la experiencia humana. El cristianismo no es un añadido a su estudio independiente de la vida humana o del mundo, sino más bien el punto de referencia para comprender cualquier aspecto de la vida humana o del mundo.

114. Lo que debe subrayarse aquí son las "prodigiosas afirmaciones" del tipo particular de Dios que se revela en la naturaleza y las Escrituras. No toda concepción de Dios presentada por los hombres en debates religiosos excluiría la posibilidad de neutralidad, pero el tipo de Dios que creó y controla todas las cosas, con el efecto de darse a conocer ineludiblemente al hombre como criatura racional, se revela o no con esa claridad en todas las cosas. Decir que no se revela (en cuyo caso, una mentalidad neutral es apropiada al buscar evidencia a favor o en contra de Dios) ya es sostener que esta concepción cristiana de Dios, tal como se encuentra en la Biblia, es falsa.

115. La apologética presuposicional sostiene que la perspectiva del incrédulo no es simplemente inmoral (infiel y rebelde a Dios), sino también intelectualmente indefendible (poco científica o irracional). A veces, quienes no están familiarizados con este enfoque para defender la fe reducen erróneamente el desafío presuposicional al primer tipo de observación.

116. He aquí un buen ejemplo de la influencia determinante de las presuposiciones sobre las inferencias que se extraen. Tanto el creyente como el no creyente reconocen que no todos los hombres afirman creer en el Dios cristiano. De este hecho, el no cristiano infiere que no todos los hombres creen, mientras que del mismo hecho el cristiano infiere que quienes profesan el ateísmo están suprimiendo y justificando esta creencia. Todo depende de la cosmovisión desde la cual se reconocen e interpretan los hechos. En una ocasión impartí un seminario sobre una conocida polémica filosófica contra la existencia de Dios: " ***Ateísmo: Una Justificación Filosófica" de Michael Martin.*** (Filadelfia: Temple University Press, 1990). La primera frase del libro (en la introducción) afirma: «La incredulidad en la existencia de Dios es un

fenómeno mundial». Para sorpresa de los estudiantes, me detuve a observar que, con esta declaración, el autor ya había planteado la cuestión crucial, en su primera intervención sobre el tema. Dada la concepción cristiana de Dios, no existen verdaderos ateos.

117. Debido a sus presupuestos fundamentales conflictivos, el creyente y el no creyente ni siquiera están de acuerdo en principio sobre lo que es “normal” en el razonamiento y la experiencia humanos.

118. Sutilmente escondido en este relato aparentemente autobiográfico se encuentra el principal punto filosófico que Van Til explotará más adelante: cuando la educación y el razonamiento tienen lugar dentro del contexto de la cosmovisión cristiana, no hay problema en explicar la universalidad y necesidad de las leyes de las matemáticas, etc.

119. El apologista cristiano no debe ser un oscurantista que ignore las objeciones y argumentos de quienes se oponen al cristianismo, desestimándolos con la arrogante afirmación de que los no creyentes tienen sus propias presuposiciones y, por lo tanto, pueden ser ignorados. Quienes critican el presuposicionalismo y sugieren que adopta tal actitud están totalmente equivocados. Los no creyentes que presentan a los cristianos como "solo conocedores de una versión de la historia" también se equivocan en sus generalizaciones. Generalmente, ocurre lo contrario. Los no creyentes que estudian en instituciones no creyentes casi nunca prestan atención seria a los argumentos de los eruditos cristianos (ni se les evalúa con base en ellos). ¿De quién es entonces la educación e investigación sesgada?

120. Al comparar las cosmovisiones del cristiano y del no cristiano, el apologista debe dejar muy clara la pregunta fundamental: ¿cuál es la naturaleza del Dios cuya existencia y revelación defiende el cristiano? Este tipo de Dios es la condición necesaria para que cualquier creencia tenga sentido, tanto para creer que existe como para creer que no existe. Creer carece de sentido sin Dios como premisa. Este es el argumento al que Van Til volverá posteriormente.

121. Van Til respalda explícitamente el trabajo detallado en "evidencias" aquí, señalando favorablemente al no creyente que los cristianos que han realizado investigación histórica y científica avanzada pueden abordar adecuadamente

las críticas "fácticas" contra el cristianismo. Sin embargo, como continúa diciendo, el apologista no puede ignorar la cuestión "subyacente" que rige los debates sobre cuestiones fácticas. La cuestión más profunda tiene que ver con las presuposiciones o la cosmovisión propias.

122. Una vez más, Van Til explica por qué el incrédulo no puede afirmar con credibilidad ser intelectual y psicológicamente neutral en sus opiniones y razonamientos sobre Dios. Incluso el incrédulo debería poder seguir esto "por el bien del debate". Un autoexamen necesario llevaría al incrédulo a cuestionar su propia fiabilidad y objetividad al razonar sobre un Dios con el que, si existe, el incrédulo no se habla en absoluto.

123. Van Til alude aquí a los esfuerzos apologéticos tradicionales de la teología natural y la apologética evidencial, los cuales no han logrado cuestionar de manera trascendental la inteligibilidad misma del intento del incrédulo de usar la ciencia, la lógica, la moral, etc., contra la fe. Se ha considerado que tal cuestionamiento exagera la pretensión e insulta el intelecto del incrédulo. Pero Van Til observa que no hacer esta afirmación honesta, en realidad, menoscaba la concepción que el creyente tiene de Dios y lo ofende.

124. Recordemos aquí las palabras de Van Til: “El antiteísmo presupone el teísmo”.

125. El presuposicionalista quiere que el incrédulo se dé cuenta de que no ha sido lo suficientemente crítico en su mentalidad y enfoque. Nunca ha examinado honestamente la suficiencia filosófica de su pretendida autonomía. Dado que tantos otros "eruditos" a su alrededor dan por sentada su autonomía con una credulidad irreflexiva, y dado que es lo "respetable" en las instituciones y medios de comunicación seculares, el incrédulo se consolará pensando que "todo el mundo lo hace", en cuyo caso la cuestión de la idoneidad intelectual del hombre para interpretar el mundo por sí mismo apenas necesita plantearse. En cualquier otro contexto, el incrédulo educado reconocería esta línea de pensamiento como falaz, prejuiciosa e incluso peligrosamente arrogante. Pero aquí se permite caer en lo mismo que en otro lugar condenaría.

126. En términos de su propia manera de pensar, el filósofo incrédulo señala con razón que, si las premisas de una prueba teísta se refieren al ámbito de la experiencia natural, sería injustificado y falaz sacar conclusiones acerca de un ámbito completamente diferente que va más allá de la experiencia natural (lo sobrenatural).

127. Las pruebas de Dios y las evidencias del cristianismo siempre pueden ser refutadas por las presuposiciones o la cosmovisión dominantes del incrédulo. Por eso, el enfoque presuposicional de la apologética nos enseña a estar preparados para argumentar y refutar la filosofía subyacente que el incrédulo utiliza para evadir la fuerza de las evidencias y pruebas.

128. Este es el triste resultado de formas débiles de argumentación apologética que comparten una perspectiva autónoma con el incrédulo en un esfuerzo por ganarlo para Cristo. Dado que las presuposiciones relacionadas con la autonomía del hombre son diametralmente opuestas al mensaje cristiano, es de esperar que los argumentos apologéticos inspirados en ellas no logren demostrar el cristianismo. Sin embargo, en lugar de abandonar las presuposiciones fatales, muchos apologistas simplemente reducen sus afirmaciones sobre lo que tales argumentos pueden demostrar. Van Til vio en este intento desesperado de ganar la aprobación de pensadores autónomos una cesión del compromiso religioso del cristiano.

129. Muchas estrategias apologéticas que se promueven hoy en día se esfuerzan por moderar las exigencias del evangelio y evitar las asperezas de la verdadera teología. El mensaje cristiano se asemeja cada vez más al pensamiento natural del hombre para que este no se resista tanto. Van Til enseñó, más bien, que la cosmovisión cristiana debe verse y presentarse como la antítesis del pensamiento y la vida del incrédulo. Esto significa que el apologista debe esperar que su postura parezca extravagante, exigente e irrazonable para el no regenerado; el mensaje, si se presenta fielmente, no puede evitar ofender el orgullo y la autosuficiencia del pecador. (Esto no significa, por supuesto, que se permita que la conducta o los modales del apologista sean ofensivos a nivel personal).

130. Van Til recordaba constantemente a los no creyentes que no eran en absoluto neutrales en cuanto a la religión, como tal vez se consideraban. Sin embargo, el prejuicio que el no creyente impone a toda experiencia es tan

generalizado que nunca ve nada de forma lo suficientemente diferente como para reconocer que, en realidad, está prejuzgando todo lo relacionado con los hechos y el razonamiento.

131. La cosmovisión que el cristiano presenta al incrédulo no puede reducirse (de forma casi deísta) a aquellos aspectos que posibilitan la comprensión de la experiencia natural. Debido al pecado del hombre y a la supresión de la revelación de Dios (necesaria para que la experiencia sea inteligible), una cosmovisión adecuada debe contemplar alguna provisión para su salvación de la culpa y la contaminación. Los rasgos redentores de la cosmovisión cristiana son, por lo tanto —en la situación actual de caída del hombre— no simplemente un apéndice a la necesidad racional, científica y moral de la perspectiva cristiana, sino su esencia misma. El hombre necesita ser «salvado», según Van Til, para hacer un uso inteligible de la razón.

132. Es vital para la apologética presuposicional seguir señalando el panorama general en el que se basa el desafío cristiano. No se trata simplemente de un «dios» abstracto, carente de contenido, con el que el incrédulo debe contender. Dado el tipo de Dios por el que contiende el cristiano, es perfectamente razonable que Él hable con autoridad suprema e indiscutible, que Él controle soberanamente todas las cosas (incluyendo las respuestas a Su revelación), y que el incrédulo no pueda escapar racionalmente de Él.

133. Este es el núcleo del argumento trascendental de Van Til sobre la existencia de Dios. Toda argumentación implica presuposiciones, pero solo la presuposición del Dios cristiano le da sentido a cualquier argumento. En ese caso, el argumento del incrédulo contra Dios o el evangelio, si es que tiene algún sentido, ya se basa en la creencia en la existencia de Dios. La argumentación racional ya asume la postura cristiana como verdadera, incluso cuando los incrédulos argumentan en contra de esa verdad.

134. La apologética presuposicional no duda en señalar el reconocimiento interno del incrédulo de la verdad de las afirmaciones cristianas, aun cuando este no esté dispuesto a admitir dicha convicción. Después de todo, suprime la verdad con injusticia. En particular, en este punto, Van Til insiste al incrédulo en que es plenamente consciente de que las presuposiciones que profesa no proporcionan una base inteligible para la unidad en su experiencia

(conexiones causales entre eventos, continuidad conceptual, necesidad lógica, absolutos morales, etc.). Por otro lado, el incrédulo sabe que su rechazo de la perspectiva cristiana es una cuestión de elección y deseo personal (no «quiere» al Dios que puede proveer el orden que necesita), no una necesidad intelectual. El apologista debe seguir apelando a la conciencia interna del incrédulo de tales verdades (además de demostrar que su razonamiento y comportamiento delatan esta conciencia).

135. Cabe destacar que esta es una crítica interna de la cosmovisión del no creyente, hecha desde el contexto de sus suposiciones y objetivos, más que una crítica externa a su postura simplemente por discrepar de la postura cristiana. Van Til señala que el no creyente, en términos de sus propias presuposiciones, ha "desvirtuado" su experiencia. Al negarse a pensar en términos de la verdad revelada por Dios, socava sus propios esfuerzos racionales. Es refutado desde su propia filosofía de vida.

136. El intento del creyente de organizar e interpretar su experiencia tiene éxito cuando refleja el orden original de la mente de Dios, por el cual todas las cosas se definen y todos los eventos funcionan en conjunto; busca «pensar los pensamientos de Dios según Él». El incrédulo, en cambio, o bien impone las ideas unificadoras de su propia mente a una realidad externa que no controla (subjetivismo), o bien respeta la particularidad y novedad de cada hecho del mundo, en cuyo caso no se puede decir nada al respecto utilizando conceptos unificadores o principios uniformes (irracionalidad). Imponer un «sistema» de antemano descarta la necesidad de la investigación científica; respetar la individualidad y novedad de la experiencia destruye la inteligibilidad de los hechos de antemano.

137. Los aspectos de la experiencia que aportan «orden» son aquellos caracterizados por la unidad, las conexiones, la semejanza, la generalización, la universalidad, la inmutabilidad o la continuidad. Los aspectos de la experiencia que presentan «desorden» son aquellos que presentan diversidad, particularidad, individualidad, novedad, singularidad, cambio o discontinuidad.

138. Por el contrario, todas las cosmovisiones no creyentes ven la unidad y la diversidad en términos de un “desorden” fundamental detrás de todo: no hay ningún plan, propósito o control soberano que ordene los acontecimientos,

proporcione universalidad a las leyes o coordine la mente (lógica) y sus objetos (realidad).

139. Van Til sostuvo consistentemente que los incrédulos no son insensatos, ignorantes ni inútiles para comprender el mundo creado por Dios. Sin embargo, su supuesto «punto de referencia» (sus presuposiciones o perspectiva) está distorsionado. Necesitan ser transformados (convertidos).

140. Con «mi unidad», Van Til se refería a su concepción cristiana de lo que da unidad a la vida y al razonamiento. Es importante comprender que la cosmovisión cristiana no solo pretende explicar su propia perspectiva (ver las cosas desde una perspectiva cristiana), sino que también explica la perspectiva del no cristiano (por qué ve las cosas como dice verlas). No terminamos con una pluralidad de «unidades» (cosmovisiones que unifican la experiencia) que compiten entre sí, como si existieran varias presuposiciones igualmente autosatisfactorias. Existe una cosmovisión que verdaderamente proporciona unidad (e incluye una explicación de las afirmaciones contrapuestas de los no creyentes) y una variedad de cosmovisiones profesadas que reducen a la desunión (desorden, azar, caos, etc.).

141. Así pues, cada uno debe elegir entre dos tipos de misterio en el centro de su razonamiento. El cristiano acepta lo que le resulta misterioso como hombre, una revelación que trasciende su razonamiento, pero sabe que no es misteriosa para su Creador; mientras que el no cristiano acepta un misterio último, carente de explicación y significado.

142. Al comenzar el argumento apologético, podría parecer que la pregunta radica en qué lado puede ofrecer una mejor explicación de cómo son las cosas. En realidad, dijo Van Til, se reduce a si las cosmovisiones no creyentes pueden, en términos de lo que sostienen, ofrecer alguna explicación genuina. Usar la lógica y el razonamiento inductivo para explicar las cosas es inútil si no se explica la uniformidad de la naturaleza (inducción) ni la validez universal del razonamiento (lógica).

143. Van Til ha convertido la crítica del incrédulo (a saber, que los cristianos simplemente no pueden evitar creer) en un elogio de la cosmovisión cristiana. Por supuesto, la razón por la que "no podemos evitar" creer ya no se debe, si alguna vez lo fue, (como pensaba el incrédulo) a condiciones psicológicas y

sociales, sino a la soberanía de Dios, quien "ordena" todo mediante su plan y propósito controlador. Esto también podría parecer motivo de objeción por parte del incrédulo (confundiéndolo con el fatalismo y la negación de la responsabilidad humana). En cambio, Van Til demuestra que esta cosmovisión por sí sola —donde Dios condiciona todas las cosas— rescata la vida y el razonamiento del caos (la falta de sentido). Debido a que Dios ordena cada detalle de la vida y la historia, existe una base objetiva para que las personas razonen sobre las causas, la necesidad lógica, los absolutos morales, etc. De niño, tal vez, el creyente como Van Til no podía evitar creer, pero ahora, de adulto, y desde el punto de vista de lo que es necesario para razonar sobre cualquier cosa, el creyente todavía "no puede evitar" creer.

144. Este excelente párrafo final expone puntos destacados de la apologética presuposicional de Van Til. (1) La cosmovisión cristiana no se presenta simplemente como un punto de vista que explica los hechos algo mejor que otros; más bien, es —objetivamente hablando— la única perspectiva que da sentido razonable a creer o juzgar algo. (2) Sin embargo, el incrédulo seguirá diversas líneas de pensamiento para justificar —para su propia satisfacción subjetiva— su negativa a someterse al Dios cristiano. (3) Al final, cada uno debe elegir una autoridad suprema y luego reglamentar su razonamiento en función de ella (circularmente): el cristiano recurre a Dios para comprender las cosas (cf. #1), mientras que el no cristiano se recurre a sí mismo (cf. #2). (4) Los apologistas deben reconocer que el cambio subjetivo del incrédulo, su conversión, no puede lograrse únicamente con el poder de nuestro argumento, sino que depende de la misericordia soberana de Dios. (5) Al final de nuestras conversaciones con ellos, los incrédulos deberían tener una idea clara de la verdadera naturaleza del desacuerdo y la sensación de que deben tratarlo con Dios, no solo con su oponente humano. Esto es objetivamente cierto, ya sea que quieran reconocerlo subjetivamente o no. Si Dios es misericordioso, serán salvos no solo para la vida eterna, sino también en su razonamiento.

CAPÍTULO 4. EL LADO EPISTEMOLÓGICO DE LA APOLOGÉTICA

4.1 Una apologética como desacuerdo epistemológico

En la naturaleza del caso, una discusión apologética no es un mero intercambio de opiniones personales. Eventualmente se centra en preguntas como "¿Cómo sabes *que* esto es cierto?" o "¿Cómo se puede justificar esa creencia?". Es decir, la apologética implica la aplicación (aunque sea involuntaria) de la teoría básica del conocimiento: la *epistemología.* Dado que la epistemología es la esencia de la apologética, y dado que siguen existiendo desacuerdos significativos sobre cuestiones epistemológicas, el apologista debe partir de una comprensión clara y firme de su propia postura como cristiano, en particular, de sus convicciones cristianas distintivas en materia de importancia epistemológica. Si está confundido o equivocado sobre estas cuestiones fundamentales de la fe cristiana, difícilmente podrá plantear una defensa clara y eficaz de esa misma fe. Es más probable que recurra a tácticas argumentativas que no concuerdan epistemológicamente con el sistema de verdad que pretende defender.

Tanto el incrédulo como el creyente operan con convicciones epistemológicas sobre la naturaleza de la verdad, la creencia, el significado, el conocimiento, la evidencia, la prueba, etc. El incrédulo dirá que no "cree" que las afirmaciones del cristianismo sean "verdaderas", que no hay "pruebas" de milagros, que "sabe" que Jesús era simplemente un hombre, etc. De igual manera, los creyentes que defienden la fe se valen de nociones epistemológicas, diciendo que "creemos que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos" (Rom. 10:9), que "sé que mi Redentor vive" (Job 19:25), que Dios "ha proporcionado pruebas"

de que Jesús juzgará al mundo (Hechos 17:31), que la "palabra de Dios es verdad" (Juan 17:17), etc.

Debe quedar claro, además, que no solo encontramos desacuerdos persistentes e irresueltos sobre epistemología entre escuelas de pensamiento y entre individuos a lo largo de la historia de la filosofía (incluyendo nuestros días), sino también —de manera más fundamental y relevante— conflictos significativos entre cristianos y no cristianos sobre cuestiones epistemológicas cruciales. A la luz de la enseñanza bíblica sobre la renovación intelectual del creyente (Rom. 12:2; Ef. 4:23-24) y la depravación generalizada del incrédulo (Rom. 8:7; Ef. 4:17-19), esta discordia filosófica no debería sorprendernos. El apologista no debe dar por sentado ingenuamente que todos comparten una visión común del conocimiento, la verdad, el lenguaje, la lógica, la evidencia, etc. Si así fuera, las disputas filosóficas o religiosas básicas podrían resolverse más fácilmente, simplemente asegurándose de que todos tengan la misma información o datos brutos disponibles. Pero tales disputas persisten, ya que los hombres discrepan sobre cuestiones epistemológicas más fundamentales; de hecho, incluso sobre si existen datos puros o no. Como el cristiano sabe al leer la Biblia, los hombres están divididos por conflictos epistemológicos sobre cuestiones como la naturaleza de la verdad (Juan 18:38), lo que es creíble (Hechos 26:8), la fiabilidad de nuestros sentidos (Mateo 28:17; Lucas 24:16; Juan 21:4, 12), la diferencia entre conocimiento y pseudoconocimiento (1 Timoteo 6:20) o entre sabiduría e insensatez (1 Corintios 1:18-29), y el valor probatorio y el poder de los milagros (Lucas 16:31; Mateo 28:11-15).

Van Til comprendió que los desacuerdos epistemológicos entre creyentes y no creyentes no podían resolverse de forma neutral, como si la cuestión de la existencia y el carácter de Dios (y la relación del hombre con Él) pudiera tratarse como algo secundario —y, por lo tanto, dejarse de lado

temporalmente sin ningún compromiso— mientras se debatían y resolvían cuestiones filosóficas abstractas. A menudo, pero en vano, se imagina que una vez que llegamos a un acuerdo sobre nuestra epistemología, podemos aplicar esos estándares epistemológicos a las cuestiones de si Dios existe, si ocurren milagros, si la Biblia es verdadera, etc. En cambio, Van Til enseñó que la neutralidad epistemológica abstracta es una ilusión y que, dado el tipo de Dios revelado en la Biblia, la neutralidad imaginaria es, en realidad, perjudicial para Dios. Si Dios existe y es como afirma la cosmovisión cristiana, entonces su existencia tiene una influencia innegable en nuestra comprensión del proceso de conocimiento, los estándares de verdad y evidencia, la autoridad suprema y otros asuntos cruciales en epistemología.

Además, si la perspectiva cristiana es correcta, entonces la condición espiritual del hombre mismo afecta su manera de razonar y los ideales o estándares de conocimiento a los que intenta ajustarse. «Por la reacción epistemológica del pecador», escribió Van Til, «me refiero a su reacción como criatura de Dios éticamente responsable». [1] No existe una "razón" prístina, religiosamente neutral y abstracta a la que todos los hombres juren lealtad primero, para luego pasar a cuestiones secundarias como la naturaleza humana, el carácter moral, la relación con Dios, el destino, etc. El tipo de persona que razona ya determina en parte su forma de pensar sobre la razón y de razonar. Así, Van Til afirmó: " Es imposible hablar del intelecto en sí, sin considerar si se trata del intelecto de una persona regenerada o de una persona no regenerada". [2]

Van Til simplemente hizo un llamado a la honestidad y al realismo. La situación metafísica y el objeto del conocimiento (p. ej., la existencia de Dios, la relación de las cosas creadas con Él), así como la situación psicológica/moral y el sujeto del conocimiento (es decir, el hombre como conocedor, alguien que usa la capacidad de razonamiento), no pueden

ignorarse a medida que desarrollamos nuestras perspectivas del conocimiento. La "razón" es simplemente una herramienta intelectual, en lugar de un estándar último de conocimiento (más autoritario incluso que Dios), y como tal se verá afectada por la condición regenerada o no regenerada del hombre que la usa. El comportamiento y los compromisos epistemológicos de una persona son de carácter ético. Según Van Til, la teoría del conocimiento de uno no es neutral, sino sujeta a una evaluación moral en términos de la autoridad última a la que uno se somete y a la que intenta honrar.

Por razones como estas, es simplemente ingenuo recurrir a los filósofos como primer paso para resolver el desacuerdo entre creyentes e incrédulos, pensando que pueden arbitrar el conflicto y ofrecer un enfoque consensuado y neutral a la epistemología. Esto es evidente en la historia de la filosofía, incluso en asuntos no explícitamente religiosos. Los filósofos han discrepado notablemente entre sí sobre cuestiones tan básicas como la naturaleza de la mente, la lógica y la verdad. Quienes han enfatizado que el mundo se compone de cosas separadas y discontinuas (marcadamente diferentes en tipo y número) han conceptualizado el pensamiento como una actividad que ocurre *en* la mente, siendo el problema fundamental cómo lograr que mentes independientes se "correspondan" con objetos que existen independientemente fuera de ella. Por el contrario, los filósofos que han enfatizado las similitudes, unidades y continuidades en el mundo (en cuyo caso diferentes cosas se mezclan en el proceso de la historia y son básicamente diferentes en grado) han conceptualizado el pensamiento como *siendo en sí mismo* la mente, cuyo razonamiento se desarrolla y se despliega en continuidad con todas las facultades del hombre (por ejemplo, percepción, volición, imaginación) y en conexión con el objeto de conocimiento mismo. En consecuencia, para este segundo grupo de filósofos, el problema no es explicar cómo las mentes y los objetos se corresponden (pues ya están inherentemente

relacionados, las diferencias entre ellos son solo de grado), sino explicar cómo una mente finita puede tener un sistema lo suficientemente amplio (lo suficientemente inclusivo) para conocer cualquier verdad particular o limitada. Estos dos enfoques diferentes de la filosofía incluso ven la lógica de manera diferente entre sí. Para el primero, cada afirmación debe clasificarse claramente en una de dos categorías bastante distintas, la consistente o la contradictoria. Para el segundo, dichas categorías son meramente tentativas y provisionales, y se mantienen en tensión dinámica (debido a nuestras conceptualizaciones limitadas) mientras esperamos avances hacia una integración más adecuada de los diversos aspectos de lo que sabemos.

Ahora bien, ¿pueden los defensores de estos dos enfoques filosóficos en conflicto —con sus desacuerdos incluso sobre la mente, la verdad y la lógica— llegar a una teoría consensuada del conocimiento al inicio del diálogo, de modo que sus desacuerdos sobre la naturaleza de la realidad puedan abordarse y resolverse posteriormente? En absoluto. Las discusiones entre estas escuelas de pensamiento siempre han sido infructuosas simplemente porque sus diferencias epistemológicas reflejan y se coordinan con sus diferencias sobre la naturaleza de la realidad. La primera escuela (que enfatiza las marcadas diferencias y discontinuidades) acusa a la segunda (que enfatiza las diferencias de grado y continuidades) de ser confusa en su pensamiento y de no establecer contrastes claros, mientras que la segunda escuela acusa a la primera de falsificar toda la verdad mediante el reduccionismo y la simplificación excesiva. En resumen, los argumentos entre escuelas filosóficas en conflicto tienden a incorporar argumentos epistemológicos sobre el método, el tipo adecuado de análisis, la naturaleza de la verdad, el uso de la lógica, etc. [3] Los filósofos no llegan a un consenso en epistemología, y sus argumentos entre sí siguen siendo inconcluyentes, como Van Til enseñó con perspicacia, porque sus diferencias son, en última instancia y profundamente, diferencias en sus presuposiciones: su red de supuestos últimos sobre la

realidad, el conocimiento y la ética. Esta red no puede separarse fácilmente en componentes (como la epistemología) que puedan discutirse de forma neutral y aislada.

Esto debería ser aún más obvio cuando el desacuerdo con el que comenzamos es de carácter abiertamente religioso, como ocurre cuando el creyente y el no creyente entran en una discusión apologética. El desacuerdo apologético es en sí mismo un reflejo de un desacuerdo implícito en las respectivas teorías del conocimiento. En consecuencia, los primeros filósofos griegos, como señaló Van Til, no eran inocentes que abordaran las cuestiones del conocimiento y la realidad con un desapego sin presuposiciones. Tampoco lo son sus discípulos y homólogos modernos. Independientemente de su nivel educativo o sofisticación, los no creyentes que desafían la verdad del cristianismo hoy en día no emplean una epistemología neutral desarrollada al margen de consideraciones metafísicas y éticas. Su comprensión y uso de la «razón» revela algo de su visión de la realidad y de los valores por los que han elegido vivir.

LA NEUTRALIDAD COMO ANTITEÍSTA [4]

Ningún hecho en el mundo puede interpretarse con veracidad a menos que se considere creado por Dios. Los griegos se encontraban entre aquellos a quienes Pablo se refiere cuando dice que obstaculizan o reprimen la verdad con injusticia. La importancia de que la especulación griega comenzara con un sesgo claramente antiteísta no puede ser enfatizada lo suficiente debido al malentendido común al respecto. La presentación habitual es que los griegos comenzaron naturalmente a observar el universo físico que los rodeaba y a preguntarse sobre él como un niño se pregunta sobre cualquier cosa extraña o nueva que ve. Por lo tanto, se argumenta que, de la misma manera que no se acusaría a un niño de comenzar con un sesgo antiteísta, no se debería acusar a los griegos de comenzar con una mente menos abierta. Naturalmente,

comenzaban con lo más cercano a ellos, y solo después podían pasar a las cuestiones más remotas de la metafísica. Comenzaron con la física y luego se dirigieron a *la metafísica.*

Estas objeciones, sin embargo, se basan en el mismo sesgo antiteísta mencionado anteriormente. En estas objeciones se da por sentado que los griegos pueden compararse con niños que comienzan a preguntarse por lo que les rodea. Pero esta comparación solo sería justa si el antiteísmo fuera cierto. La comparación presupone que la raza humana estaba emergiendo por primera vez a la autoconciencia en la persona de los griegos. La comparación da por sentado que la raza humana nunca había estado en estrecho contacto con un Dios más cercano que el universo. En otras palabras, la comparación da por sentado que los hechos físicos serían naturalmente cognoscibles primero, y que si Dios ha de ser conocido, debe ser conocido después.

Pero este es precisamente el punto en disputa. Si la visión teísta es verdadera, entonces el hombre estaba originalmente tan cerca de Dios como de cualquier hecho físico. Si el teísmo es cierto, el hombre comprendió en algún momento que conocía a los animales y a los árboles *porque* conocía a Dios. Si el teísmo es cierto, la revelación del Dios absoluto se encontraba en todas partes en el universo creado, de modo que, sin importar adónde se dirigiera el hombre, ya fuera a sí mismo o a la naturaleza que lo rodeaba, encontraría a Dios. Esto está implícito en la idea de la creación. La idea de la creación conlleva una visión definida del ser y del devenir, las dos cuestiones principales de la filosofía griega. La idea de la creación distingue entre Dios y el hombre. Quien sostiene la idea de la creación (hablamos de creación temporal, no de creación lógica) también debe sostener la idea de un Dios que existía aparte del mundo y tenía un significado para sí mismo aparte del mundo. Y este punto contradice la primera suposición de la especulación griega mencionada: que todas las cosas son, en el fondo, una. Si el teísmo es correcto, todas las cosas son, en el fondo,

dos, y no una. En segundo lugar, quien sostiene la idea de la creación debe también sostener que el mundo del devenir no puede darse por sentado como un último con el que, como dado, la mente humana deba comenzar su especulación. El ser es anterior al devenir e independiente de él. [5] Así, la idea de la creación también contradice los supuestos segundo y tercero de la filosofía griega: que el hecho del cambio debe darse por sentado y que lo múltiple generado a partir de lo uno es siempre idéntico a lo uno. [6]

Debemos añadir que, según las Escrituras, Dios habló al hombre al comienzo de la historia. Además de revelarse en los hechos del universo creado, Dios se reveló en palabras, indicándole al hombre qué debía hacer con ellos. Desde la caída, todos los hombres, como caídos en Adán (Rom. 5:12), siguen siendo responsables de esta doble revelación de Dios dada al hombre al comienzo de la historia.

De estas consideraciones se desprende que, si el teísmo es cierto, los griegos no son una raza de niños inocentes que apenas comienzan a explorar el mundo. Si el teísmo es cierto, ha existido un monoteísmo original o, como podríamos decir ahora, un teísmo original del que la raza se ha desviado. A esta verdad no se le suele prestar más atención que a uno de los mitos griegos. De hecho, se suele considerar un simple mito al que solo los tradicionalistas empedernidos prestarán atención. Incluso los propios cristianos a menudo sienten que esta historia de la creación es algo que deben llevar consigo para disfrutar de las demás ventajas del teísmo, pero algo que en sí mismo carece de importancia. Por esta razón, hemos procurado señalar que la idea de la creación es parte integral del sistema de pensamiento teísta cristiano. Lo aceptamos porque está en la Biblia y *creemos que lo que está en ella es la única postura filosófica defendible. 7* Nuestros oponentes no tienen derecho a rechazar el relato de la creación a menos que puedan demostrar que no es esencial para el cristianismo o que el cristianismo no es la única postura que

hace inteligible la predicación humana. Sin embargo, el libro de texto común de filosofía presenta el comienzo de la especulación griega como algo completamente neutral. Pero intentar ser neutral es hablar en contra de Dios y su Cristo.

Si la postura teísta es defendible, *es imposible que cualquier ser humano sea neutral.* Esto se admite fácilmente cuando se discute una cuestión fundamentalmente religiosa. Basta recordar las palabras de Jesús: «El que no está contra mí, está a mi favor», para recordarlo. Cuando dos naciones están en guerra, ningún ciudadano de ninguna de ellas puede ser neutral. Puede ser razonable que los ciudadanos de una tercera nación sean neutrales, pero esto no puede ocurrir con los ciudadanos de países en guerra. Podemos aplicar esta analogía a la relación entre el teísmo y el antiteísmo. Por supuesto, cualquier antiteísta ferviente negará de inmediato la aplicabilidad de tal analogía. Pero este mismo hecho demuestra que se trata de un punto en disputa entre ambos sistemas de pensamiento, pues es igualmente cierto que cualquier teísta ferviente afirmará que existe una guerra clara entre ambos. Es cierto que el antiteísta puede hablar de guerra y de un choque de opiniones, pero lo que entiende por guerra no debe identificarse con la concepción teísta de la guerra. El antiteísta no puede, debido a las propias doctrinas que sostiene, considerar de suma importancia qué sistema de pensamiento uno se siente inclinado a adoptar. Ciertamente, para él no hay destinos eternos de los hombres en juego. Para un teísta cristiano, la perspectiva es completamente diferente. Para él es tan importante que los hombres sean teístas como que sean cristianos, por la obvia razón de que para él un verdadero teísmo y un verdadero cristianismo son idénticos. Por lo tanto, un verdadero teísta siempre es un misionero, incluso cuando se involucra en las especulaciones más abstrusas sobre las cosas eternas. Un cristiano no se involucra en especulaciones. [8] Carece de «metafísica» como se suele entender. Ni siquiera comienza su pensamiento con Dios como su concepto maestro para deducir su

«sistema» de verdad a partir de este concepto maestro. Su pensamiento es siempre y únicamente un intento de integrar los diversos aspectos de la enseñanza bíblica. Al hacerlo, es profundamente consciente del hecho de que cada "concepto" que emplea debe estar limitado por todos los demás "conceptos" que emplea, y que, por lo tanto, su "sistema" es un esfuerzo por reafirmar en su confesión la verdad tal como es en Jesús. [9]

De estas consideraciones se desprende que no se puede dar por sentada la posibilidad de neutralidad. Para ser filosóficamente justo, el antiteísta está obligado, ante todo, a establecer críticamente esta posibilidad antes de proceder a construir sobre ella. [10] Si existe un Dios absoluto, la neutralidad queda descartada, porque en ese caso toda criatura proviene de Dios y, por lo tanto, es directamente responsable ante él. Y un Dios así no se sentiría muy benévolo con quienes lo ignoran. Incluso en las relaciones humanas, es cierto que ser ignorado es una fuente de mayor dolor para quien es ignorado que recibir oposición. De ello se deduce, entonces, que el intento de ser neutral forma parte del intento de ser antiteísta. Por esta razón, hemos utilizado constantemente el término antiteísta en lugar de no teísta. Ser no teísta es ser antiteísta.

La narrativa de la caída del hombre puede ilustrar este punto. Adán y Eva fueron verdaderos teístas al principio. Dieron por sentado que la interpretación que Dios tenía de sí mismos y de los animales era la verdadera. Luego vino el tentador. Presentó a Eva otra teoría, es decir, una teoría antiteísta de la realidad, y le pidió que fuera la jueza para decidir cuál era la más razonable para ella. Y *la aceptación de esta posición de juez constituyó la caída del hombre.* [1] *Esa* aceptación puso la mente del hombre en igualdad de condiciones con la mente de Dios. Esa aceptación también puso la mente del diablo en igualdad de condiciones con Dios. Antes de que Eva pudiera escuchar al tentador, tuvo que dar por sentado que el diablo era quizás una

persona que sabía tanto sobre la realidad como Dios sabía sobre ella. Antes de que Eva pudiera escuchar al tentador, tuvo que dar por sentado que ella misma podría ser tal como para que le resultara razonable tomar una decisión final entre afirmaciones y contraafirmaciones que involucraban todo el futuro de su existencia. Es decir, Eva se vio obligada a postular un pluralismo y una contingencia epistemológicos últimos antes de siquiera poder considerar la proposición que le hizo el diablo. O, dicho de otro modo, Eva se vio obligada a asumir la misma ultimidad de las mentes de Dios, del diablo y de ella misma. Y esto, sin duda, excluía la ultimidad exclusiva de Dios. Por lo tanto, esto constituía una negación de la absolutidad de Dios epistemológicamente. *Así, la neutralidad se basaba en la negación. La neutralidad es negación.*

Esta negación estaba destinada a resultar en una nueva afirmación de la supremacía de la mente humana sobre la divina. Eva no le pidió a Dios, y mucho menos a su esposo, que decidiera el asunto que se le presentaba. Cuando hay reclamos y contra reclamos, alguien debe asumir la supremacía absoluta. Eva se encontraba definitivamente ante una alternativa de "o esto o aquello". Por supuesto, lo habría negado si se lo hubieran dicho en ese momento. Le habría molestado que se le presentara ante tal alternativa. Naturalmente, pensaba que el asunto no era irrevocable, pero que podía experimentar con la actitud satánica por un tiempo, y si no parecía funcionar, podría volver a su antigua postura teísta. Pensaba que el mal o el pecado era, en el peor de los casos, un trampolín hacia cosas más elevadas, y que ella misma podía dar el paso. En todo esto estaba completamente equivocada. Le gustara o no, de hecho, se encontraba ante una alternativa excluyente. [13] Solo una acción procedente del seno de lo eterno podría volver a encaminarla. Fue Dios quien tuvo que reinterpretar su acto y ubicarlo en su verdadero contexto en el universo. Y esta reinterpretación divina fue una inversión de la interpretación dada por el hombre. El hombre tuvo que ser devuelto a Dios.

Esto, en sí mismo, prueba suficiente de que la decisión del hombre fue anf/teísta y no simplemente no teísta.

El diablo insinuó la idea de que solo se puede hacer una interpretación inteligente y decisiva si la realidad es puramente contingente. Dios no puede existir y ser tu creador, pues si existiera, tus decisiones serían las de un títere. No permitas que la idea abstracta o formal de una providencia divina que todo lo controla domine tu pensamiento. Defiende tus derechos como persona *libre* . Este era, en efecto, el argumento de Satanás.

Cuando Eva escuchó al tentador, no solo tuvo que postular un *pluralismo epistemológico original,* sino también un *pluralismo metafísico original.* Debió dar por sentado que, como ser creado por el tiempo, podía razonablemente considerarse suficientemente última en su ser como para justificar una acción contraria a la voluntad de un ser eterno. Es decir, no solo tuvo que igualar el tiempo y la eternidad, sino que tuvo que anteponer el tiempo a la eternidad. Fue con el tiempo que Satanás le dijo que el asunto se resolvería. Dijo que aún estaba por verse *si* las amenazas de Dios se cumplirían. Debía emplearse el método experimental. Solo el tiempo lo diría. Esta actitud implicaba que Dios no era más que un Dios finito. Si se lo consideraba un absoluto, sería peor que una locura que una criatura del tiempo probara la interpretación de Dios en el tubo de ensayo del tiempo. Si se lo consideraba eterno, tal empresa estaba condenada al fracaso, porque en ese caso la historia no podía ser más que la expresión de la voluntad de Dios. Y en ese caso la humanidad del hombre sería destruida.

Es cierto que el estudiante promedio de filosofía desecha esta historia de la caída del hombre como una reliquia de una era mitológica. Pero esto es injusto. La cuestión no es solo la historicidad del libro del Génesis. Es eso, pero también es más que eso. Toda la filosofía del teísmo está involucrada en ello. Cualquiera que rechace la narrativa del Génesis debe estar preparado también

para rechazar la idea de un Dios absoluto. La historia incluye la filosofía, y la filosofía incluye la historia. O podríamos decir que quienes rechazan la narrativa del Génesis comienzan su investigación de la filosofía griega con un claro sesgo antiteísta. Es solo porque no son neutrales que afirman que los griegos lo fueron. Es un ejemplo de identificación de la neutralidad con un sesgo antiteísta fundamental. Y como teístas cristianos, no nos sorprende en absoluto. Es justo lo que cabría esperar. *El hecho de que los filósofos antiteístas actuales parezcan ignorar por completo su sesgo e insistan constantemente en que su punto de partida es la neutralidad es, en sí mismo, la mejor prueba posible del control absoluto que este sesgo ejerce sobre ellos.* [4] En otras palabras, el asombro con el que el estudiante promedio de filosofía o ciencia te observa si te atreves a decirle que, según tu convicción, la neutralidad no solo es indeseable sino imposible, es prueba suficiente de que nunca ha cuestionado la razonabilidad ni la posibilidad de la neutralidad. Por eso es más necesario que cuestionemos esta colosal suposición desde el principio, cuando se aplica al estudio de los griegos.

LA RAZÓN COMO HERRAMIENTA, NO COMO JUEZ ABSTRACTO [15]

En consecuencia, cada una de las funciones del hombre caído opera incorrectamente. [16] El conjunto de toda la personalidad humana ha cambiado. El intelecto del hombre caído puede, como tal, ser lo suficientemente agudo. Por lo tanto, puede comprender formalmente la postura cristiana. Puede compararse con una sierra circular afilada y brillante, lista para cortar las tablas que llegan a ella. Digamos que un carpintero desea cortar cincuenta tablas para colocar el piso de una casa. Ha marcado sus tablas. Ha ajustado su sierra. Comienza en un extremo de la marca en la tabla. Pero no sabe que su hijo de siete años ha manipulado la sierra y cambiado su ajuste. El resultado es que cada tabla que corta está cortada oblicuamente y, por lo tanto, inutilizable porque es demasiado corta, excepto en el punto donde la sierra

hizo contacto por primera vez con la madera. Mientras no se cambie el ajuste de la sierra, el resultado siempre será el mismo. Así también, siempre que las enseñanzas del cristianismo se presenten al hombre natural, serán recortadas según la personalidad pecaminosa. Cuanto más agudo sea el intelecto, con mayor consistencia se recortarán las verdades del cristianismo según un patrón exclusivamente inmanentista. [17] El resultado es que, por mucho que comprendan formalmente la verdad del cristianismo, los hombres siguen adorando «el sueño y la invención de su propio corazón». [18] ...

No es nuestro propósito aquí abordar a fondo la cuestión de la razón y la revelación. Baste señalar la ambigüedad que subyace a este enfoque sobre la cuestión del punto de contacto. Cuando Hodge habla de *razón* , se refiere a «esas leyes de creencia que Dios ha implantado en nuestra naturaleza». [19] Ahora bien, es cierto, por supuesto, que Dios ha implantado tales leyes de creencia en nuestro propio ser. Es este punto en el que Calvino pone tanto énfasis al afirmar que todos los hombres tienen un sentido de la deidad. Pero el incrédulo no acepta la doctrina de su creación a imagen de Dios. Por lo tanto, es imposible apelar a la naturaleza intelectual y moral del hombre, tal como *este la interpreta,* y afirmar que esta debe juzgar la credibilidad y la evidencia de la revelación. Porque si se hace esto, prácticamente le estamos diciendo al hombre natural que acepte solo lo que, con su concepto pervertido de la naturaleza humana, le permita aceptar. [20]

Para usar una vez más la ilustración de la sierra: la sierra en sí misma no es más que una herramienta. Que se mueva o que corte en la dirección correcta depende de quien la opera. Así también, la razón, o el intelecto, es siempre el instrumento de una persona. Y quien la emplea siempre es creyente o incrédulo. Si es creyente, su razón ya ha cambiado de mentalidad, como nos dice Hodge, por la regeneración. No puede entonces ser el juez; ahora es parte de la persona regenerada, sujeta con gusto a la autoridad de Dios. Por la gracia

de Dios, se ha dejado interpretar por la revelación divina. Si, por otro lado, quien usa su razón es incrédulo, entonces, al usarla, ciertamente asumirá la posición de juez respecto a la credibilidad y evidencia de la revelación, pero también ciertamente encontrará increíble la religión cristiana porque es imposible y la evidencia que la respalda es siempre insuficiente. La propia enseñanza de Hodge sobre la ceguera y la dureza del hombre natural corrobora este hecho. [21]

En consecuencia, también habla de la «razón» como algo que parece operar correctamente dondequiera que se encuentre. Pero la «razón» de los hombres pecadores invariablemente actuará mal. Esto es particularmente cierto cuando se enfrentan al contenido específico de las Escrituras. El hombre natural invariablemente empleará la herramienta de su razón para reducir este contenido a un nivel naturalista. Debe hacerlo incluso en interés del principio de contradicción. Pues su propia ultimidad es el presupuesto más básico de toda su filosofía. Es sobre este presupuesto como punto de apoyo que utiliza la ley de la contradicción. Si se le pide que use su razón como juez de la credibilidad de la revelación cristiana sin que al mismo tiempo se le pida que renuncie a su visión de sí mismo como último, entonces prácticamente se le pide que crea y descrea de su propia ultimidad al mismo tiempo y en el mismo sentido. Es más, este mismo hombre, además de rechazar el cristianismo en nombre de la ley de la contradicción, también lo rechazará en nombre de lo que él llama su intuición de la libertad.

Solo para seguir la guía que Hodge dio en su teología, siguiendo a Calvino, buscamos nuestro punto de contacto no en ninguna abstracción, ya sea la razón o la intuición. Tal abstracción no existe en el universo humano. Siempre tratamos con individuos concretos. Estos hombres son pecadores. *Tienen un interés personal. Quieren suprimir la verdad con injusticia. Para ello emplearán su razón.* [22] Y no son formalmente ilógicos si, suponiendo la supremacía del

hombre, rechazan las enseñanzas del cristianismo. Al contrario, para ser lógicamente coherentes, [23] están obligados a hacerlo.

EL INTELECTUAL ES EN SÍ MISMO ÉTICO [24]

Cristo vino para restaurarnos al verdadero conocimiento, la justicia y la santidad (Col. 3:10; Ef. 4:24). A esto lo llamamos la imagen de Dios en sentido estricto. Estos dos [sentidos de la imagen de Dios, amplio y estrecho] no pueden separarse completamente. Sería realmente imposible pensar que el hombre fue creado solo a la imagen de Dios en el sentido amplio; [25] cada acto del hombre tendría que ser, desde el principio, un acto moral, un acto de elección a favor o en contra de Dios. Por lo tanto, el hombre, incluso en cada acto de conocimiento, manifestaría verdadera justicia y verdadera santidad.

Cuando decimos que el pecado es ético, no queremos decir, sin embargo, que involucre solo la voluntad del hombre y no también su intelecto. El pecado involucró todos los aspectos de la personalidad humana. Todas las reacciones del hombre en cada relación en la que Dios lo puso fueron éticas y no meramente intelectuales; el intelecto mismo es ético...

El pecado se revelará en el campo del conocimiento al convertirse el hombre en la última instancia de apelación en materia de interpretación. Se negará a reconocer la autoridad de Dios. Ya hemos ilustrado la actitud de la persona pecadora con la historia de Adán y Eva. El hombre ha declarado su autonomía frente a Dios. ...

En la medida en que los hombres trabajan conscientemente a partir de este principio, no tienen ninguna noción en común con el creyente. [26] Su epistemología está informada por su hostilidad ética hacia Dios.

La obra de Cristo como sacerdote es inseparable de su obra como profeta. Cristo no podría darnos el verdadero conocimiento de Dios y del universo a

menos que muriera por nosotros como sacerdote. La cuestión del conocimiento es, en esencia, una cuestión ética. Es posible, en efecto, tener un conocimiento teóricamente correcto sobre Dios sin amarlo. El diablo ilustra este punto. Sin embargo, lo que se entiende por conocer a Dios en las Escrituras es *conocerlo y amarlo* : esto es *verdadero* conocimiento de Dios; lo otro es *falso.* [27]

En tercer lugar, el catecismo pregunta: "¿Cómo ejerce Cristo el oficio de Rey?". La respuesta es: Cristo ejerce el oficio de Rey al someternos a sí mismo, al gobernarnos y defendernos, y al contener y vencer a todos sus enemigos y a los nuestros. De nuevo, observamos que esta obra de Cristo como rey debe estar en conexión orgánica con su obra como profeta y sacerdote. Para darnos verdadera sabiduría o conocimiento, Cristo debe *someternos* . Murió por nosotros para someternos y, por lo tanto, nos dio sabiduría. Solo enfatizando esta conexión orgánica de los aspectos de la obra de Cristo podemos evitar toda separación mecánica entre los aspectos intelectuales y morales de la cuestión del conocimiento.

4.2 El conocimiento como posesión de creencia, verdad y *evidencia*

La apologética implica un desacuerdo epistemológico. El creyente afirma "saber" que Dios existe y que el evangelio es "verdadero", mientras que el incrédulo afirma que la Biblia es "falsa" o que la existencia de Dios es "incognoscible". El ámbito apologético no es lugar para opiniones arbitrarias ni afirmaciones puramente subjetivas e infundadas entre creyentes e incrédulos. Van Til fue firme en su enseñanza de que las opiniones filosóficas opuestas "deben ser refutadas mediante un argumento razonado, en lugar de mediante el ridículo y las suposiciones". [28] En consecuencia, las afirmaciones contradictorias sobre lo que se sabe o no se sabe con respecto al cristianismo exigen análisis y un razonamiento coherente. Al buscar un enfoque adecuado

para la apologética, sería conveniente analizar qué queremos decir cuando hablamos de «saber» algo.

Conocimiento. La palabra «epistemología», que deriva del griego *episteme* y *logos,* significa «discurso sobre (o estudio del) conocimiento». Comencemos, pues, reflexionando un poco sobre la naturaleza del conocimiento. ¿Qué quiere decir la gente habitualmente cuando afirma «saber» algo? No hay una respuesta única y sencilla a esta pregunta, ya que el verbo «conocer» se usa de maneras muy diversas. Esto es bastante obvio en el lenguaje inglés del siglo XX, pero también lo es en el uso bíblico del término. La riqueza de su uso se debe a los diferentes tipos de objetos que se dice que son «conocidos». Hablamos de conocer verdades (hechos, afirmaciones, proposiciones), como en «Él sabe *que* el coche necesita reparación»; la Biblia también usa la palabra de esta manera (p. ej., Mateo 24:32). También hablamos de conocer en el sentido de tener una habilidad, como en «Él sabe *cómo* arreglar el carburador»; la Biblia también se expresa de esta manera (p. ej., Lucas 11:13). Finalmente, hablamos de conocer a personas en el sentido de familiaridad o intimidad, como en "lo conozco *desde* hace muchos años"; este uso es común en la Biblia (por ejemplo, Génesis 4:1; Mateo 7:23).

Los dos últimos sentidos de «saber» (como capacidad y como relación interpersonal) no pueden reducirse meramente al primer sentido (como comprensión intelectual). Sin embargo, a veces, cuando se utiliza la locución común para conocer la verdad («saber que...»), el sentido pretendido no se limita a uno meramente intelectual o teórico. La afirmación «Estad quietos, y conoced que yo soy Dios» (Sal. 46:10) va más allá de una aprehensión intelectual e implica tanto una relación personal de confianza (cf. el contexto) como la capacidad ética de obedecer al Señor (cf. Jer. 22:16). Los dos últimos sentidos tampoco pueden divorciarse nunca por completo del primero, como si fueran inteligibles independientemente. Saber *cómo* arreglar el carburador

implica saber *que* mezcla combustible y aire, cuáles son sus partes, etc.; de manera similar, saber *cómo* agradar a Dios implica saber *que* sus preceptos requieren ciertas cosas (cf. Rom. 7:7; 8:4-9). Conocer a alguien *personalmente* , incluso en el sentido sexual, implica mínimamente conocer algunos *hechos sobre* esa persona; de manera similar, quienes personalmente "conocen a Dios" deben creer ciertas proposiciones sobre Él (p. ej., Heb. 11:6). Debemos notar que lo inverso no es necesariamente el caso: conocer todos los hechos en un manual de carburador no confiere automáticamente la capacidad de reparar uno, y conocer muchos hechos personales sobre una celebridad famosa no implica conocerlo personalmente. De igual manera, conocer ciertos hechos sobre Dios o Su ley no nos da automáticamente la capacidad (saber cómo) de agradarle (p. ej., Os. 2:13; Ro. 2:13) ni un conocimiento personal y salvador de Él (p. ej., Os. 4:6; Gá. 3:24; 4:5, 8). Por consiguiente, para simplificar y aclarar, nuestra discusión del conocimiento se centrará en el sentido intelectual de "conocer", ya que es al menos parte de (aunque no todo lo importante acerca de) todas las instancias del conocimiento.

Conocer en el sentido intelectual implica "conocer proposiciones". La palabra "proposición" se usa aquí en su sentido estricto, como *aquello que se expresa* mediante una oración indicativa en un lenguaje natural. Esto significa que dos oraciones diferentes en el mismo idioma (p. ej., "Él detuvo el auto" y "Él detuvo el auto") y una oración en un idioma diferente (p. ej., *"Er hielt das Auto an")* pueden expresar la misma proposición. Por lo tanto, si decimos que todas las personas (verbalmente competentes) tienen un conocimiento de Dios, esto no significa que todas crean en ciertas oraciones en un idioma determinado. Más bien, significa que todas creen en ciertas afirmaciones que se expresan de diversas maneras en varios idiomas.

Creencia ¿Qué es entonces el conocimiento (en el sentido intelectual)? En primer lugar, el conocimiento es una subcategoría de la creencia: saber algo

es, al menos, creerlo. Tenemos que permitir expresiones idiomáticas que ganan su fuerza al alejarse del uso ordinario, como al expresar conmoción: "¡Sé que ganamos la lotería, pero todavía no puedo creerlo!" Pero incluso en este caso, la afirmación no sería inteligible (ni transmitiría su sentido de asombro) si la palabra "saber" no implicara creer, en cuyo caso la afirmación implica: "Lo creo, pero todavía lo encuentro increíble". En el discurso ordinario, no tiene sentido decir literalmente que sabes que una proposición es verdadera, pero no crees que lo sea. El conocimiento implica creencia. Por supuesto, hay muchos tipos de creencia de los que las personas son capaces y muchos aspectos interesantes de la creencia.

A veces hablamos de un evento mental como una creencia, mientras que otras veces pensamos en la creencia como una disposición a actuar de ciertas maneras. Las creencias se sostienen con diferentes grados de confianza (cf. sospechas, opiniones, convicciones). Algunas creencias son espontáneas, pero otras se derivan de la investigación mental y la inferencia. Algunas creencias están sujetas al control voluntario, mientras que no todas parecen serlo. Algunas creencias se dan por confesión personal; algunas se sostienen sin mucha reflexión en absoluto. Algunas creencias tienen numerosas o importantes consecuencias, mientras que otras son relativamente insignificantes. Algunas creencias son normativas para nosotros, algunas son incluso incorregibles, pero algunas se mantienen solo mediante un esfuerzo concentrado. Algunas creencias son irracionales o se sostienen de manera inconsistente. En todos estos casos, sin embargo, todavía estamos tratando con lo que legítimamente se llama "creencia".

Si intentamos tener en cuenta esta diversidad, podríamos caracterizar la creencia como una actitud cognitiva positiva hacia una proposición, un estado mental que guía la acción y en el que una persona confía (de manera

intermitente o continua) en sus inferencias teóricas o sus acciones y planes prácticos.

Los diferentes aspectos de esta caracterización pueden explicarse brevemente. Los estados mentales o actitudes cognitivas que llamamos "creencias" de una persona se distinguen entre sí por las proposiciones que son sus objetos previstos. La creencia no es simplemente el mantenimiento de un pensamiento o hipótesis, sino una actitud positiva hacia una proposición, lo que significa que uno confía en ella, ya sea conscientemente (como en el asentimiento) o no, para guiar sus acciones. Esas acciones pueden ser mentales (p. ej., extraer una inferencia de ciertas proposiciones), verbales (p. ej., afirmar que algo es cierto) o físicas (p. ej., comprar el artículo que cree que es la mejor compra). Sin embargo, las acciones que son consecuentes con una creencia no siempre son de los tres tipos; se sabe que las personas se comportan externamente en términos de una creencia que es demasiado dolorosa para afirmarla verbalmente. Además, las afirmaciones verbales de las propias creencias pueden implicar engaño y error (p. ej., sus amigos pueden reconocer, a la luz

de su comportamiento social, la vacuidad de su declaración de igualdad racial, incluso cuando no sospecha de su insinceridad). Cabe señalar además que una creencia no tiene por qué manifestarse siempre: el estado mental a menudo puede ser latente, e incluso su modo activo puede ser meramente periódico (dependiendo de las circunstancias cambiantes de la persona y otras actitudes o deseos). Sin embargo, la capacidad del estado mental para causar actividad mental, verbal y física no depende de ningún estímulo externo (como podría sugerir un conductista), sino que puede ser ejercida a voluntad por la persona que cree en la proposición en cuestión.

Los diversos aspectos de esta concepción de la creencia se reflejan en las Escrituras. El conocimiento no está separado de la creencia (cf. la

intercambiabilidad de términos en Tito 1:1; 1 Juan 4:16; 5:5, 20), y la creencia es una actitud positiva ("seguridad… convicción" en Hebreos 11:1; cf. Santiago 1:6) hacia proposiciones que se han oído o leído (Romanos 10:14; cf. Juan 5:24; Hechos 24:14; 1 Corintios 1:21; 1 Tesalonicenses 2:13; 2 Tesalonicenses 2:13). La creencia se considera un evento fechable (p. ej., Romanos 13:11; 1 Tesalonicenses 2:13), así como un estado mental (p. ej., Romanos 15:13; Colosenses 1:23; 1 Timoteo 1:5, 13). Ese estado mental puede ser temporal (Lucas 8:13; Hebreos 10:35, 38-39) o duradero. Esto depende de si la fe proviene de Dios y está cimentada en Él (p. ej., Efesios 2:8-9; 1 Corintios 2:5; 1 Tesalonicenses 2:13; 2 Tesalonicenses 2:13; 2 Timoteo 1:12; 1 Pedro 1:4-5, 9) o no. Cuando los hombres viven en la fe, su creencia se expresa siempre que una ocasión lo requiere (p. ej., Abraham y Moisés en Hebreos 11:8-9, 17, 23-28; cf. Santiago 1:2-3); sin embargo, en otro sentido su fe está continuamente operativa en la vida (p. ej., 1 Timoteo 6:12; 2 Timoteo 4:7; Hebreos 4:1-11; 10:38-39). La creencia conlleva diferentes grados de confianza (p. ej., Marcos 9:24; Lucas 17:5; Romanos 4:19-21). Se expresa en las inferencias mentales (p. ej., Hebreos 11:3; Romanos 4:20-21), en las observaciones verbales (p. ej., Romanos 10:9-10; 2 Corintios 4:13) y en las acciones (p. ej., Santiago 2:14-20; Hebreos 11:4ss.; cf. Lucas 8:15; 1 Tesalonicenses 2:3; 1 Timoteo 4:10). Finalmente, hay un sentido en el cual la creencia no es simplemente una respuesta pasiva a estímulos externos, sino una expresión activa de la propia voluntad, puesto que está moralmente impuesta a los hombres, tanto en su inicio (por ejemplo, Marcos 1:15; Juan 20:27; Hechos 16:31) como en su operación continua (por ejemplo, 1 Juan 3:23; Efesios 6:16; Colosenses 1:23; 2:7; cf. 2 Timoteo 3:14).

Verdad. En cualquier caso, conocer algo es cuestión de creerlo. Sin embargo, el conocimiento es claramente más que una mera creencia. A menudo ocurre que dos personas creen en proposiciones que se contradicen: una afirma algo (por ejemplo, Winston Churchill fue elegido al Parlamento en 1900), mientras

que la otra lo niega. En tal caso, ambas personas no pueden "saber" lo que afirman (por lo tanto, o bien Churchill fue elegido en 1900, o bien no); al menos una de ellas se equivoca. Como demuestra la experiencia con demasiada frecuencia, no todo lo que la gente cree resulta ser cierto. Y cuando una proposición o afirmación resulta ser falsa, no se puede decir que nadie la "conociera", aunque alguien creyera sinceramente que era cierta. Una persona puede "creer" honestamente que el Monte Rushmore está ubicado en California, pero no puede "saberlo" realmente, por la sencilla razón de que la afirmación no es exacta. Así pues, los casos de conocimiento son casos de creencia, pero solo se puede conocer una proposición si es verdadera. Casi todo el mundo comprende intuitivamente lo que significa que una proposición sea «verdadera». En el sentido común o el uso cotidiano, decimos que una proposición es verdadera si enuncia «lo que ocurre», se ajusta a «los hechos» (o a la realidad), concuerda con «la situación real» o es «correcta».

Una cosa es ofrecer un sinónimo adecuado para «verdadero», pero otra muy distinta es proponer una teoría de la verdad, algo que los filósofos han luchado por lograr. Cabe señalar, sin embargo, que las diferentes teorías filosóficas de la verdad no están necesariamente en conflicto entre sí, ya que pueden abordar diferentes aspectos de la cuestión. Por ejemplo, la teoría de la correspondencia intenta explicar la naturaleza de la propiedad llamada «verdad». Las teorías de la coherencia o pragmáticas intentan explicar la evidencia de la presencia de dicha propiedad. Y las teorías semánticas y performativas intentan explicar la estructura lógica o la función de las oraciones que utilizan el término.

Cada una de estas teorías presenta sus propias desventajas. Por ejemplo, la teoría de la correspondencia (que sostiene que las oraciones verdaderas son paralelas o representan la realidad extramental) se basa en una metáfora burda e impracticable o bien habla de correspondencia con entidades

abstractas (p. ej., estados de cosas, «hechos») que no pueden explicarse ni individualizarse sin referencia a proposiciones verdaderas, que la teoría pretendía explicar en primer lugar. De igual manera, la teoría de la coherencia se basa en la premisa de que dos proposiciones inconsistentes no pueden ser ambas verdaderas, invocando así, sin darse cuenta, precisamente la verdad que la teoría pretendía explicar.

La teoría pragmática (que las oraciones verdaderas son corroboradas por sus resultados prácticos) presupone que sabemos de antemano qué resultados realmente debemos esperar de cualquier oración, o (peor) permite que cualquier oración sea verdadera siempre y cuando alguien crea que se han cumplido las condiciones satisfactorias para su(s) efecto(s) práctico(s).

La teoría semántica establece básicamente una condición de adecuación material para cualquier interpretación en un lenguaje: que la proposición denominada *p* es verdadera si y solo si *p.* Es decir, el valor «verdadero» debe asignarse únicamente a las oraciones consideradas verdaderas, ¡independientemente de cómo se determine! Una definición de verdad en inglés requeriría entonces asignar nombres a todos los objetos, dar condiciones de satisfacción para cada predicado y luego determinar recursivamente los valores de cada oración posible en inglés. La teoría semántica requiere recurrir a un lenguaje formal (para distinguir entre un lenguaje objeto y un metalenguaje), por lo que es inviable (inaplicable) en lenguajes naturales como el inglés, donde las afirmaciones de verdad suelen ser objeto de debate.

Según la teoría performativa, afirmar que una oración es verdadera no implica atribuirle ninguna propiedad, sino realizar la acción de ofrecer confirmación o confirmación personal respecto a ella. Sin embargo, esta noción es inútil, ya que una oración obviamente ofrece confirmación de su propia verdad. Además, es lingüísticamente inexacta. Por ejemplo, la oración «Todas las

afirmaciones de Napoleón eran verdaderas» sí atribuye una propiedad a las afirmaciones de Napoleón, pero no transmite el mismo mensaje que «Confirmo todas las afirmaciones de Napoleón». [29]

El enfoque cristiano sobre la noción de verdad es más básico que el que se suele considerar y también menos formal (más sustancial, más personal). El creyente entiende que la verdad es, fundamentalmente, todo aquello que se conforma a la mente de Dios (cf. Sal. 111:7-8; Jn. 14:6; 16:13). Por lo tanto, la Biblia aplica el término no solo a los hechos (p. ej., Dt. 17:4; Ef. 4:25), ya que todos están predeterminados por la mente de Dios (Ef. 1:11; Isa. 46:9-11; Mt. 10:29-30), sino también a lo eterno y absoluto (p. ej., Jn. 6:32, 35; 15:1; Heb. 8:2), así como a lo que es éticamente correcto (p. ej., Sal. 26:3; Jn. 3:21; 2 Jn. 4). Porque Dios es fiel, su palabra (que refleja su mente) no es contradictoria (2 Corintios 1:18), y él mismo nunca la contradice (Hebreos 6:18). Por lo tanto, las proposiciones que corresponden a la mente de Dios serán coherentes entre sí. Además, como el libro de Proverbios recalca una y otra vez de numerosas maneras, la manera más pragmática de vivir en el mundo de Dios —la estrategia más eficiente y exitosa para vivir— es someterse a la guía de la sabiduría divina.

El enfoque presuposicional de Van Til hacia la apologética se ha malinterpretado a menudo como una aprobación de alguna de las teorías de la verdad propuestas por diferentes escuelas filosóficas, cuando en realidad Van Til las condenó (y las aprobó) todas en términos de la cosmovisión más amplia que les confiere su carácter particular. Van Til no apoyó ni una ni otra, sino que se conformó con incorporarlas a una *epistemología revelacional más amplia.* Aún más fundamental, Van Til comprendió que el enfoque revelacional (o cristiano) de la teoría del conocimiento y el enfoque no revelacional (no cristiano) no ven los problemas de la epistemología desde la misma perspectiva. Difieren en cuanto a cuáles son las cuestiones más

fundamentales, los problemas relevantes a resolver y la forma en que entienden los métodos eficaces de conocimiento.

La filosofía cristiana es una forma de reafirmar lo que Dios ha revelado con autoridad sobre sí mismo, el mundo, el hombre, etc. —la cosmovisión cristiana— y, por lo tanto, la forma en que conocemos cualquier cosa es, ante todo, una cuestión de revelación. Una vez comprendido este contexto revelacional, el filósofo cristiano no aboga (en el sentido secular) por una teoría de la coherencia de la verdad en lugar de una teoría de la correspondencia, ni viceversa. De hecho, el cristiano entiende el tipo más importante de «correspondencia» y el tipo más importante de «coherencia» de maneras muy diferentes —y objetables— a los filósofos no creyentes. Además, el cristiano no prefiere el razonamiento «deductivo» al razonamiento «inductivo», [30] ni el inductivo al deductivo. [31] Este es un falso dilema desde la perspectiva de Van Til. Tal como los entienden y utilizan quienes presuponen su autonomía de Dios, ambos tipos de razonamiento son hostiles al cristianismo. Entendidos dentro del marco cristiano, ambos tipos de razonamiento son igualmente aceptables y necesarios para el creyente.

EPISTEMOLOGÍA REVELACIONAL [32]

El tema de una visión cristiana de la vida debe estudiarse histórica y sistemáticamente para comprenderlo integralmente. Si lo estudiamos así, nos encontramos ante una disyuntiva fundamental entre la epistemología cristiana y la no cristiana. Especialmente debido al énfasis moderno en la inmanencia de Dios, es necesario ser claramente conscientes de la profunda antítesis entre los dos tipos principales de epistemología.

La pregunta que debemos plantearnos constantemente es cómo se ha concebido la relación entre la mente humana y la mente divina. Es en este punto donde se encuentra la mayor diferencia entre la postura teísta y la no

teísta. La primera no puede concebir la mente humana como funcional en absoluto, excepto cuando está en contacto con Dios; la segunda presupone que es posible que la mente humana funcione con normalidad, exista o no Dios...

Debemos buscar confrontar las posturas teístas y no teístas sobre la cuestión central de la relación de la conciencia finita con Dios. Podemos comenzar el argumento analizando lo que implica el intercambio de conocimiento ordinario del hombre. El teísmo cristiano afirma que la conciencia finita no puede saber nada de nada excepto bajo la presuposición de la autoconciencia absoluta de Dios. [33] La postura no teísta sostiene lo contrario...

La principal cuestión en disputa entre los cristianos y sus oponentes se manifiesta con mayor claridad cuando se aborda el tema del conocimiento. Es entonces cuando debemos responder a la pregunta de si la mente humana es capaz, por sí misma, de interpretar la realidad. [34] Sobre este importante punto, observamos que los oponentes del teísmo cristiano han dado por sentado lo que deberían haber demostrado, a saber, la independencia y, por lo tanto, la supremacía de la mente humana. [35] . . .

Todo sistema filosófico debe indicarnos si considera posible el verdadero conocimiento. [36] O si un sistema filosófico considera imposible que el hombre tenga un verdadero conocimiento de la realidad total o incluso de una parte de ella, debe dar buenas razones para creerlo. [37] De estas consideraciones se desprende que si desarrollamos nuestras razones para creer que un verdadero conocimiento de Dios, y por lo tanto también del mundo, es posible porque se da en Cristo, hemos dado lo que en filosofía se conoce como epistemología. Será entonces posible comparar la epistemología cristiana con cualquier otra. Y al poder compararlas todas, nos encontramos ante la responsabilidad de elegir entre ellas. Y esta elección puede entonces, por la naturaleza del caso, dejar de ser una cuestión de preferencia artística. *No podemos elegir epistemologías como elegimos sombreros.* [38] Tal sería el caso si

se hubiera establecido de una vez por todas que todo es cuestión de gustos. Pero eso es precisamente lo que no se ha establecido. Ese es precisamente el punto en disputa. . . .

REVELACIÓN

Según las Escrituras, Dios creó el universo. Dios creó el tiempo y el espacio. Dios creó todos los hechos científicos. Dios creó la mente humana. En esta mente humana, Dios estableció las leyes del pensamiento según las cuales debe operar. En los hechos científicos, Dios estableció las leyes del ser según las cuales funcionan. En otras palabras, la huella del plan de Dios está en toda su creación.

Podemos caracterizar toda esta situación diciendo que la creación de Dios es una revelación de Dios. Dios se reveló en la naturaleza y también en la mente del hombre. Por lo tanto, es imposible que la mente humana funcione sin un ambiente de revelación. Y todo pensamiento humano, al funcionar normalmente en este ambiente de revelación, expresaría la verdad tal como Dios la creó. Por lo tanto, podemos llamar a la epistemología cristiana una epistemología revelacional...

Ahora debemos intentar definir esta epistemología revelacional con mayor precisión, relacionándola aún más claramente con la concepción de quien da la revelación. *La* pregunta crucial es qué clase de Dios se revela. Los pensadores panteístas también hablan de Dios que se revela a sí mismo, y por lo tanto, también podrían hablar de una epistemología revelacional si así lo desearan. Pero para mayor claridad, el término «revelación» debería reservarse para el pensamiento bíblico. Según esta perspectiva, Dios ha sido y es eternamente autoconsciente. No hay en él ni rastro de ignorancia ni oscuridad.

CORRESPONDENCIA

Este concepto de un Dios completamente autoconsciente es fundamental en epistemología. Esto se desprende inmediatamente de las implicaciones de dicho concepto para el conocimiento humano.

El verdadero conocimiento humano corresponde al conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de su mundo. Supongamos que soy un científico que investiga la vida y las costumbres de una vaca. ¿Qué es esta vaca? Digo que es un animal. Pero eso solo retrasa la pregunta. ¿Qué es un animal? Para responder a esa pregunta debo saber qué es la vida. Pero, de nuevo, para saber qué es la vida debo saber cómo se relaciona con el mundo inorgánico. Y así puedo y debo continuar hasta llegar a los límites del universo. E incluso cuando haya llegado a los límites del universo,

Todavía no sé qué es la vaca. El conocimiento completo de lo que es una vaca solo lo puede tener una inteligencia absoluta, es decir, alguien que posee, por así decirlo, el plano de todo el universo. Pero de esto no se sigue que el conocimiento que tengo de la vaca no sea verdadero en su totalidad. Es verdadero si corresponde al conocimiento que Dios tiene de la vaca.

De esta presentación del asunto, se desprende claramente que lo que entendemos por correspondencia no es lo que suele entenderse en la literatura epistemológica. En la literatura sobre el tema, correspondencia suele significar una correspondencia entre la idea que tengo en mente y el "objeto exterior". En la pugna entre los "realistas" y los "idealistas subjetivos", esta era la única cuestión en disputa. No les preocupaba la cuestión primordial para nosotros, es decir, si Dios debe o no ser incluido en la correspondencia. Podemos llamar a nuestra postura en epistemología una *Teoría de la Correspondencia de la Verdad,* siempre que tengamos presente que se opone a lo que históricamente se ha conocido con ese nombre.

COHERENCIA

En oposición a la teoría de la correspondencia histórica de la verdad, surgió en la tradición kant-hegeliana la llamada teoría de la coherencia de la verdad. Los idealistas argumentaron de la misma manera que lo hemos hecho anteriormente sobre la vaca. Sostuvieron que el verdadero conocimiento no puede obtenerse mediante la mera correspondencia de una idea de la mente con un objeto existente independientemente de ella. La mente y el objeto del que busca conocimiento son partes de un gran sistema de realidad, y es necesario tener conocimiento de la totalidad de esta realidad antes de tener conocimiento de cualquiera de sus partes. En consecuencia, los idealistas afirmaban que lo que realmente importaba en el conocimiento era la coherencia de cualquier hecho con todos los demás. Conocer el lugar de un hecho en el universo en su conjunto es tener verdadero conocimiento. Esta postura, como veremos con más detalle más adelante, se aproxima formalmente a lo que buscamos en nuestra postura. Sin embargo, es *solo formalmente* como se aproxima a la nuestra. Que esto es cierto se desprende del hecho determinante de que el Absoluto con el que el idealista busca relacionar todo el conocimiento no es el Dios completamente autoconsciente del cristianismo. No podemos demostrar este punto aquí. Solo lo enunciamos aquí como nuestra convicción para aclarar las cosas. Creemos que el Absoluto del Idealismo no es realmente un absoluto, pues existe como meramente correlativo al mundo espacio-temporal. Por consiguiente, surgen nuevos hechos tanto para él como para nosotros. Dios se convierte en un *primus inter pares,* un Uno entre otros. Ya no puede ser el modelo del conocimiento humano.

Sostenemos que solo el cristiano puede alcanzar una verdadera coherencia en su pensamiento. [39] Si todos nuestros pensamientos sobre los hechos del universo se corresponden con las ideas de Dios sobre estos hechos, habrá

coherencia natural en nuestro pensamiento, porque existe una coherencia completa en el pensamiento de Dios. Por otro lado, sostenemos que la teoría idealista de la coherencia de la verdad no puede conducir a la coherencia porque omite la fuente de toda coherencia, a saber, Dios.

En cierto modo, sería conveniente que denomináramos nuestra postura la *Teoría de la Coherencia de la Verdad* , ya que afirmamos tener una coherencia verdadera. Tanto si la llamamos teoría de la correspondencia como si la llamamos teoría de la coherencia, debemos distinguirla claramente de las teorías que históricamente se han denominado así. Por consiguiente, el factor determinante debe ser la consideración de lo fundamental en nuestra teoría de la correspondencia o de la coherencia. Esto depende de si tenemos en mente, en primer lugar, el conocimiento de Dios o si partimos del conocimiento humano. Para Dios, la coherencia es el término que precede. Existía coherencia en el plan de Dios antes de que existiera cualquier hecho espacio-temporal al que su conocimiento pudiera corresponder, o que pudiera corresponder a su conocimiento. Por otro lado, cuando pensamos en el conocimiento humano, la correspondencia es de suma importancia. Para que haya verdadera coherencia en nuestro conocimiento, debe haber correspondencia entre nuestras ideas de los hechos y las ideas de Dios sobre estos hechos. O mejor dicho, nuestras ideas deben corresponder a las ideas de Dios. [40] Ahora bien, dado que nos enfrentamos a oponentes que hablan casi exclusivamente del conocimiento humano, quizá podamos destacar mejor la singularidad de nuestra postura llamándola *Teoría de la Correspondencia de la Verdad.* Una razón adicional para esta elección es que, actualmente, la antigua teoría de la correspondencia ha prácticamente desaparecido, dejando a la teoría de la coherencia al frente del campo. Por lo tanto, tenemos la ventaja de un nombre diferente al actual, ya que nos interesa dejar claro que realmente tenemos una teoría diferente.

MÉTODO

Finalmente, debemos analizar la cuestión del método. En esta etapa, solo nos interesa ver qué tipo de método de investigación implica el cristianismo. *De entrada, debe observarse claramente que cada sistema de pensamiento tiene necesariamente un método propio. Generalmente, este hecho se pasa por alto. Se da por sentado que todos comienzan de la misma manera con el examen de los hechos, y que las diferencias entre sistemas surgen solo como resultado de dichas investigaciones. Sin embargo, este no es el caso.* [41] *En realidad, no podría* ser así. En primer lugar, este no podría ser el caso de un cristiano. Su hecho fundamental y determinante es la existencia de Dios. Esa es su conclusión final. Pero ese también debe ser su punto de partida. [42] Si el cristiano tiene razón en su conclusión final sobre Dios, entonces ni siquiera entraría en contacto con ningún hecho a menos que fuera a través de Dios.

Y puesto que el hombre, por la caída de Adán, se ha convertido en pecador, no puede conocer ni, por lo tanto, amar a Dios excepto a través de Cristo, el Mediador. Y solo en la Escritura aprende acerca de este Mediador. La Escritura es la Palabra de Cristo, el Hijo de Dios e Hijo del hombre. Ningún pecador conoce nada verdaderamente si no conoce a Cristo, y nadie conoce verdaderamente a Cristo si no es regenerado por el Espíritu Santo, el Espíritu enviado por el Padre y el Hijo. [43]

Si todas las cosas deben verse "en Dios" para ser vistas verdaderamente, uno podría mirar a otro lado durante mucho tiempo sin jamás ver un hecho tal como es en realidad. Si debo mirar a través de un telescopio para ver una estrella distante, no puedo primero mirar la estrella para ver si existe un telescopio a través del cual pueda verla. Si debo mirar a través de un microscopio para ver un germen, no puedo primero mirar el germen a simple vista para ver si existe un microscopio a través del cual pueda verlo. Si se tratara de ver algo a simple vista y ver el mismo objeto con mayor claridad a

través de un telescopio o un microscopio, la cuestión sería diferente. Podemos ver un paisaje vagamente a simple vista y luego volvernos a mirarlo a través de un telescopio y verlo con mayor claridad. Pero este no es el caso de la postura cristiana. Según ella, nada en absoluto puede conocerse con verdad de ningún hecho a menos que se conozca a través del conocimiento que el hombre tiene de Dios.

Pero si se admite fácilmente que un cristiano comienza con un sesgo, no se admitirá tan fácilmente que sus oponentes también comiencen con él. Sin embargo, esto no es menos cierto. Y la razón para esto es en realidad la misma que la dada anteriormente en el caso del cristiano. Podemos ilustrarlo de nuevo con nuestra analogía del telescopio. El antiteísta es aquel que ha decidido de antemano que nunca mirará a través de un telescopio. Permanece firme en su convicción de que hay *algunos* hechos que pueden conocerse con certeza sin mirar a través de un telescopio. Esto está implícito en la idea misma de comenzar a ver *si* existe un Dios. Se observará que *incluso decir que hay algunos hechos que pueden conocerse sin referencia a Dios, ya es exactamente lo opuesto a la postura cristiana.* [44]

No es necesario afirmar que todos los hechos pueden conocerse sin referencia a Dios para negar rotundamente la postura cristiana. La tesis del cristianismo es precisamente que no existe un solo hecho que pueda conocerse sin Dios. Por lo tanto, si alguien afirma que existe *un solo* hecho que pueda conocerse sin Dios, razona como un no cristiano. De ello se deduce que dicha persona, en efecto, rechaza la postura cristiana en su totalidad, tanto las conclusiones finales como el punto de partida. Esto significa que, desde el principio, dicha persona ha dado por sentado que no existe un Dios en el que solo puedan conocerse los "hechos". [45] En otras palabras, dicha persona ha dado por sentado que Dios, al menos, no es un "hecho" tal que esté relacionado con

todos los demás "hechos", de modo que ningún otro hecho pueda entenderse sin referencia al "hecho" de Dios.

Era necesario señalar que todo ser humano debe comenzar necesariamente con un "sesgo" claro en esta etapa, ya que a menudo se asume que la verdadera diferencia entre la postura cristiana tradicional y los métodos filosóficos y científicos comunes reside en que solo la postura tradicional es prejuiciosa, mientras que todas las demás son de mentalidad abierta. También era necesario enfatizar la universalidad del "prejuicio" en este punto, ya que así quedará claro que cuando el cristiano y su oponente usan la misma terminología, no se refieren a lo mismo. Ambos hablan de métodos inductivos, deductivos y trascendentales, pero cada uno presupone su propio punto de partida al usar estos términos, lo que les confiere un significado diferente en cada caso. De esto se desprende también que a lo que el cristiano se opone no son estos métodos en sí, sino las presuposiciones anticristianas que los sustentan. [46]

CONOCIMIENTO

El método que se ajusta a un determinado sistema de pensamiento depende de la idea de conocimiento que tenga dicho sistema. Para el sistema cristiano, el conocimiento consiste en comprender la relación de cualquier hecho con Dios, tal como se revela en las Escrituras. Conozco un hecho verdaderamente en la medida en que entiendo la relación exacta que dicho hecho mantiene con el plan de Dios. Es el plan de Dios el que da significado a cualquier hecho en términos del plan de Dios. El significado total de cualquier hecho se agota en su posición y relación con el plan de Dios. [47] Esto implica que todo hecho está relacionado con todos los demás. El plan de Dios es una unidad. Y es esta unidad del plan de Dios, fundada como está en el ser mismo de Dios, la que da la unidad que buscamos entre todos los hechos finitos. Si alguien sostuviera que un hecho puede comprenderse plenamente sin referencia a todos los

demás hechos, sería tan antiteísta como si sostuviera que un hecho puede comprenderse sin referencia a Dios.

IMPLICACIÓN

A partir de esta concepción del conocimiento, se verá qué método un cristiano estaría naturalmente obligado a usar. Ese método quizás podamos designarlo mejor como el *método de implicación* . [48] Lo que buscamos hacer en nuestra búsqueda por comprender el universo es trabajar cada vez más profundamente en las relaciones que los hechos del universo sostienen con Dios. Es decir, buscamos *implicarnos* más profundamente en una comprensión del plan de Dios en y con cada hecho que investigamos. Supongamos que soy un biólogo, estudiando el color de ciertas ranas. Para hacerlo, debo tratar de saber todo sobre las ranas en general. Debo tener alguna concepción sobre la especie en su conjunto, antes de poder estudiar inteligentemente al individuo. O si estoy estudiando algún animal sobre el cual no hay información disponible en los registros científicos, aún es necesario que tenga una teoría sobre la vida animal en general, para emprender una investigación fructífera. Así, al comenzar cualquier investigación, lo *general precede a lo particular.* Nadie sin una noción general sobre la vida animal pensaría jamás en investigar un punto de detalle. Luego, cuando continúo mi investigación, debo tratar de relacionar esta rana en particular con otras ranas, luego las ranas con otras formas de vida animal, y luego la vida animal como tal con la vida humana, y la vida humana con la concepción de Dios que tengo.

Ahora bien, este enfoque de abajo a arriba, de lo particular a lo general, constituye el *aspecto inductivo* del método de implicación. *Cuanto mayor sea el estudio detallado y con mayor cuidado se realice, más verdaderamente cristiano será el método.* [49] Es importante destacar este punto para ayudar a disipar el malentendido común de que el cristianismo se opone a la investigación factual. Que los opositores del cristianismo aún intentan difundir este

malentendido se puede ver, por ejemplo, en un libro como el de Stewart G. Cole, *Historia del Fundamentalismo.* A lo largo del libro se afirma una y otra vez que los creyentes en la postura tradicionalmente cristiana se oponen a la difusión del conocimiento de todos los hechos descubiertos por casualidad. Ahora bien, sería mucho mejor para el propio liberalismo si estuviera dispuesto a luchar abiertamente y *admitir que toda la lucha gira en torno a dos filosofías de vida mutuamente opuestas,* [50] en lugar de tratarse del ocultamiento o no de ciertos hechos.

DEDUCCIÓN E INDUCCIÓN

Entonces, al aspecto inductivo del método de implicación corresponde el *aspecto deductivo* . Podemos definirlo como el control de lo general sobre lo particular. Nuestra concepción de Dios controla la investigación de cada hecho. Estamos seguros, tan seguros como nuestra convicción de la verdad de toda la postura cristiana, de que ciertos "hechos" nunca serán descubiertos. Uno de ellos, por ejemplo, es "el eslabón perdido". Entendemos el término "eslabón perdido" en su significado actual de una transición gradual de lo irracional a lo racional. Como tal, es una concepción anticristiana, ya que implica que lo irracional es más fundamental que lo racional. Al menos, el anticristiano quiere dejar abierta la cuestión de la relativa supremacía de lo racional respecto a lo irracional, mientras que el cristiano nunca puede permitírselo. Para el cristiano, es una cuestión resuelta, no abierta.

Y esta diferencia entre el cristiano y sus oponentes se evidencia en el método de investigación de los hechos. El anticristiano sostiene que cualquier tipo de hecho puede aparecer. Considera que este es uno de los requisitos más importantes de una actitud verdaderamente científica. Por otro lado, el cristiano sostiene que ningún hecho aparecerá que pueda refutar la innegable existencia de Dios y, por lo tanto, lo que él ha revelado de sí mismo y de su plan para el mundo a través de Cristo en las Escrituras. Podemos ilustrar este

punto con el ejemplo de un matemático que descubre que tres puntos están relacionados entre sí por el arco de un círculo. Luego, al dibujar el círculo, sigue un curso claramente prescrito, incluso si aún no ha hecho ninguna marca en su papel. Si es el círculo el que relaciona los puntos, y si el círculo agota la relación de los puntos, el matemático no puede esperar razonablemente encontrar otros puntos tangentes al círculo que, sin embargo, estén relacionados con los puntos del círculo. Ahora podemos comparar el círculo del matemático con el concepto cristiano de Dios. Sostenemos que el significado de cualquier hecho finito se agota en su relación con el plan de Dios. [51] Por lo tanto, esto mismo se aplica a dos o tres hechos cualesquiera. Y se deduce que ningún otro hecho puede tener una relación posible con estos hechos a menos que también se relacione con este único y comprensible plan de Dios. En otras palabras, solo los hechos cristianos son posibles. Para que un hecho sea un hecho, debe ser lo que Cristo dice que es en las Escrituras.

Este es el principal punto de disputa entre cristianos y no cristianos. La diferencia entre ambos no solo se manifiesta en la interpretación de los hechos una vez encontrados, sino incluso en la cuestión de qué hechos cabe *esperar* encontrar. Y no hace falta decir, como se suele asumir, que el no cristiano tiene razón al buscar cualquier tipo de hecho. Si la postura cristiana resulta ser correcta *al final,* entonces la postura anticristiana estaba equivocada, no solo al final, sino ya desde el principio.

De la descripción dada de los aspectos deductivos e inductivos del método de implicación, se desprende ahora que *lo que históricamente se ha conocido mediante los métodos deductivo e inductivo se opone igualmente al método cristiano.* [52] Por método deductivo, tal como lo practicaban, por ejemplo, los griegos, se entendía que uno comienza sus investigaciones con la suposición de la verdad y la ultimidad de ciertos axiomas, como, por ejemplo, el de la relación causal. La cuestión de si estos axiomas descansan en Dios o en el

universo no se consideraba, en ese caso, de gran importancia. No es que la cuestión no se planteara. Platón sí consideró la cuestión de si Dios estaba detrás de las ideas o si las ideas estaban detrás de Dios. Sin embargo, a esta cuestión no se le dio la importancia que le damos nosotros. Debemos plantear el punto con mayor firmeza. En efecto, se dio una respuesta errónea a la pregunta. Se asumió que lo verdadero, lo bello y lo bueno descansan en sí mismos, y que Dios está subordinado a ellos. Para nosotros, la pregunta es crucial. Si se considera que los axiomas en los que se basa la ciencia se basan en el universo, se mantiene, en efecto, lo contrario de la postura cristiana. La única racionalidad que conocen en el universo es, entonces, la mente humana. [53] Por lo tanto, la alternativa puede enunciarse diciendo que, según la postura cristiana, la base de la investigación humana está en Dios, mientras que para la postura antiteísta la base de la investigación humana está en el hombre.

Lo mismo ocurre con el método más moderno de inducción. La inducción, como método científico, se entiende como la recopilación de hechos sin referencia a ningún axioma, para descubrir adónde nos pueden llevar estos hechos. Muchos científicos afirman que este método es *el* método científico. Pero ya hemos visto que la suposición habitual subyacente a este método es la antiteísta: que puede existir cualquier tipo de hecho. Por lo tanto, *la diferencia entre el método científico predominante y el método cristiano no radica en que el primero se interese en encontrar los hechos y esté dispuesto a seguirlos adondequiera que conduzcan, mientras que el segundo no esté dispuesto a seguirlos.* [54] La diferencia radica, más bien, en que el primero busca estudiar los hechos *sin Dios,* mientras que el segundo busca estudiarlos a la luz de la revelación que Dios da de sí mismo en Cristo. Así, la antítesis se presenta, una vez más, entre aquellos para quienes el centro de referencia final del conocimiento reside en el hombre, y aquellos para quienes el centro de referencia final del conocimiento reside en Dios, tal como este Dios habla en las Escrituras.

En consecuencia, prestamos poca atención a la disputa histórica entre los apóstoles de la deducción y los apóstoles de la inducción. Nuestra disputa no es con ninguno de ellos en particular, sino con ambos en general. Para nosotros, lo único de gran importancia en este sentido es que a menudo resulta más difícil distinguir nuestro método del método deductivo que del método inductivo. Pero la acusación habitual contra nosotros es que aún estamos atados al pasado y, por lo tanto, empleamos el método deductivo. [55] Nuestros oponentes identifican irreflexivamente nuestro método con el método griego de deducción. Por esta razón, es necesario que diferenciemos entre estos dos métodos lo más claramente posible.

De nuestra discusión también se desprende que incluso el método de implicación, tal como lo emplea la filosofía idealista, es completamente opuesto al nuestro. [56] Aquí, en particular, es de suma importancia distinguir claramente. Hemos elegido deliberadamente el nombre de implicación para nuestro método porque creemos que realmente encaja con el esquema cristiano, mientras que no encaja con ningún otro esquema. Por lo tanto, debemos esforzarnos especialmente en señalar que el método de implicación, tal como lo defienden especialmente B. Bosanquet y otros idealistas, es en realidad tan fundamentalmente opuesto a nuestro método como lo es el método del deductivismo antiguo y del inductivismo moderno. La diferencia radica, una vez más, en que creemos que los idealistas dejaron a Dios fuera de consideración.

A PRIORI Y A POSTERIORI

Estrechamente relacionados con los términos inductivo y deductivo están los términos a *posteriori* y a *priori.* El significado literal de estos términos es «de lo que sigue o es subsiguiente» y «de lo que es anterior», respectivamente. Un método a posteriori es prácticamente idéntico al método empírico o inductivo. El método a priori suele identificarse con el método deductivo. Basta observar

que el razonamiento a priori y el razonamiento a posteriori son igualmente anticristianos, si estos términos se entienden en su sentido histórico. Como tales, contemplan la actividad del hombre en el universo, pero no consideran la importancia de Dios sobre el universo.

4.3 El conocimiento ineludible de Dios en la naturaleza

Recapitulemos lo que hemos visto. La apologética es necesariamente epistemológica en sus preocupaciones. No puede haber neutralidad religiosa en cuanto a la postura que se adopta en epistemología, y la cosmovisión cristiana tiene un enfoque único respecto a los problemas y estándares de la epistemología. Con esto en mente, continuamos nuestro análisis del «conocimiento» (en el sentido intelectual).

Ya hemos señalado anteriormente que para que alguien conozca una proposición, deben cumplirse al menos dos condiciones: creer en la proposición en cuestión y que esta sea verdadera. Sin embargo, incluso este análisis del conocimiento es inadecuado. A primera vista, podría parecer que si creemos en lo que es cierto, tenemos conocimiento; pero, tras una reflexión más profunda, definir el conocimiento como una creencia verdadera resulta demasiado amplio.

Tener evidencia . La razón de esto es que a veces se puede llegar a creencias verdaderas por medios inválidos, o a partir de premisas falsas, o sin tener en cuenta la evidencia en absoluto. Considere algunos ejemplos. Supongamos que Sam cree que "En 1985, las iniciales del presidente de los Estados Unidos eran RR", pero lo cree porque cree que Roy Rogers fue presidente en 1985. La oración modelo es de hecho verdadera (ya que Ronald Reagan fue presidente), pero nadie le atribuiría a Sam "saber" que es verdadera. De manera similar, si Sam mira un reloj que no está en marcha, pero en el preciso momento en que las manecillas señalan la hora correcta, Sam en tal

circunstancia no obtiene "conocimiento" de qué hora es. Si Sam recuerda erróneamente el testimonio de un mentiroso, puede que accidentalmente crea lo que resulta ser cierto, pero no se dice propiamente que lo "sabe". En casos como estos, las creencias de Sam se basan en razones falsas. Otras personas creen en cosas que resultan ser ciertas, pero sin razón aparente; optan por una alternativa sin un medio racional para decidirlo (por ejemplo, la persona que está "simplemente segura" de que va a ganar la lotería, y gana). Las creencias adoptadas arbitrariamente o basadas en fundamentos erróneos, incluso cuando resultan ser ciertas, no se consideran ejemplos de "conocimiento".

¿Cuál es el ingrediente adicional, además de ser correcta, que una creencia debe tener para considerarse conocimiento? Debe estar fundamentada, respaldada o justificada por evidencia. El conocimiento es una creencia verdadera sostenida con fundamentos adecuados, en lugar de sostenida de forma falaz o aleatoria. Dicho tradicionalmente, el conocimiento es una creencia verdadera y justificada.

Cabe señalar aquí que por "justificado" nos referimos a que la persona realmente tiene razones sólidas (evidencia sólida), no simplemente a que crea que su evidencia es buena o suficiente a la luz del conjunto de información disponible. Socialmente hablando, podríamos considerar que un médico está "justificado", por lo que aprendió en la facultad de medicina o leyó en revistas de prestigio, al creer que una terapia, procedimiento quirúrgico o medicamento prescrito en particular beneficiará a su paciente; sin embargo, epistemológicamente hablando, si los avances en la investigación corrigen ciertas ideas enseñadas en la facultad de medicina (o si los artículos de las revistas resultan estar basados en informes de investigación fraudulentos), diríamos que la creencia del médico no estaba, después de todo, "justificada", es decir, no se basaba en evidencia sólida.

La empresa humana que honramos con el nombre de "conocimiento" (o "ciencia" en el sentido más amplio) persigue el objetivo de eliminar los prejuicios personales, las conjeturas irracionales y los sesgos distorsionadores en nuestras creencias. Por consiguiente, tener una justificación para las propias creencias es esencial para el conocimiento. Esto explica por qué la cuestión de la justificación siempre ha sido crucial a lo largo de la historia de la epistemología. Por ejemplo, ¿cuándo y cómo están bien fundadas nuestras afirmaciones? O bien, ¿cómo adquirimos, o cuál es la fuente de, creencias fiables? ¿Sobre qué base se confiere autoridad intelectual a nuestras ideas? ¿Con qué criterio deben evaluarse nuestros juicios? ¿Cómo sabemos lo que sabemos? A los filósofos les ha resultado difícil consensuar una descripción general de qué debería considerarse evidencia válida, adecuada o justificativa de las creencias (cf. racionalismo, empirismo, pragmatismo, positivismo, sentido común). Pero independientemente de cómo se resuelvan estas disputas, el conocimiento debe entenderse como una creencia verdadera para la que se cuenta con buena evidencia.

Por supuesto, una cosa es “tener” (estar en posesión de) buena evidencia para una creencia y otra cosa es “darse cuenta” (reconocerse a uno mismo) o ser capaz de “dar” esa evidencia a otros. Es simplista tomarlo como una verdad universal que una persona no tiene algo a menos que se dé cuenta de ello (p. ej., dinero, cáncer) o a menos que pueda darlo a otros (p. ej., inseguridad, incentivo, reputación). Obviamente “tenemos” experiencias directas (p. ej., de las nieves del Kilimanjaro) que no podemos “dar” a otros, e incluso algunas creencias que tal vez no podamos dar a otros (p. ej., que el candidato republicano es el mejor hombre para el cargo).

Las personas a menudo saben más de lo que pueden expresar. A veces esto se debe a que una persona con una capacidad incuestionable de saber (por ejemplo, un médico experimentado o una mujer con intuiciones reiteradas

sobre el carácter humano) puede ser incapaz de formular, para sí misma o para otros, la(s) evidencia(s) o razón(es) precisa(s) para creer algo; sin embargo, el juicio surge de su percepción de factores relevantes. Por otra parte, «tener evidencia» para una proposición es tener una creencia que, entre otras cosas, le sirve a la persona para sustentar otra creencia. Sin embargo, no todas las creencias de una persona son reconocidas por ella misma (es decir, se le da un asentimiento consciente e interno), porque nadie puede albergar mentalmente todas sus creencias simultáneamente, porque algunas son demasiado dolorosas de afrontar, porque algunas son demasiado triviales o demasiado comúnmente asumidas para enfocarse en ellas, etc. Sostener que la introspección acompaña invariablemente a cada "creencia", o que la autoconciencia es esencial para "creer" una proposición, o que el asentimiento consciente necesariamente acompaña a la "creencia" es erigir reglas terminológicas artificiales que solo sirven para ocultarnos de la complejidad de la naturaleza y el comportamiento humanos. Por lo tanto, a veces podemos tener evidencia (creencias que respaldan creencias) que no nos damos cuenta o no somos capaces de dar a los demás. Dicho de otra manera, a veces podemos "saber" algo sin "saber que lo sabemos". Naturalmente, en tales casos una persona no afirmará, asentirá ni confesará abiertamente lo que sabe.

El incrédulo conoce a Dios sin confesarlo. Quizás la perspectiva epistemológica fundamental más significativa para la práctica de la apologética cristiana, aunque a menudo ignorada, es que todos los hombres *ya conocen* a Dios —mucho antes de que el apologista los entable— y no pueden evitar tener dicho conocimiento. Aplicando nuestras observaciones iniciales anteriores, este "conocimiento personal" de Dios, que todo ser humano posee, puede analizarse mínimamente o reconstruirse racionalmente. Incluimos la necesidad de una "reconstrucción racional" de la experiencia de conocer personalmente a Dios, para explicar el hecho de que algunas personas que no

han aprendido un idioma natural (por ejemplo, niños muy pequeños) aún tienen esta experiencia o relación con el Señor. La apologética no aborda directamente estos casos porque estas personas no desafían abiertamente la fe. Sin embargo, es importante recordar (y consolarnos) que ellos, como todos los hombres, en cierto sentido conocen a su Creador, aunque nos resulte difícil hablar de su experiencia excepto por analogía con el conocimiento adulto (con su orientación y competencia verbales).

Basándonos en nuestras observaciones previas sobre el conocimiento, analizaríamos el concepto de conocer intelectualmente a Dios como *creer en* ciertas proposiciones sobre Él que son *verdaderas* y para las que se cuenta con *buena evidencia.* Las Escrituras enseñan que nadie ignora al Dios vivo y verdadero. A las personas no les falta información ni evidencia. Todos creen en cosas importantes sobre Dios que son verdaderas y están bien fundamentadas. Por lo tanto, todos *sabemos* que Dios existe, que es todopoderoso y omnisciente, que su carácter santo prohíbe el robo y el asesinato, que todos seremos juzgados por Él, etc. En consecuencia, el apologista se equivoca por completo si cree que su tarea requiere, por ejemplo, proporcionar datos y pruebas sobre Dios a alguien que no las posee y simplemente necesita que se las presenten convincentemente para convertirse en creyente. En un sentido crucial, todos los hombres ya son "creyentes", incluso los "incrédulos" que no responderán adecuadamente profesando abiertamente y viviendo en obediencia conforme al conocimiento que tienen de Dios. En definitiva, la labor del apologista no es simplemente una misión intelectual (similar a la de un científico que intenta convencer a sus colegas sobre las conclusiones de su nueva investigación), sino que también encarna la tarea de *condenar moralmente* al no cristiano por no reconocer la verdad que ya conoce y de la que no puede escapar. El apologista no solo cuestiona el razonamiento del incrédulo, sino que en el proceso

también (inherentemente) cuestiona sus actitudes personales, su comportamiento intelectual y su estilo de vida dominantes.

Romanos 1 habla definitivamente sobre este tema. El apóstol Pablo describe allí al hombre natural como *gnontes ton theon* (v. 21): "conociendo a Dios". El verbo indica una conciencia y comprensión intelectual. El artículo definido ("el") indica que no se trata de una vaga conciencia de "algún tipo de poder o persona sobrenatural en algún lugar allá afuera", sino más bien de una conciencia clara de un objeto de conocimiento familiar o bien definido, a saber, el Dios vivo y verdadero, único y verdadero. Es "porque" (*dioti* al comienzo del v. 21) los hombres tienen este conocimiento del Dios verdadero que se *disculpan* (v. 20): "sin excusa" (literalmente, "sin disculpa") por su vida injusta, idólatra y reprobada (v. 18, 23-31), por su ingratitud (v. 21) y por su pensamiento necio (v. 21-22). La ira de Dios cae justamente sobre tales hombres, enseñó Pablo, porque Él se ha manifestado a ellos de tal manera que ellos mismos demuestran lo que se conoce acerca de Dios (v. 19). Ellos ven y entienden claramente los atributos divinos de Dios (v. 20) y poseen la verdad de Dios (v. 25), pero no consideraron conveniente retener a Dios en su conocimiento (v. 28), sino que optaron por suprimir la verdad mediante su injusticia (v. 18). El no cristiano tiene creencias firmes sobre Dios que son verdaderas, y posee plena y contundente justificación para esas creencias.

El conocimiento (creencia justificada y verdadera) que todos los hombres tienen de su Creador posee una característica e importancia muy especiales que no se atribuyen a otros casos comunes de conocimiento. Las Escrituras indican que saber que Dios existe es, desde un punto de vista epistemológico (no simplemente desde una perspectiva espiritual, ética o escatológica), mucho más significativo que saber que mis camisas están en el armario, que Harry Truman ganó la reelección en 1948, que la cafeína es adictiva, que el sol sale por el este, etc. Nuestro conocimiento de Dios no es igual al resto de

nuestro conocimiento. El salmista escribió: «En tu luz vemos la luz» (Salmo 36:9). El conocimiento que todos los hombres tienen de Dios gracias a la revelación natural proporciona el marco o fundamento para cualquier otro conocimiento que puedan alcanzar. El conocimiento de Dios es el contexto necesario para aprender cualquier otra cosa. Uno puede alcanzar la iluminación («ver la luz») sobre el mundo o sobre sí mismo solo en términos de la revelación más fundamental de Dios sobre sí mismo («en tu luz»). Ni siquiera los filósofos paganos pueden ignorar que es en Él que vivimos, nos movemos y existimos (Hechos 17:28). Fuera de Él, solo hay ignorancia (vv. 23, 30).

En Romanos, Pablo resume la rebelión pecaminosa del incrédulo con las palabras: «No hay temor de Dios delante de sus ojos» (3:18), aludiendo al salmo que acabamos de mencionar (Sal. 36:1). Pablo conocía bien la teología y la sabiduría del Antiguo Testamento, y cómo esta recalcaba el tema de que «El temor de Jehová es el principio del conocimiento, pero los necios desprecian la sabiduría y la instrucción» (Pro. 1:7). Aunque todos los hombres conocen claramente a Dios, sin excusa para la confusión (Sal. 19:1; 97:6-9), todos se desvían al negarse a reverenciarlo y obedecerlo (Sal. 14:2-3; 55:19). Al decir en su corazón que no hay Dios, se han vuelto necios (Sal. 14:1; 53:1). Sus labios no pueden difundir el conocimiento (Pro. 15:7). Pablo aplicó esta idea cuando enseñó en Romanos 1 que todos los hombres tienen evidencia clara y persuasiva ante sí y en su interior de la existencia de Dios. El rebelde niega lo obvio. El no cristiano se niega a profesar su conocimiento de Dios o a comportarse coherente y apropiadamente en relación con él. Este esfuerzo por evadir a Dios no puede tener éxito intelectualmente, y aquí es donde el apologista encuentra orientación para su argumento con los incrédulos. Al tratar de suprimir su conocimiento de la verdad sobre Dios, la sabiduría profesada por el incrédulo se reduce a vano razonamiento y necedad (vv. 21-22). Cuando los hombres niegan tener este conocimiento, su pensamiento e

intentos de adquirir conocimiento pueden verse reducidos al absurdo. Esta idea bíblica es la base de la defensa presuposicional de la fe que Van Til realiza.

El carácter de la evidencia ineludible de Dios . Cuando decimos que los hombres «saben» que el Dios vivo y verdadero existe, afirmamos (en parte) que «poseen evidencia» que justifica su creencia en su existencia. Cabe añadir aquí una observación sobre la naturaleza general de la justificación para creer, a la que aludimos implícitamente al afirmar que todos los hombres conocen a Dios.

Lo hacemos debido a una tendencia común, pero simplista (y, por lo tanto, engañosa), a convertir el conocimiento inferencial o discursivo en el modelo para todos los casos de conocimiento. Si Sam sabe que la leche le produce indigestión, llegó a esta conclusión mediante ciertos pasos de razonamiento. Recordó varias experiencias pasadas en las que la indigestión se produjo tras beber leche, pero no recordaba ningún caso de indigestión en el que no hubiera leche presente en su dieta, así que hizo una asociación general y la interpretó de forma causal, etc. Sam no se limitó a mirar la leche y a comprender de inmediato su cualidad de indigestión (aunque algunos niños afirman tener este tipo de capacidad intuitiva cuando se encuentran con verduras nuevas); más bien, infirió la verdad a partir de su experiencia. Del mismo modo, si Sam sabe que 487 multiplicado por 139 es igual a 67.693, sería muy inusual que no obtuviera este conocimiento mediante un cálculo matemático. En un gran número de casos, nuestro conocimiento de una proposición se justifica mediante un proceso discursivo de inferencia. Por ejemplo, todos los camioneros sindicalizados están en huelga; Sam es camionero sindicalizado; por lo tanto, Sam debe estar en huelga. Este conocimiento inferencial o discursivo es común, pero eso no significa que surja únicamente de dicho razonamiento. Existen casos obvios de

conocimiento no inferencial; es inverosímil y artificial insistir en que, de alguna manera, deben ser producto de una inferencia «inconsciente».

Seguramente hay momentos en que uno cree ciertas proposiciones con buena razón, sin inferirlas de otras proposiciones, como cuando uno cree que está escribiendo con ambas manos, o cree que la música está dolorosamente alta, o cree que uno no es la misma persona que su vecino, o cree en las tablas de multiplicar en matemáticas. Cuando Sam sabe que un gato negro está en su camino, no lo infiere de proposiciones sobre sus sensaciones, sobre formas de apariencia, sobre categorías de animales, etc. Su conocimiento no es discursivo, siguiendo ciertos pasos de razonamiento hasta una conclusión probable; *inmediatamente* (sin mediar líneas de inferencia) aprehende la verdad de que un gato negro está en su camino. (No necesitamos preocuparnos aquí con debates sobre cómo explicar tal cognición no inferencial, ya sea por convencionalismo lingüístico, conductismo, una facultad intuitiva, etc.) Tal experiencia no proposicional (un conocimiento de un objeto) no es algo místico e inefable; Más bien, las personas tienen la capacidad de expresar y definir la experiencia proposicionalmente (describiéndola y relacionándola con otras creencias para que esté disponible para referencia, memoria, aserción, inferencia, aplicación, etc.). La aprehensión «inmediata» puede muy bien ser causada («mediada») por factores naturales, pero el reconocimiento ocurre en ausencia de inferencia discursiva (extraer una conclusión mediante la mediación del razonamiento a partir de premisas).

Cuando nos encontramos con una persona en la tienda y sabemos que es nuestro amigo Sam, nuestra creencia puede, sin duda, justificarse sin necesidad de una serie de argumentos mentales, cálculos o inferencias. Lo mismo ocurre cuando identificamos directamente su firma en una carta. Existe evidencia que justifica nuestra creencia, pero es no inferencial y directa.

Esta afirmación no debería ser demasiado controvertida, pero requiere cierta atenuación. En los casos en que el conocimiento es inmediato o no inferencial, nos referimos a la evidencia tal como la percibe un individuo en particular al momento inicial de asentir a la proposición que justifica. Sin duda, alguien que no conozca a Sam podría no comprender inmediatamente que esta carta es de Sam. Y si alguien dudara de si la carta es, después de todo, de Sam, la evidencia que se presentaría para defender o reivindicar la creencia cuestionada sería la discursiva o inferencial, en lugar de la evidencia inicial de la aprehensión directa.

Los filósofos han debatido durante años sobre qué tipos de cosas (o verdades sobre qué tipos de cosas) pueden ser "conocidas" o justificadas mediante la aprehensión directa, en lugar del proceso autoconsciente de demostraciones e inferencias. Los candidatos han abarcado desde sensaciones y percepciones hasta universales, conceptos claros, verdades evidentes y obligaciones. Van Til sostuvo, siguiendo la enseñanza de Pablo en Romanos 1-2, que todos los hombres tienen un conocimiento de Dios que se justifica por la aprehensión directa de su obra en el mundo y dentro de ellos mismos. Incluso sin un argumento discursivo ni una cadena de inferencias a partir de observaciones elementales sobre la experiencia, todos los hombres ven y reconocen la firma de su Creador en el mundo que Él creó y controla, así como en sí mismos como su imagen creada. Van Til escribió: "El hombre está internamente seguro de la existencia de Dios solo porque su sentido de la deidad es correlativo a la revelación de Dios sobre él. Y toda la revelación de Dios es clara". [57] Este conocimiento de Dios es mediado en el sentido de ser causado por el estímulo del mundo externo y la constitución interna del hombre, pero es aprehendido inmediatamente sin argumentación, cálculo o razonamiento autoconsciente.

Las cadenas filosóficamente sofisticadas de inferencia o argumento (las "pruebas teístas") que han sido propuestas por los eruditos para justificar la

creencia en Dios no pueden, ni por asomo, ser a lo que se refiere el apóstol Pablo en Romanos 1, porque dice que todos los hombres tienen este conocimiento, y sin embargo no todos tienen la formación o el intelecto para participar en la argumentación filosófica. Por lo tanto, Van Til insistió en distinguir entre "revelación natural" y "teología natural". Dios se ha revelado a todos los hombres, proporcionando evidencia que justifica la creencia en su existencia y carácter; esta revelación es "mediada" a través de la evidencia del orden creado y la personalidad del hombre. Sin embargo, esta evidencia o justificación para la creencia no es inferencial ni discursiva. Más bien, la evidencia de Dios se percibe inmediatamente; de hecho, es ineludible e innegable (aunque los hombres, en su perversidad, intenten negarla). Esta concepción de la revelación natural no debe confundirse con la teología natural, que consiste en argumentos discursivos que comienzan con observaciones sobre el mundo *natural* (por ejemplo, que hay movimiento o que hay orden en la naturaleza) y luego extraen inferencias sobre la *existencia sobrenatural* o el carácter de Dios. [58] Van Til explicó:

Es fundamental que lo que se acaba de decir sobre la revelación de Dios en el mundo natural y humano no se confunda con la llamada teología natural. Esta última es el resultado de la reacción interpretativa que el hombre pecador ha dado a la revelación de Dios en el mundo creado. Cuando hablamos de revelación en la naturaleza, hablamos de un acto de Dios dirigido al hombre. Cuando hablamos de teología natural, hablamos de una reacción del hombre dirigida a Dios. Esta distinción es fundamental para una correcta exégesis de Romanos 1:59 ·

Una lectura atenta muestra que Romanos 1-2 no enseña que los hombres puedan desarrollar una «teología natural» a partir de los datos brutos no interpretados del mundo natural, si reflexionan racionalmente sobre ellos y formulan cadenas de argumentación adecuadas, lo que lleva a la conclusión de

que Dios muy probablemente existe. Más bien, Van Til sostuvo que Romanos 1 enseña una «revelación natural» mediante la cual el orden creado es un medio de información constante, ineludible, clara y preinterpretada sobre Dios, con el efecto de que todos los hombres, desde el comienzo de su razonamiento, poseen un conocimiento real de Dios y su carácter.

Nunca he negado que exista un *conocimiento común* entre el creyente y el incrédulo. [60] *Siempre* he afirmado el tipo de conocimiento común del que hablan las Escrituras, en particular Romanos 1 y 2, y la *Institución de Calvino.* Como criaturas hechas a imagen de Dios, el hombre no puede evitar conocer a Dios. Es esta revelación *al* hombre a través de la naturaleza y de su propia constitución de la que habla Pablo en Romanos.

Pero así como siempre he *afirmado* que todos los hombres, incluso los más malvados, poseen este *conocimiento,* siempre he *negado* que la interpretación que el hombre caído hace *de esta revelación* de Dios sea *idéntica* a la revelación misma. *La revelación natural no debe identificarse con la teología natural.* [6] ''

El hecho de no establecer esta distinción entre revelación natural y teología natural ha llevado a muchos apologistas por mal camino, y el hecho de no notar la importancia de esta distinción en el enfoque de Van Til a la apologética ha llevado a muchos de sus críticos a conceptos erróneos sobre el presuposicionalismo.

Van Til simplemente insistió en que:

Como teístas cristianos, jamás podríamos admitir que el universo fuese conocido originalmente por el hombre antes de que Dios fuese conocido por el hombre. La *conciencia del cosmos,* la *autoconciencia* y la *conciencia de Dios serían naturalmente simultáneas* ... El hombre, desde el inicio de su actividad mental, vería de inmediato la verdadera situación en cuanto a la relación de

Dios con el universo como algo que le era conocido... *Sabría que Dios es el Creador del universo tan pronto como supiera algo sobre el universo mismo.* [62]

la revelación de Dios y *la reacción del hombre a ella.* Los intentos de teología natural caen en esta última categoría. Para el hombre no regenerado, señaló Van Til, los intentos de teología natural equivalen irónicamente a una especie de ateología natural, lo cual debería ser un contraste revelador que debe notarse y apreciarse en los esfuerzos bienintencionados de los apologistas por idear pruebas teístas al estilo tradicional de la teología natural. Pero, independientemente de las reacciones, favorables o desfavorables, convincentes o falaces, de los hombres, Van Til insistió en que existe la revelación de Dios directamente aprehendida. «En el *sensus deitatis,* entonces, encontramos un surgimiento en la conciencia del hombre, una *comprensión inmediata* del hecho de que Dios es el creador y sustentador de este mundo». [63]

INCLUSO LOS ATEOS PROFESOS SABEN CLARAMENTE QUE DIOS EXISTE [64]

(A) No intentaremos dar una exégesis de este pasaje tan difícil [Romanos 1:18-21]. Bastará con llamar la atención sobre los siguientes asuntos.

En primer lugar, observamos que Pablo afirma que los hombres, en cierto sentido, ven la verdad. No hacemos justicia a este pasaje simplemente diciendo que todos o la mayoría de los hombres creen en un dios o creen que Dios probablemente existe. Pablo afirma que la revelación del único Dios existente está tan claramente impresa en el hombre mismo y en su entorno que, por mucho que lo intente, no puede suprimir este hecho. Como criaturas psicológicamente activas y conscientes de sí mismas, deben ver algo de la verdad. Retienen la verdad, sin duda, pero es la verdad lo que retienen. No es que esta verdad se les presente objetivamente solo en la naturaleza y en la constitución del hombre. Es, sin duda, en esto donde Pablo pone el énfasis.

Pero el conocimiento también está *en el hombre* en el sentido de que su reacción subjetiva a lo que ve muestra cierta familiaridad con la verdad. Las cosas invisibles de Dios *son percibidas* (*katho - ratai).* Conociendo a Dios *(gnontes ton theon),* no han glorificado a Dios.

En segundo lugar, es principalmente en este hecho de que los hombres conocen y no viven conforme a lo que saben que Pablo ve la mayor insensatez. Aunque conocían a Dios, no lo glorificaron. Reprimen *la verdad* que está en ellos, así como la que los rodea. Es en este contexto inmediato que Pablo habla de la revelación de la ira de Dios. Dice que la ira de Dios se manifiesta sobre los hombres precisamente porque reprimen la verdad con injusticia. Es cierto que la ira de Dios se manifiesta sobre cualquier forma de injusticia que pueda adoptar, pero aquí se menciona específicamente que Dios manifiesta su ira porque los hombres reprimen la verdad...

En cuanto al aspecto intelectual del asunto, tenemos ahora los siguientes factores: en primer lugar, el cuerpo del hombre se encuentra, desde la entrada del pecado, en una condición debilitada. En segundo lugar, las funciones del alma están debilitadas. En tercer lugar, y a pesar de esto, las cosas invisibles de Dios, es decir, la naturaleza de Dios, su poder y divinidad, aún se manifiestan en el hombre, así como a su alrededor, en la actividad autoconsciente de su persona, en su propia reacción moral negativa a la revelación sobre él y dentro de él, en su insatisfacción con todas las interpretaciones no teístas, y en cierto grado de reconocimiento involuntario de la verdad de la interpretación teísta como la verdadera interpretación del origen del mundo. A pesar de todo esto, el hombre no ha aceptado para sí mismo lo que él mismo debe admitir como la verdadera interpretación del origen del mundo.

En este sentido, el conocimiento del hombre se caracteriza por la misma necedad que caracteriza el conocimiento que Satanás tiene de Dios. El primer

acto de la interpretación antiteísta del hombre consistió en intentar ser algo que sabía que no podía ser. Es esta necedad la que el hombre ha perpetuado a lo largo de los siglos, y es la que aún hace que el pecado sea tan necio. Y es sobre esta necedad que Pablo dice que se revela la ira de Dios.

Esta revelación es (a) parcialmente objetiva para el hombre, en el sentido estricto de estar fuera de su persona, como ocurre con la revelación en la naturaleza; (b) parcialmente subjetiva para el hombre, en el sentido estricto de que consiste en su constitución psicológica; y (c) parcialmente subjetiva, en el sentido de que consiste en su propia aprobación o desaprobación ética involuntaria (conciencia). Frente a lo que es así objetivo (1. fuera del hombre; 2. dentro del hombre psicológicamente; 3. dentro del hombre como relación ética involuntaria), llamamos «subjetivo» a lo que expresa conscientemente, aunque no con plena coherencia, lo que ese pecador, como pecador, hace con lo que le llega objetivamente. Como pecador, busca suprimir la revelación objetiva de Dios en su interior...

Podemos ver fácilmente que todos estos asuntos, en conjunto, producen una situación muy compleja. Hay tres aspectos principales que deben considerarse. En primer lugar, debemos pensar en cuál era la situación original en el paraíso y qué quedó de ella tras la caída del hombre. En segundo lugar, debemos pensar en la ira de Dios y la gran complejidad que esto introdujo en la situación. En tercer lugar, debemos pensar en la gracia no salvadora y, especialmente, en la gran civilización que ha florecido gracias a ella.

En el primer punto, tenemos el hecho de que la racionalidad humana es, de hecho, una creación de Dios. Cuando el hombre intenta establecerse como punto de partida definitivo en lugar de inmediato en el conocimiento, de alguna manera siente que está haciendo algo que no puede hacer y que no debería intentar hacer. En el segundo punto, tenemos el hecho de que la

mente humana es, de hecho, ahora que el pecado ha entrado en ella, anormal. Cuando el hombre actúa como si su mente fuera normal, se frustra a sí mismo y siente algo de esta frustración. De alguna manera, siente que su ideal de comprensión absoluta en el conocimiento es un ideal falso. En el tercer punto, tenemos el hecho de que, a pesar de que el hombre ha intentado erigirse como punto de partida metafísicamente definitivo, y a pesar de que considera que su mente es normal, ha sido capaz de hacer todo lo que ha hecho. Debe reconocer el hecho, dice Calvino, de que vive por gracia. [66]

El punto culminante de la revelación fuera de las Escrituras, tal como se encuentra tras la entrada del pecado, es precisamente este punto: junto con la claridad objetiva de todos estos asuntos, viene el hecho de que los hombres, en cierto sentido, en el fondo los reconocen como verdaderos. La verdad, por así decirlo, penetra en la mente de los hombres contra su voluntad y a pesar de ellos mismos.

(B) El apologista reformado, por otro lado, comprometería lo que considera la esencia del cristianismo si coincidiera con Taylor. [67] Para él, toda la realidad creada, incluyendo, por lo tanto, los campos de investigación que abordan las diversas ciencias, revela al mismo Dios del que habla la Escritura. La esencia misma de la realidad creada reside en su carácter revelador. Los científicos se ocupan de aquello que lleva la huella del rostro de Dios.

Para cambiar la figura, compare los hechos de la naturaleza y la historia, los hechos que conciernen a las ciencias, con un linóleo que tiene su figura indeleblemente impresa. El patrón de dicho linóleo no puede borrarse hasta que el linóleo mismo se desgasta. Así, ineludiblemente, el científico se encuentra con el patrón del teísmo cristiano en cada hecho que aborda. El apóstol Pablo enfatiza que el hombre no tiene excusa si no descubre a Dios en la naturaleza. Siguiendo el ejemplo de Pablo, Calvino argumenta que los hombres deben ver a Dios, no a un dios, ni a un poder sobrenatural, sino al

único Dios, en la naturaleza. No han hecho justicia a los hechos que ven expuestos ante ellos y dentro de ellos si afirman que existe un dios o que Dios probablemente exista. El calvinista se aferra a la perspicuidad esencial de la revelación natural, así como de la bíblica...

En desacuerdo con la interpretación que el hombre natural tiene de sí mismo como punto de referencia último, el apologista reformado debe buscar su punto de contacto con el hombre natural en aquello que está por debajo del umbral de su conciencia activa, en el sentido de deidad que intenta suprimir.

Ahora bien, es este hecho de que Roma está siempre y en todas partes comprometida con la idea del hecho bruto como tal, con la eventualidad al margen del consejo de Dios, lo que es determinante en la cuestión de su concepción de la relación entre la razón y la autoridad. Roma simplemente no tiene los materiales con los que construir un concepto verdaderamente cristiano de autoridad. Un concepto verdaderamente cristiano de autoridad presupone que en todo lo que hace el hombre se encuentra cara a cara con la exigencia de Dios. Pero ¿cómo podría el hombre encontrarse cara a cara con la exigencia de Dios si Dios no controla todas las cosas? ¿Cómo podría Dios enfrentar al hombre con sus exigencias allí donde no tiene poder para gobernar? Solo en la idea de la amplitud del plan de Dios puede basarse un verdadero concepto de autoridad. Y esto quiere decir, en efecto, que solo en la idea del pacto como abarcador con respecto a cada fase de la vida humana puede la idea de autoridad encontrar un fundamento...

En segundo lugar, el hombre tiene a su alrededor la evidencia más clara posible del poder y la divinidad de Dios.

En testimonio de su maravillosa sabiduría, tanto los cielos como la tierra nos presentan innumerables pruebas, no sólo de aquellas pruebas más recónditas que la astronomía, la medicina y todas las ciencias naturales están destinadas

a ilustrar, sino pruebas que se imponen a la atención del campesino más analfabeto, que no puede abrir los ojos sin contemplarlas. [68]

Así pues, el conocimiento de Dios es inherente al hombre. Está ahí en virtud de su creación a imagen de Dios. Esto puede llamarse conocimiento innato. Pero como tal, debe distinguirse de las ideas innatas de la filosofía idealista. Pues el conocimiento innato, tal como lo concibe Calvino, se basa en la idea de la creación del hombre a imagen de Dios. Y, como tal, es correlativo a la idea de la revelación al hombre, mediada por los hechos de su entorno, que también son creados por Dios. En contraste con esto, el conocimiento innato de Descartes y la filosofía idealista se basa en la idea de la autonomía del hombre.

Siguiendo a Calvino, Kuyper no disminuyó la claridad de la revelación de Dios al hombre. En este sentido, coincide con Warfield. Ambos hombres están igualmente ansiosos por seguir a Calvino, como Calvino simplemente siguió a San Pablo en la idea de que Dios nunca se ha dejado sin testimonio ante los hombres. Les dio testimonio a través de cada hecho del universo desde el principio de los tiempos. Ninguna criatura racional puede escapar de este testimonio. Es el testimonio del Dios trino, cuyo rostro está ante los hombres en todo momento y lugar. Ni siquiera los perdidos en el más allá pueden escapar de la revelación de Dios. Dios hizo al hombre una criatura racional-moral. Siempre lo será. Como tal, se enfrenta a Dios. Dios se dirige a él. Existe en la relación de interacción del pacto. Es un ser del pacto. Para no conocer a Dios, el hombre tendría que destruirse a sí mismo...

Todo en el universo creado, por lo tanto, muestra que está controlado por Dios, que es lo que es en virtud del lugar que ocupa en el plan divino. La evidencia objetiva de la existencia de Dios y de su gobierno integral del mundo es, por lo tanto, tan clara que quien corre puede leer. Los hombres no pueden escapar de esta evidencia. La ven a su alrededor. La ven dentro de

ellos. Su propia constitución evidencia tan claramente los hechos de la creación y el control de Dios sobre ellos, que nadie puede escapar de observarlo. Si es consciente de sí mismo, también es consciente de Dios. Por mucho que lo intenten, los hombres no pueden ocultarse a sí mismos el hecho de su propia creación. Ya sea que los hombres se dediquen al estudio inductivo de los hechos de la naturaleza que los rodea o al análisis de su propia autoconciencia, siempre están cara a cara con Dios, su creador.

Habiendo considerado estas dos, la revelación en el universo creado, tanto dentro como alrededor del hombre, y la revelación mediante comunicación positiva sobrenatural como aspectos de la revelación tal como fue dada originalmente al hombre, podemos ver que la revelación natural es, incluso después de la caída, de carácter perspicuo. «La perspicacia de la revelación de Dios en la naturaleza depende, para su propio significado, de que es un aspecto de la revelación total y totalmente voluntaria de un Dios autosuficiente» *(Ídem,* p. 269). [69] ...

Calvino argumenta que, como creado a imagen de Dios, todo hombre, por necesidad, posee un conocimiento de Dios. Este "conocimiento innato" es correlativo a la revelación de Dios en el entorno humano. Y por mucho que lo intente, el pecador no puede borrar este conocimiento. Solo puede intentar suprimirlo. Sin conocer primero a Dios, no podría intentar negarlo. Debe estar originalmente en contacto con la verdad para amar y propagar la mentira.

(C) Como creado a imagen de Dios, ningún hombre puede evitar convertirse en el medio interpretativo de la revelación general de Dios, tanto en su conciencia intelectual (Romanos 1:20) como en su conciencia moral (Romanos 2:14,15). No importa qué botón de la radio presione, siempre escucha la voz de Dios. [70] Incluso cuando presiona el botón de su propia actividad psicológica autoconsciente, mediante la cual, como último recurso, el pecador podría esperar escuchar otra voz, aún escucha la voz de Dios. «Si en el

infierno preparo mi estrado, he aquí, allí estás tú». Es en este sentido que debemos, al menos para empezar, entender el asunto cuando se nos dice que no hay pueblos ni hombres ateos. Psicológicamente no hay hombres ateos; epistemológicamente, todo pecador es ateo. [71] ...

Además, Pablo nos dice, en efecto, que la voz del Dios *verdadero* , el único Dios existente, está presente en todas partes. Ciertamente, no dice que este Dios esté presente en la plenitud de su revelación. Sin embargo, es el Dios verdadero, *el* Dios, no *un* Dios, el que se escucha en todas partes, sin importar cómo lo presionemos. Es el *qué,* no solo el *aquello,* de la existencia de Dios lo que los paganos encuentran impreso en ellos. [72] A este *qué* , ellos, voluntaria o involuntariamente, dan una expresión interpretativa, aumentando así la presión de las exigencias de Dios sobre sus capacidades éticas de reacción.

El pecado no ha podido borrar todo este material requisable de la conciencia del hombre. La actividad misma de su conciencia le recuerda diariamente la voluntad de Dios. Aunque ha intentado una y otra vez acallar la voz de Dios, no ha podido hacerlo. Su naturaleza malvada quisiera dominar la voz de la creación en la naturaleza, pero no puede hacerlo por completo. Involuntariamente, los hombres recuerdan, como el hijo pródigo, el hogar paterno.

LA REVELACIÓN NATURAL SE DISTINGUE DE LA NATURAL

En primer lugar, existe una diferencia fundamental respecto a la naturaleza de la revelación. Para Calvino, la revelación es siempre y en todas partes clara. Los hechos de la revelación natural, tanto dentro como alrededor del hombre, son tan claramente reveladores de Dios que quien corre puede leer. Los *indicios* de divinidad de la Escritura son igualmente claros. De hecho, la revelación de Dios al hombre es tan clara que nadie puede evitar conocer a Dios. Así, el hombre está *desde el principio* en contacto con la verdad. Además,

no puede separar la *existencia* de Dios de su *carácter* . *La inteligibilidad de cualquier cosa, para el hombre, presupone la existencia de Dios* , el Dios cuya naturaleza y carácter se delinean en la revelación de Dios, que se encuentra tanto en la naturaleza como en la Escritura. [74] Es este Dios, el único Dios, a quien todos los hombres, por necesidad, «conocen».

Según Santo Tomás de Aquino [75,] la revelación de Dios al hombre no es inherentemente clara.

Como finito, el hombre vive al borde del no ser; [76] y, como tal mezcla, su conocimiento proviene de los sentidos. Por lo tanto, el hombre también está inmerso en un entorno que no está determinado *exclusivamente* por el plan de Dios, sino más bien por una combinación de las fuerzas de Dios y del caos. [77] En consecuencia, Santo Tomás de Aquino piensa que el hombre puede discutir inteligentemente la cuestión de la existencia de Dios sin presuponer al mismo tiempo su naturaleza tal como se revela en las Escrituras. Por lo tanto, la actitud de duda respecto a la existencia de Dios se asume legítima. La ignorancia no es fundamentalmente culpable.

En esta separación original de la existencia y la naturaleza de Dios está implicada la idea de que, para el hombre, la naturaleza de Dios no está determinada exclusivamente por su revelación. La naturaleza de Dios está, en parte, determinada por el hombre mismo.

Así nace la noción escolástica de la teología natural. Si el hombre, sin una revelación especial, determina parcialmente la naturaleza de Dios, entonces esta naturaleza de Dios se define, hasta cierto punto, por las supuestas exigencias de la lógica y los hechos, pues *el hombre las conoce independientemente de la revelación de Dios.* [78 Así,] se oscurece la distinción entre la revelación de Dios *al* hombre y la interpretación de esta revelación *por parte del hombre. La revelación natural* tiende entonces a identificarse con

la teología natural. Esta idea de la teología natural presupone que, sin la Escritura y el testimonio del Espíritu, los hombres generalmente pueden tener un conocimiento moral y espiritualmente aceptable de Dios. Supone que puede haber una interpretación [79] de la revelación natural de Dios con la que tanto creyentes como no creyentes estén básicamente de acuerdo.

La diferencia entre el conocimiento del cristiano y el del no cristiano consistiría, entonces, principalmente en que el primero es más completo que el segundo. El cristiano *añade* a su conocimiento de los hechos obtenidos mediante su propia investigación empírica, sin referencia a las Escrituras, la información que sobre estos hechos obtiene de la revelación sobrenatural. Desde la perspectiva tomista, la diferencia entre el conocimiento del cristiano y el del no cristiano es principalmente cuantitativa. Sin duda, según Tomás, el pecado ha *dañado* las capacidades naturales del hombre. En consecuencia, lo sobrenatural debe, hasta cierto punto, ser tanto *reparador* como suplementario. Sin embargo, esto no altera el hecho de que, para Tomás, la revelación sobrenatural es *principalmente* suplementaria.

Calvino establece una clara distinción entre la revelación de Dios al hombre y la respuesta del hombre a dicha revelación. Esto implica el rechazo de una teología natural como la enseñada por Santo Tomás de Aquino. [80]

4.4 La revelación redentora y auto-atestiguada de Dios en las Escrituras

Van Til, siguiendo la guía de las Escrituras, enseñó que todos los hombres comprenden directamente evidencia más que suficiente en la naturaleza y en la personalidad racional-moral del hombre para la existencia y el carácter de Dios, lo que les proporciona el conocimiento fundamental que necesitan para profundizar en el conocimiento del mundo en el que viven. Sin embargo, Van Til también tenía una apreciación única del hecho de que, desde el comienzo mismo de la experiencia del hombre en el mundo, esta evidencia tácita e

inmediata estuvo acompañada de una revelación verbal autoritativa e interpretativa de Dios al hombre. [81] En el Jardín del Edén, Dios habló con el hombre justo después de su creación, explicándole quién era, cuál era su entorno y cómo debía usar su mente y conducir su vida en ese entorno para glorificar a Dios y disfrutar de Él. La revelación natural nunca tuvo la intención de operar por sí sola sin la comunicación verbal de Dios como contexto complementario y necesario para la comprensión. La revelación de Dios en la naturaleza, junto con la revelación de Dios en las Escrituras, conforman el gran plan único de revelación de Dios al hombre, mediante el pacto. Por lo tanto, ambas formas de revelación deben considerarse como presupuestas y complementarias entre sí. La revelación en la naturaleza y la revelación en las Escrituras carecen de sentido la una sin la otra, pero son mutuamente fructíferas cuando se consideran juntas ·

Van Til planteó este punto repetidamente y destacó su gran significado apologético: que la defensa epistemológica de la revelación natural y la defensa epistemológica de la revelación especial deben, incluso ahora, seguir integradas y trabajar juntas, en lugar de ser tratadas como afirmaciones religiosas separadas, inteligibles y justificables por separado. La revelación verbal sobrenatural es, según Van Til, inherente a la situación humana y la consecuente conjunción de la revelación sobrenatural en la naturaleza y en la constitución interna del hombre. En ese caso, nunca se esperaba —ni se espera ahora— que el hombre simplemente observara el mundo natural o considerara su propia personalidad racional y moral y descubriera por sí mismo cómo interpretarlas y cómo expresar verbalmente sus verdades. El Creador del hombre ha proporcionado el marco lingüístico para la «exegesis» de la verdad de Dios en la revelación natural y en el hombre mismo.

Sin embargo, ahora que el pecado ha entrado en escena, la evidencia de Dios que los hombres encuentran en el orden natural y en la personalidad humana

se distorsiona y suprime universalmente "por medio de la injusticia", lo que introduce una dimensión moral y soteriológica en el tratamiento de las búsquedas epistemológicas del hombre. Esto significa que la revelación lingüística de Dios, que siempre fue un prerrequisito para la interpretación intelectual del hombre de la revelación natural de Dios (y para conocer cualquier cosa), ahora debe adquirir un carácter redentor. Perdido en el pecado y, por lo tanto, alejándose mentalmente de Dios, el hombre ha perdido la orientación respecto al conocimiento; no puede realmente justificar lo que afirma saber, aunque en cierto sentido claramente continúa sabiendo cosas sobre sí mismo y el mundo. Su capacidad para justificar sus creencias se ha vuelto, en el nivel más básico, confusa y corregible; ya no tiene un sentido seguro de la razón (propósito) de las cosas, de su causa, ni de las normas o estándares apropiados. Pretende tener autoridad intelectual en un mundo donde, sin embargo, su falta de autosuficiencia epistémica y autoridad normativa es evidente. Ahora anda con una mente vana, un entendimiento entenebrecido y una ignorancia (Efesios 4:17-18); vive con las palabras vacías de la oscuridad mental, la necedad autocomplaciente, la filosofía vacía e inútil, y las prefiere (Efesios 5:6-8; 1 Corintios 1:18-25; Colosenses 2:8; Juan 3:19). Cualquier teoría satisfactoria del conocimiento debe ofrecer una explicación de por qué los hombres son tan propensos al error, por qué discrepan entre sí incluso en cuestiones fundamentales de método e interpretación, por qué niegan lo obvio (como la evidencia de Dios o cualquier otra cosa que se considere la condición previa para la posibilidad y los procedimientos de aprendizaje), por qué a veces prefieren la irracionalidad, por qué los errores de interpretación son tan generalizados, etc. La visión cristiana es que esto es un asunto personal de insubordinación contra Dios y su autoridad. Los hombres pecadores, por lo tanto, actúan como "tontos" al tratar de evadir a Dios, con el resultado de que sus vidas mentales se ven afectadas por inconsistencias lógicas, percepciones mal interpretadas, conceptualizaciones engañosas, falacias en el razonamiento, errores en el cálculo, sesgos y errores

personales, estándares elegidos inapropiadamente, incapacidad para resolver disputas, mentiras y engaños intencionados, y, sobre todo, una incapacidad para dar sentido a sus métodos de conocimiento. Dado que el hombre ha suprimido la luz y ha optado por vivir en la oscuridad, ahora necesita ser salvado epistemológicamente (y espiritualmente). Su razonamiento está tan perdido en el pecado como cualquier otra parte de su personalidad.

En consecuencia, para conocer adecuadamente a Dios y corregir los efectos intelectuales de la condición caída del hombre, una cosmovisión deísta o sin redención resulta inadecuada. [83] No basta con que el hombre piense que puede tomar a Dios como Creador y Juez final como contexto y fundamento de sus esfuerzos epistemológicos. También necesita un Redentor que pueda lidiar con su culpa y contaminación, especialmente en la medida en que afectan su vida intelectual. Como lo expresa la Confesión de Fe de Westminster, la obra de Cristo como mediador del pacto de gracia abarca su ministerio salvífico, no solo como sacerdote y rey, sino también como nuestro profeta. El hombre no volverá a pensar correctamente sin esta provisión divina. La necesidad de la salvación noética es parte integral de la cosmovisión cristiana y tiene una enorme influencia en la defensa de la fe. Los hombres no pueden ordenar sus vidas racionales sin estar espiritualmente bien con Dios, ni pueden regresar al conocimiento necesario y fundamental de su Creador (en términos del cual cualquier otro conocimiento tiene sentido) sin ser restaurados a Él por la gracia de Dios mediante la obra del Redentor. Por lo tanto, Pablo no presentó los tesoros de la sabiduría y el conocimiento como depositados en Dios, simplemente concebido como el Creador; más bien, y de forma más específica, se depositan en el Mesías (Cristo: Col. 2:3). Cualquier filosofía que tome sus presuposiciones (principios rudimentarios) del mundo en lugar del Mesías se verá privada de tales tesoros (v. 8). La posibilidad de salvar los esfuerzos intelectuales del hombre de la arbitrariedad y el absurdo ha sido provista por la gracia de Cristo, que vino al mundo para salvar a los

pecadores que se han rebelado contra el conocimiento de Dios en la naturaleza. Se han alejado de la Luz en la que cualquiera puede ver la luz (cf. Sal. 36:9) y se han hundido en la oscuridad; pero, según la promesa de la gracia de Dios, su Palabra creadora (cf. Pro. 8:22-31) ha llegado como la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo (Jn. 1:9). Mediante su obra salvadora, los hombres ahora pueden ser renovados hasta el conocimiento según la imagen del Creador (Col. 3:10) y pueden arrepentirse hasta el conocimiento de la verdad (2 Tim. 2:25). Cristo, como el camino de regreso al Padre, es al mismo tiempo el camino del hombre para regresar al conocimiento del mundo del Padre.

La obra salvadora de Dios en la historia fue conocida por los hombres en términos de *eventos redentores* (desde los milagros del Antiguo Testamento y las anticipaciones de la encarnación, vida, muerte y resurrección del Mesías prometido, junto con el inicio espiritual de la iglesia), así como en términos de la proclamación o enseñanza contemporánea e inspirada de sus siervos escogidos (por profetas, apóstoles y, sobre todo, su propio Hijo hablando en la tierra). Todo esto es pasado, por supuesto. Las generaciones posteriores han aprendido de estos eventos redentores y la proclamación salvadora de la gracia de Dios en el mensaje inspirado que se registra en las Escrituras. Naturalmente, entonces, la enseñanza de la Biblia se convierte continuamente en el foco de la disputa apologética entre creyentes e incrédulos. En resumen, el cristiano sostiene que a todos los hombres se les ha dado, como contexto necesario para conocer cualquier cosa, evidencia clara y directa de Dios en la naturaleza y la personalidad del hombre. Sin embargo, al rechazar esta evidencia e intentar suprimirla, los pecadores han llegado a necesitar la obra salvadora del Mesías, necesaria incluso para salvar su capacidad de justificar el conocimiento. Esta salvación se nos revela en las páginas de las Escrituras. ¿Cómo sabemos que la revelación verbal de Dios que se encuentra allí es verdadera? Para nosotros, que no vimos los milagros ni hablamos con el

Salvador, ¿cuál es la evidencia que justifica la creencia en las afirmaciones de la Biblia sobre ese Salvador? La apologética de Van Til insiste en que la fe cristiana no es una fe ciega. Está plenamente justificada, y no simplemente en el sentido subjetivo de que el testimonio interno del Espíritu Santo persuade al creyente. [84] La evidencia justificante, según Van Til, es pública, objetiva y perfectamente adecuada para establecer la verdad de las afirmaciones de las Escrituras. Sin embargo, ¿dónde se encuentra esta evidencia?

Van Til se dio cuenta de que existen indicios "confirmatorios", pero no concluyentes, de que la Biblia es la palabra de Dios. Estas evidencias pueden, al ser vistas en el contexto ajeno de las presuposiciones incrédulas, ser reinterpretadas y dejadas de lado por quienes intentan evitar enfrentarse a Dios. Como lo expresa la Confesión de Fe de Westminster, aspectos como el testimonio de la iglesia a la Biblia, el consentimiento de sus partes y, de hecho, su completa perfección serían elementos que "evidencian abundantemente" que la Biblia es "la palabra de Dios". Como testimonios indirectos (que implican pasos discutibles de razonamiento y evaluaciones humanas), no tienen la fuerza del encuentro divino directo. El incrédulo puede responder con líneas alternativas de razonamiento (racionalización) y negarse a ser persuadido (1.5). [85] Esta evidencia, al igual que las "recomendaciones secundarias", es valiosa, pero no es la evidencia más básica e ineludiblemente autoritaria.

Para ello, Van Til nos remite a la sección anterior de la Confesión de Fe (1.4), que constituye el contexto esencial de las "abundantes evidencias" mencionadas a continuación (1.5). ¿Quién puede decirnos cuáles serían las indicaciones adecuadas de divinidad cuando se trata de una supuesta revelación de Dios? Si una encuesta de opinión revela que el sesenta y tres por ciento de los estadounidenses cree que la Biblia es la palabra de Dios en algún sentido específico, ¿cuenta eso como evidencia relevante para concluir que sí

lo es? ¿Debería ser el porcentaje al menos del ochenta y cinco por ciento? ¿Deberían ser los encuestados asiáticos o europeos? Una persona opina que las "hermosas y reconfortantes palabras" de la Biblia indican que proviene de Dios, mientras que otra considera tales características como una especie de artificialidad artificial y egoísta que carece del realismo tosco o (alternativamente) del frenesí extático que uno "esperaría" de la inspiración. ¿Quién tiene la autoridad para opinar? La respuesta es que solo Dios podría decirnos con fiabilidad y autoridad qué cualidades distinguen su palabra como realmente suya. Pero ¿dónde diría Dios esto? Si algún documento pretendiera ser la palabra de Dios respondiendo a esta pregunta crucial, ¿qué evidencia adecuada podría tener el hombre de que este segundo mensaje es un mensaje divino para nosotros? En algún momento, el mensaje que afirma provenir de Dios tendría que tener su propia autoridad, y no hay razón, entonces, para que esto no sea así en el primer punto. Por lo tanto, *solo Dios es capaz de dar testimonio de sí mismo o de autorizar sus propias palabras.* Como enseña Hebreos 6:13, Dios no puede jurar por nada mayor que él mismo, en cuyo caso su palabra puede ser verdaderamente autorizada solo por su propia palabra. La palabra de Dios es la autoridad suprema y, como tal, solo puede ser autorizada por sí misma. Así, la Confesión afirma con acierto: «La autoridad de la Sagrada Escritura, por la cual debe creerse y obedecerse, depende... *enteramente* de Dios (quien es la verdad misma), su autor; y, por lo tanto, debe recibirse, porque es la palabra de Dios» (1.4). La evidencia fundamental de que la Escritura es la palabra de Dios es su propio testimonio. Así, Van Til enseñó que la Biblia se *autocertifica* , [86]

Siempre que Dios se revela, lo hace con evidencia y autoridad persuasivas, como ya hemos visto en la revelación natural según Romanos 1. Pero el salmista habla con prontitud de la obra reveladora de Dios tanto a través de la naturaleza («los cielos») como de la Escritura («la ley»). Es el mismo Dios quien se revela en ambos casos, tanto a través de sus obras como de su

palabra. Y Dios no murmura. Los hombres han sido creados para reconocer su voz. La experiencia puede condicionarnos a identificar la firma en una carta como la de un buen amigo. De igual manera, Dios ha creado a los hombres de tal manera que, por así decirlo, están condicionados a ver y comprender su firma en todo el mundo creado. La evidencia se percibe directamente y es persuasiva, dejándolos sin excusa. Lo que hemos dicho aquí sobre la revelación de Dios en el orden natural es igualmente cierto respecto a la revelación de Dios en la Escritura. Los hombres están constituidos para reconocer estas palabras como la voz autoritaria de su Creador que les habla.

La calidad divina de la Escritura se percibe directamente, así como la dulzura de un caramelo o la humedad del agua se experimentan inmediatamente sin argumentación discursiva.

El testimonio de Dios es mayor que el de cualquier hombre, simplemente porque es el propio testimonio de Dios (1 Juan 5:9). Cualquiera que crea en el Hijo de Dios, según las Escrituras, tiene este testimonio de Dios en su corazón (v. 10). Al fin y al cabo, ha llegado a creer en la palabra de Dios por su propia palabra. Esa palabra es "más segura" y más persuasiva que incluso los milagros (p. ej., Lucas 16:31; 2 Pedro 1:19; Juan 20:29, 31). Las obras de Cristo dieron testimonio de Él, sin duda, pero incluso aparte de ellas, el Padre también ha dado un testimonio claro y sencillo que es aún más autoritario (Juan 5:36-37). La palabra de Cristo llevaba en sí misma tal poder de garantía evidencial que Él podía decir que quien rechazara Su palabra sería juzgado en el día final por esa misma palabra (Juan 12:48). Lo asombroso fue que Cristo enseñó con autoridad propia, sin necesidad (como era costumbre) de apoyarse en la autoridad de otros (Mateo 7:29). Cuando Cristo habla, sus propias palabras contienen la evidencia justificante de que son de Dios, lo cual es evidente para los hombres y reconocido por el pueblo de Dios. «Conocen su voz» (Juan 10:4, 27), y los hombres lo demuestran siguiéndolo (a menos que

se opongan personalmente a él). El evangelio, como revelación efectiva de Dios, presenta en sí mismo evidencia clara y convincente de que es la palabra de Dios.

Debería ser evidente que cuando Dios se revela —ya sea en la naturaleza, en las Escrituras o en su propio Hijo— la identificación de su palabra (o Palabra) debe ser autoritaria, no basarse en opiniones humanas relativistas ni en respaldos poco fiables. ¿Por qué debería alguien creer que Jesús era, de hecho, «verdadero Dios de verdadero Dios»? ¿Podría la evaluación de cualquier simple persona establecer tal afirmación? Incluso la estimación de un gran porcentaje de personas sería insuficiente para establecer que Jesús era más que un hombre. Ni siquiera sus milagros ni su resurrección implican en sí mismos deidad (pensemos en los demás hacedores de milagros en las Escrituras); constituyen evidencia de estatus divino solo porque Él los interpreta con autoridad como tales. Por lo tanto, la única autoridad por la cual se podría justificar la identificación de Jesús como Dios tendría que ser la autoridad de Jesús mismo, tomado como quien dice ser. Tal autoidentificación o autoautorización es, por la naturaleza misma del caso, «circular». Y esto también es cierto respecto a la información divina transmitida en otras formas de revelación. En ellos Dios "da testimonio de sí mismo" porque no hay nada más epistemológicamente autoritario o moralmente último que pudiera autorizar lo que Él revela.

Van Til enseñó que la autoridad que se acredita a sí misma de la revelación de Dios en las Escrituras se aplicaba a toda la Biblia, tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento; la palabra de Cristo se escucha en ambos como un solo mensaje. Además, el testimonio de la Escritura sobre sí misma no es simplemente una afirmación aislada, limitada y formal de que posee autoridad divina; es el testimonio completo que ofrece del carácter, el plan y las obras de Dios: los detalles de toda la historia del evangelio. El mensaje sustancial de la

Biblia, tomada en su conjunto como palabra de Dios (su contenido), no simplemente la afirmación de que es palabra de Dios, se menciona cuando se dice que «el testimonio» está autorizado por el propio testimonio divino. [87] El testimonio bíblico, además, es relevante para más que asuntos de salvación escatológica y eterna. Como ya hemos dicho, la revelación verbal sobrenatural es el contexto interpretativo de la revelación de Dios en la naturaleza y los acontecimientos. Por consiguiente, la palabra que se acredita a sí misma de Cristo en las Escrituras es crucial para someterse, interpretar y aplicar adecuadamente la revelación divina en el mundo externo. De esta manera, la apologética presuposicional sostiene que cada hecho del universo necesita ser entendido a la luz de Cristo.

Sin embargo, tal como vimos anteriormente con respecto a la revelación de Dios en la naturaleza, cuando los incrédulos se encuentran con la evidencia clara, directa y obvia de que Dios habla con autoridad propia en las Escrituras (el mensaje del evangelio), nuevamente intentarán evadirla o suprimirla . Sin embargo, hacerlo solo les produce insensatez intelectual (así como condenación espiritual). *Rechazar la buena nueva de Cristo tiene consecuencias epistemológicas.* Quienes se niegan a basar su pensamiento y vida en las palabras de Cristo son tildados de "necios" que, en cambio, construyen sobre arena ruinosa (Mt. 7:24-27). En la misma línea, cuando Pablo habla de los incrédulos que se encuentran con el evangelio —"la palabra de la cruz"— y lo desprecian como locura (1 Co. 1:18, 23), aunque viene "por una demostración poderosa del Espíritu" (2:4-5, 13), vuelve a afirmar (tal como lo hizo en Romanos 1) que "Dios ha enloquecido la sabiduría de este mundo" (1 Co. 1:20). Porque "la locura de Dios es más sabia que los hombres" (1:25), el creyente puede "avergonzar" a las personas no regeneradas que profesan ser sabias (1:27), ya que hablamos "no con palabras enseñadas por la sabiduría humana" (2:13).

Así pues, la revelación de Dios, ya sea en la naturaleza (mostrando su carácter santo e ira) o en el evangelio (mostrando su amor redentor), viene con una evidencia tan clara y un poder persuasivo que quienes repudian lo que Él ha revelado ven su supuesta «sabiduría» reducida a pura locura e irracionalidad. Solo pueden maniobrar mentalmente para evitar —es decir, esforzarse por obstaculizar— (sin esperanza de éxito) su ineludible conocimiento de Dios. Esta verdad es indispensable y fundamental para el método presuposicional de la apologética de Van Til.

REVELACIÓN VERBAL NATURALMENTE UNIDA CON LA NATURAL [88]

A lo dicho se debe añadir un punto más. Se ha enfatizado que el concepto reformado de la Escritura y la perspectiva reformada de la historia se implican mutuamente. Se ha enfatizado que la escrituración de la Palabra de Dios es necesaria debido al pecado del hombre. Así, tenemos la idea de una revelación autoritativa de Dios como auto-atestiguada en un mundo de pecado. Pero el mundo no siempre fue un mundo de pecado. Antes de la caída de Adán, el hombre caminaba y hablaba con Dios en íntima comunión. Entonces no se requería la Biblia. El hombre no estaba alejado de Dios. No se necesitaba a Cristo para su redención. Pero, ¿deberíamos añadir que, por lo tanto, no le fue necesaria ninguna revelación autoritativa sobrenatural? ¿Diremos que el hombre pudo originalmente identificarse a sí mismo y los hechos del universo sin comunicación mental sobrenatural por parte de su Creador? La respuesta debe ser negativa.

La necesidad de una autorrevelación autoritaria de Dios de manera sobrenatural es inherente a la situación humana. Es "natural" que exista una revelación sobrenatural. Antes y después de la entrada del pecado, Dios habló al hombre. Dios *identifica* un árbol entre muchos para indicarle su tarea en la tierra. [89] La tarea del hombre es cultivar la tierra y sojuzgarla. Solo puede hacerlo si piensa y actúa en obediencia a su Creador. Por lo tanto, su

obediencia debe ser puesta a prueba. Debe volverse aún más conscientemente deseoso de mantener el pacto con su Dios de lo que era. Por lo tanto, la comunicación del pensamiento sobrenatural se añade, desde el comienzo de la historia, a la revelación a través de los hechos del universo para así insinuar al hombre su tarea cultural. La reacción consciente del hombre ante el pacto presupone la identificación de los hechos de la historia y la naturaleza como portadores claros y directos de la voluntad de Dios.

El hombre debía afrontar cada hecho histórico de forma pactada. Por lo tanto, debía tener a su disposición, en la historia, la confrontación directa con Dios y sus exigencias. El hombre debía ser capaz de identificar todos los hechos que lo rodeaban como portadores de las exigencias de Dios; por lo tanto, necesitaba una prueba sobrenatural especial desde el principio. Necesitaba aprender, con un solo ejemplo, qué hacer con todos los hechos históricos.

Así, la idea de la comunicación sobrenatural del pensamiento de Dios al hombre es inherente a la condición humana. Es importante enfatizar este punto. Sin una comprensión clara de este hecho, no hay argumento sólido para la necesidad de las Escrituras. La idea de la Biblia como Palabra infalible requiere, como se ha señalado, la idea del control absoluto de Dios sobre la historia. De igual manera, la idea de la Biblia como revelación sobrenatural y como autocertificación presupone que la identificación sobrenatural de la voluntad de Dios en la historia tuvo lugar antes de la caída del hombre. *Fue contra esta autoidentificación específica que el hombre pecó.* La idea del pecado es precisamente la de dejar de lado voluntariamente aquello que Dios mismo le ha identificado claramente como la voluntad de Dios. Por lo tanto, la revelación sobrenatural *prerredentora* es el presupuesto de la revelación sobrenatural *redentora* .

LA MENTE, AHORA NO NORMAL, NECESITA REGENERACIÓN [90]

Es en este nivel epistemológico irreductible que debemos abordar la cuestión del error en su conjunto. Ya hemos hablado de ello implícitamente en nuestra discusión sobre la imposibilidad de la neutralidad. Pero el antiteísta seguirá argumentando que era natural que los griegos cometieran errores en su investigación, y que no debemos esperar que se manifestaran de inmediato con un teísmo pleno. Incluso si finalmente llegaran a la posición teísta, tuvieron que encontrar su camino y, por lo tanto, se les debía dar tiempo.

La suposición en la que se basa esta objeción es que la mente griega era la mente humana normal. Sin embargo, esto no es así si la interpretación teísta cristiana en su conjunto es sostenible. En ese caso, la mente griega era una manifestación de la mente humana, que se ha vuelto anormal a causa del pecado. El pensamiento antiteísta identifica el pecado con la limitación finita. Da por sentado que, al ser el hombre un ser limitado, no pudo tener de inmediato un conocimiento satisfactorio de Dios. En consecuencia, los numerosos errores que el hombre cometió en su búsqueda de Dios no se consideran pecaminosos, sino completamente normales. Se emplea una vez más la analogía del niño que comienza a aprender. Pero, según el teísmo, no puede haber tal identificación de lo finito con lo pecaminoso o malo. Según el teísmo, el hombre original, aunque finito, no era pecador. Por consiguiente, tuvo desde el principio un conocimiento verdadero y adecuado de Dios. [91] Sus limitaciones finitas de ninguna manera le impidieron tener tal conocimiento adecuado...

Y esta falta de una noción de reconciliación que se acerque en lo más mínimo a la idea cristiana sobre este tema corrobora lo dicho anteriormente sobre la suposición, por parte de los griegos, de que la mente humana es naturalmente sana. Se asume que no hay reconciliación posible entre Dios y el hombre. Y si alguna reconciliación existe, es la mente humana la que debe llevar a cabo la reconciliación. Por lo tanto, la mente humana no necesita ninguna

reconciliación con Dios por parte de Dios, sino que puede reconciliar el universo físico con Dios. En lugar de necesitar un Mediador, la mente humana se erige en mediador , si es que ha de haber algún mediador...

Pablo afirma que el mundo, por su sabiduría —es decir, por el esfuerzo de su propio intelecto sin ayuda—, no había encontrado a Dios. Para la mentalidad griega, el evangelio era locura porque implicaba que la mente del "hombre natural" estaba radicalmente corrompida. Pablo presentó el evangelio, no como una fuente de sabiduría en coordinación con otras fuentes, sino como algo ante lo cual los hombres debían inclinarse como ante una autoridad absoluta. El Cristo que Pablo predicaba era un Cristo absoluto, y por lo tanto, el evangelio de Cristo era un evangelio absoluto. Si el griego aceptaba este evangelio de Cristo, tenía que admitir que su propia sabiduría era locura. Y hacerlo implicaría un cambio radical en su modo de pensar anterior. Naturalmente, tal cambio de pensamiento no podía lograrse a menos que fuera efectuado por Dios, es decir, por el Espíritu Santo. Pero la existencia de tal Espíritu Santo, el griego tendría que negarla si fuera fiel a su propio punto de vista. Para él, el espíritu del hombre genérico es santo...

En primer lugar, el teísmo cristiano sostiene que el sujeto del conocimiento [es decir, el hombre como conocedor] debe su existencia a Dios. En consecuencia, todos sus poderes interpretativos provienen de Dios y, por lo tanto, deben ser poderes reinterpretativos. En segundo lugar, cuando el sujeto del conocimiento debe entrar en contacto con el objeto del conocimiento, la conexión solo es posible porque Dios la ha puesto allí. En otras palabras, la relación sujeto-objeto tiene su validez a través de Dios. Expresado teológicamente, decimos que la validez del conocimiento humano en general se basa en el *testimonium Spiritus.* Además de esto, el teísmo cristiano sostiene que, dado que el pecado ha entrado en el mundo, ningún sujeto de conocimiento puede realmente entrar en contacto con ningún objeto de

conocimiento, en el sentido de interpretarlo correctamente, a menos que la Escritura dé la luz requerida y a menos que la regeneración por el Espíritu dé un nuevo poder de visión.

En contraposición a esto, el antiteísta sostiene que es evidente que el sujeto del conocimiento existe por sí mismo y puede interpretar con veracidad sin ninguna referencia a Dios. El «hombre natural» afirma ser capaz de interpretar la naturaleza y la historia correctamente sin necesidad de ninguna referencia a Dios, a las Escrituras ni a la regeneración.

De esta clara diferencia, una diferencia que llega hasta el fondo, de modo que ningún "hecho" o "ley" queda en territorio neutral, se desprende que un grupo debe naturalmente considerar al otro como ciego. Por consiguiente, es cuando surge la cuestión de la relación sujeto-sujeto [94], que se agudiza el problema de lo que un grupo piensa del otro. La razón por la que los cristianos no siempre han sido conscientes de esta dificultad es que no siempre han sido consecuentes al establecer la distinción entre el sistema epistemológico cristiano teísta y el antiteísta de forma clara y completa. Con demasiada frecuencia han dejado una vaga sombra al tratarse de si los no creyentes realmente conocen correctamente los hechos materiales. El cristianismo se ha interpretado con demasiada frecuencia de una manera estrictamente soteriológica [95].

En consecuencia, el territorio de la naturaleza y de la historia quedó vacante para que cualquier primer ocupante lo ocupara. Sin embargo, si tomamos en serio el cristianismo con su filosofía de la naturaleza y de la historia, se hace evidente de inmediato que se desata una lucha a vida o muerte.

De ello se desprende que la cuestión de la relación sujeto-sujeto no puede discutirse en paz. Por supuesto, en cierto sentido esto sí es posible. En primer lugar, cuando la cuestión de la relación sujeto-sujeto se limita a la de un sujeto

regenerado con otro sujeto regenerado, la respuesta no es difícil. En ese caso, la comunicación entre sujetos es posible de nuevo a través de Dios. En sentido soteriológico, decimos que el Espíritu Santo es el agente de la comunicación, y que esta se efectúa como comunión de los santos mediante la unión mística con Cristo. En un sentido más amplio y cósmico, esta comunión no cesa hasta que abarca el cielo y la tierra. Existe entonces una conciencia cristiana consciente de que solo ella posee la verdadera interpretación de la naturaleza y de la historia. Con demasiada frecuencia, los científicos cristianos desconocen esta conciencia cristiana y, por lo tanto, no ponen su labor al pie de la cruz. Por otra parte, con demasiada frecuencia se ha culpado a los teólogos de esta negligencia por parte de los científicos porque han hablado como si el cristianismo no tuviera una relación directa con la ciencia. [96] ...

Lo que debemos abordar, entonces, es el choque entre los dos grandes sistemas epistemológicos opuestos. Ahora nos preguntamos no *cómo* deberían razonar juntos, sino *si* deberían intentar hacerlo.

Para el antiteísta, esta cuestión no es difícil. Para él, la única causa de nuestra ceguera [97] es que hemos sido criados en circunstancias desafortunadas. Puede llevar bastante tiempo y a menudo requerir medidas de fuerza, así como de burla, para imponernos la luz que ellos afirman tener. Pero para ellos no existe una dificultad inherente como la que tenemos con respecto a ellos. Con respecto a ellos, estamos convencidos de que no comprenderán nuestro punto de vista hasta que el Espíritu Santo desee regenerarlos. Así que la cuestión se reduce a esto: si, en vista de nuestras convicciones respecto a la necesidad de la regeneración, seguiremos razonando con los incrédulos [98].

"SE NECESITA REVELACIÓN REDENTORA PARA LEER CORRECTAMENTE LA NATURALEZA"

La necesidad de una revelación especial se manifiesta no solo en relación con la incapacidad del hombre para conocer y reaccionar correctamente ante las cosas *espirituales* , sino también en relación con su incapacidad para interpretar correctamente las cosas «naturales». Calvino expone este punto plenamente cuando, tras esforzarse por demostrar que Dios se revela maravillosamente en su creación, inserta un capítulo sobre «La necesidad de la Escritura, como guía y maestra, para llegar a Dios como Creador». Comienza este capítulo (I, 6) diciendo:

Por tanto, aunque el resplandor que se presenta a todos los ojos, tanto en los cielos como en la tierra, deja sin excusa la ingratitud del hombre, ya que Dios, para poner a todo el género humano bajo la misma condenación, ofrece a todos, sin excepción, un espejo de su Deidad en sus obras, es necesario darnos otra y mejor ayuda para guiarnos adecuadamente a Dios como Creador.

Nadie, basándose únicamente en la revelación general actual, conoce realmente a Dios como Creador. No es que el hombre, por sí mismo y basándose únicamente en la revelación natural, pueda conocer verdaderamente a Dios como Creador, sino que no puede conocer verdaderamente a Dios como Salvador. El hombre *debería,* sin duda, por naturaleza conocer a Dios como Creador, ya que la naturaleza lo muestra claramente. Pero, al haberse convertido en pecador, se ha convertido en esclavo voluntario del pecado ( ).

Institución de Calvino , II, 2.) Por lo tanto, nunca lee correctamente el "libro de la naturaleza", ni siquiera con respecto a las cosas "naturales". Sin duda, en virtud de su sentido de deidad, puede dar interpretaciones involuntarias y adventicias de la revelación natural que, hasta cierto punto, son correctas. En este sentido, todo hombre conoce a Dios y se reconoce como criatura de Dios (Rom. 1:19). Pero en la medida en que interpreta la naturaleza según sus propios principios, no dice la verdad sobre ningún tema. [100] ...

Sin embargo, la desobediencia voluntaria del hombre es en sí misma el mayor daño infligido a la creación de Dios; es esto lo que debe ser reparado. Esto no puede lograrse a menos que la creación sea realmente considerada como creación de Dios y el hombre sea realmente considerado como criatura de Dios. Solo si el hombre es criatura de Dios puede ser salvado por Dios. La salvación significa que el hombre, el pecador, debe ser devuelto al conocimiento de sí mismo como criatura de Dios y, por lo tanto, al conocimiento de Dios como Creador. Siendo pecador, el hombre no interpretará correctamente la naturaleza a menos que lo haga a la luz de las Escrituras. «Para que la verdadera religión brille en nosotros, nuestro principio debe ser que es necesario comenzar con la enseñanza celestial, y que es imposible que cualquier hombre obtenga incluso la más mínima porción de doctrina correcta y sana sin ser discípulo de las Escrituras» (*Institución* , I, 6:2).

Por consiguiente, debemos evitar el error de separar demasiado tajantemente la ciencia de la religión, como se hace a menudo. El mundo de los hechos naturales e históricos que aborda la ciencia no puede ser interpretado con exactitud por nadie que no sea cristiano, como tampoco puede serlo el mundo de las cosas espirituales. Toda afirmación sobre el universo físico implica, en última instancia, alguna visión del ámbito «espiritual». Los científicos afirman con frecuencia que en sus afirmaciones se limitarán al mundo fenoménico. Pero toda afirmación que hacen sobre el mundo «fenoménico» implica una actitud hacia el mundo «nouménico». [101] Incluso la mera suposición de que se pueda afirmar algo inteligentemente sobre el mundo fenoménico por sí mismo presupone su independencia de Dios y, como tal, es, en efecto, una negación de él.

LA ESCRITURA LLEVA SU PROPIA EVIDENCIA EN SÍ MISMA [102]

Así, la Biblia, como la revelación infaliblemente inspirada de Dios al hombre pecador, se presenta ante nosotros como la luz bajo la cual deben interpretarse todos los hechos del universo creado. Toda la existencia finita, natural y redentora, funciona en relación con un plan integral que está en la mente de Dios. Cualquier comprensión que el hombre tenga de este modelo de la actividad de Dios, debe lograrla examinando todos sus objetos de investigación a la luz de las Escrituras. «Para que la verdadera religión brille en nosotros, nuestro principio debe ser que es necesario comenzar con la enseñanza celestial, y que es imposible que alguien obtenga incluso la más mínima porción de doctrina correcta y sana sin ser discípulo de las Escrituras». [103] ...

En primer lugar, debe afirmarse que un protestante acepta la Escritura como lo que ella misma afirma ser. La Escritura se presenta como la única luz a través de la cual se puede descubrir la verdad sobre los hechos y sus relaciones. Quizás la relación del sol con nuestra tierra y los objetos que la constituyen lo aclare. No usamos velas ni luces eléctricas para descubrir si la luz y la energía del sol existen. Lo contrario ocurre. Tenemos luz en las velas y las bombillas eléctricas gracias a la luz y la energía del sol. Por lo tanto, no podemos someter los pronunciamientos autorizados de la Escritura sobre la realidad al escrutinio de la razón, porque es la razón misma la que aprende de la Escritura su función apropiada.

Todas las objeciones que se plantean contra tal postura surgen, en última instancia, de la suposición de que la persona humana es suprema y, como tal, debería actuar como juez de todas las pretensiones de autoridad que cualquiera haga. Pero si el hombre no es autónomo, si es más bien lo que la Escritura dice que es, es decir, una criatura de Dios y un pecador ante Su rostro, entonces el hombre debería subordinar su razón a las Escrituras y buscar, a la luz de ellas, interpretar su experiencia. [104]

La actitud correcta de la razón hacia la autoridad de la Escritura, entonces, es solo un ejemplo de la actitud correcta de la razón hacia la totalidad de la revelación de Dios. Los objetos que el hombre debe buscar conocer son siempre de la naturaleza que Dios afirma. La revelación de Dios es siempre autoritaria. Esto es cierto tanto para su revelación en la naturaleza como para su revelación en la Escritura. El método verdaderamente científico, el único que puede esperar un verdadero progreso en el aprendizaje, es, por lo tanto, el método que busca simplemente pensar los pensamientos de Dios después de él. [105]

Teniendo presentes estos asuntos, se verá claramente que el verdadero método para cualquier protestante con respecto a la Escritura (cristianismo) y a la existencia de Dios (teísmo) debe ser *el método indirecto de razonamiento por presuposición. De hecho, parece entonces que el argumento a favor de la Escritura como revelación infalible de Dios es, a todos los efectos, el mismo que el argumento a favor de la existencia de Dios.* [106] Los principios más básicos de su sistema exigen a los protestantes que reivindiquen la existencia de solo el Dios que ha hablado en la Escritura. Pero la existencia de este Dios no puede probarse por ningún otro método que no sea el indirecto de la presuposición. Ninguna prueba de este Dios ni de la verdad de su revelación en la Escritura puede ofrecerse apelando a algo en la experiencia humana que no haya recibido la luz del Dios cuya existencia y revelación se supone que prueba. [107] No se puede probar la utilidad de la luz del sol para ver recurriendo a la oscuridad de una cueva. La oscuridad de la cueva debe estar iluminada por el resplandor del sol. Cuando la cueva está así iluminada, cada uno de los objetos que se encuentran en ella "prueba" la existencia y la naturaleza del sol al recibir su luz e inteligibilidad de él...

Para empezar, considero que lo que la Biblia dice acerca de Dios y su relación con el universo es incuestionablemente cierto por su propia autoridad. . . .

Habiendo considerado estas dos, la revelación en el universo creado, tanto dentro como alrededor del hombre, y la revelación mediante comunicación positiva sobrenatural como aspectos de la revelación tal como fue dada originalmente al hombre, podemos ver que la revelación natural es, incluso después de la caída, de carácter perspicuo. «La perspicacia 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 autosuficiente» *(La Palabra Infalible,* p. 269).

En este punto podemos añadir el hecho de la revelación bíblica. Dios se ha dignado revelarse a sí mismo y su plan en ella a los pecadores. Es el mismo Dios que habla en la Escritura y en la naturaleza. Pero en la Escritura habla de su gracia a quienes han roto su pacto, a quienes han dejado de lado su revelación original. Y así como la revelación original de Dios al hombre fue clara, también lo es la revelación de la gracia en la Escritura. «Las Escrituras, como el producto final de la revelación sobrenatural y salvadora de Dios al hombre, tienen su propia evidencia en sí mismas» *(Ídem,* p. 271).

En todo esto hay algo que destaca: que el hombre no tiene excusa alguna para no aceptar la revelación de Dios, ya sea en la naturaleza —incluyendo al hombre y su entorno— o en las Escrituras. La revelación de Dios siempre es clara. [108]

El primer y más básico punto en el que mi enfoque difiere del tradicional es, por tanto, que... parto más francamente de la Biblia como fuente de la que, como revelación absolutamente autorizada, [109] tomo toda mi interpretación de la vida. [110]

REVELACIÓN NATURAL Y SOBRENATURAL AUTOATESTIMONIO [111]

El primer punto sobre una doctrina bíblica verdaderamente protestante o reformada es que debe tomarse exclusivamente de la Escritura. Según

Bavinck, es exclusivamente de la Escritura que aprendemos sobre Cristo y su obra redentora por la humanidad. Solo de la Escritura aprendemos sobre la obra redentora de Dios por la humanidad. Por su autoridad, como Palabra de Dios, conocemos todo el "sistema" de la verdad cristiana. Por lo tanto, también por su sola autoridad creemos lo que la Escritura dice sobre sí misma. [112] La Escritura da testimonio de sí misma porque en ella Cristo da testimonio de sí mismo. "Ahora bien, para que la verdadera religión brille sobre nosotros, debemos sostener que debe tener su origen en la doctrina celestial y que nadie puede obtener ni siquiera el más mínimo sabor de la doctrina correcta y sana a menos que sea alumno de la Escritura. Por lo tanto, también surge el comienzo de la verdadera comprensión cuando aceptamos con reverencia lo que Dios allí testifica de sí mismo." [113]

Los teólogos reformados han señalado que la idea de la Escritura como autoconfirmativa está implicada en el hecho de que en ella encontramos el mensaje de redención para el hombre. Este mensaje de redención no es un asunto fragmentario. Se centra en la persona y obra de Jesucristo. Su encarnación, muerte y resurrección, señala Bavinck, no pueden repetirse. Son históricamente únicas. [114] El Hijo de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto el pecado. Por lo tanto, la cuestión de la identificación cobra importancia inmediata. ¿Quién es el Cristo? ¿Es este hombre, Jesús de Nazaret? Pero no parece diferir mucho de los demás hombres. ¿Cómo puede ser identificado como el Hijo de Dios, además del hijo de María?

¿Puede haber identificación sin una descripción completa o exhaustiva? ¿Cómo, si es completamente único, se le puede identificar por lo que es a quienes son completamente diferentes? O, si no es completamente diferente, si es como ellos y, sin embargo, también distinto, ¿dónde está el límite entre la semejanza y la diferencia? Cuando solo podemos reconocerlo en el punto en

que es similar a nosotros o idéntico en naturaleza a nosotros, no podemos reconocerlo donde es diferente.

La consecuencia de tales consideraciones es que la identificación de Jesucristo debe ser por su propia autoridad. Sin una identificación autoritaria, Cristo se pierde en el océano de la relatividad.

En este punto, es necesario hacer una distinción. Se necesita autoridad para fines de identificación en la historia. Pero la autoridad de las Escrituras, como ya se mencionó, se relaciona con la cuestión de la redención mediante Jesucristo como Hijo de Dios. Cristo vino a redimir a los pecadores. Los pecadores son transgresores del pacto. Son descendientes de Adán, en quien, como su representante, se volvieron contra Dios. El hombre natural, el pecador, el transgresor del pacto en Adán, es espiritualmente ciego. Es ciego voluntariamente. No puede ver la verdad porque no la quiere ver. Busca suprimir la verdad con injusticia (Rom. 1:18). *Los pecadores detestan la idea de una autoridad claramente identificable sobre* ellos. [115] No quieren encontrarse con Dios. Con gusto se convencerían de que no existe una revelación claramente discernible e identificable de su Creador y Juez en ningún lugar del universo. La obra redentora de Dios mediante Cristo, por lo tanto, entra en territorio enemigo. Viene a salvar de sí mismos a quienes no quieren ser salvados, porque piensan que no necesitan ser salvados.

Es esta situación, como lo han indicado los teólogos reformados, la que explica la necesidad de la inscripción de la Palabra autorizada y redentora de Dios.

Pero esta visión del pecado en sí misma proviene de la Escritura como autoritativa. La experiencia, sin la Escritura, no enseña tal doctrina. Solo quien acepta la Escritura como la revelación autoritativa de Dios y del Hijo de Dios que se identifica a sí mismo, aceptará lo que dice sobre sí mismo como pecador. Así que, necesariamente, estamos dando vueltas en círculo. [116]

Quienes aceptan la concepción plenamente bíblica del pecado aceptarán la Biblia como autoritativa. Y quienes aceptan la visión plenamente bíblica del pecado lo hacen porque aceptan la Biblia como la Palabra autoritativa de Dios...

De este modo, aparece de nuevo que una filosofía específicamente bíblica o reformada de la historia presupone y es presupuesta por la idea de que la Biblia da testimonio de sí misma, como fuente de su propia identificación.

Queda por aclarar un punto adicional. Se ha señalado que la Biblia narra la obra redentora de Dios por el hombre. Esta obra se realiza a través de Cristo, el Hijo de Dios, quien también es completamente humano. La Palabra nos habla de la persona y la obra de Cristo. Pero Cristo mismo habla de la Palabra como autoritativa porque es la Palabra de Dios. Cristo dio testimonio del Antiguo Testamento como la Palabra de Dios inquebrantable. Realizó su obra en la tierra conforme al programa trazado para él en la Palabra. Así, el Cristo, como testimonio de la Palabra, y la Palabra, como testimonio de Cristo, están estrechamente vinculados. [117]

Pero la obra de Cristo no terminó mientras estuvo en la tierra. Realizó gran parte de su obra a través de sus apóstoles posteriores. Por eso, les prometió su Espíritu para que escribieran el Nuevo Testamento como complemento del Antiguo Testamento. Pero ¿quién debería identificar el Nuevo Testamento como la Palabra de Dios después de su escritura? ¿Debería la iglesia hacerlo? Los teólogos protestantes han respondido que la iglesia no puede, ni lo hizo, autenticar las Escrituras del Nuevo Testamento como la Palabra de Dios. Tanto el Nuevo Testamento como el Antiguo se autocertifican. La iglesia simplemente reconoció la Palabra en su autocertificación. Es Cristo cuya voz la iglesia escucha en las Escrituras. [118]

Sólo si de esta manera se consideran el Antiguo y el Nuevo Testamento como una unidad, y como una unidad que se autoatestigua, se hace justicia a la idea de las Escrituras como la Palabra de Dios.

Solo así puede mantenerse la unidad de la obra de Cristo. La obra de Cristo consiste en establecer y perfeccionar el pacto de gracia en un mundo de pecado. Vino a redimir a un pueblo para el Padre. Ese pueblo es una unidad en virtud de su redención común por medio de Cristo. Pero proviene de una unidad más amplia, a saber, la raza humana. Esta obra tiene la mayor trascendencia posible para la raza humana en su conjunto. La obra de Cristo es de trascendencia cósmica. Vino a salvar al *mundo.* Por lo tanto, a través de él y de su Palabra, se da a la humanidad una interpretación autorizada de todo el panorama cósmico. Todo hecho del universo debe ser interpretado cristológicamente. [119] Por medio de Cristo, los nuevos cielos y la nueva tierra nacerán, como surgieron de los antiguos, mediante el poder redentor de Cristo resucitado. En mayor o menor grado, todos los hechos del universo son lo que son gracias a la obra de Cristo. Pues es a través de la obra de Cristo que Dios cumple su plan para el mundo.

En consecuencia, la Biblia debe identificarse en su totalidad, en todo lo que dice sobre cualquier tema, como la Palabra de Dios. Solo si se considera la historia como lo que es, gracias al plan supremo de Dios, se puede lograr tal relación entre la Palabra de Dios y todos los hechos del universo.

En varias de las secciones anteriores, aparentemente hemos ido más allá del tema de la autoafirmación de la Escritura. Ha sido imposible evitar abordar la cuestión de qué enseña la Escritura, incluso al discutir dónde se pueden encontrar. En otras palabras, la cuestión de la identidad de la Escritura no podría discutirse sin preguntar sobre la verdad del contenido del que habla. El *eso* y el *qué* se superponen. A menos que conjuguemos el mensaje de la

Escritura con la idea de la Escritura, esta última se convierte en una abstracción. [120]

Esto era de esperarse. *Es de suma importancia. Precisamente porque Dios es la clase de Dios que es, su revelación es, por naturaleza, autocertificada. En particular, cabe señalar que un Dios como el que mencionan las Escrituras se autocertifica en todas partes.* [121] Para comprender la importancia de esta doctrina, cabe destacar que el hombre no puede mirar a ninguna parte sin confrontar a Dios, y a Dios como autocertificado. La revelación natural o general habla con tanta autoridad y tan directamente como la Biblia, aunque de manera diferente y no sobre la redención.

Es este carácter complementario y suplementario de la revelación sobrenatural y natural lo que debe tenerse presente al abordar la cuestión de las indicaciones de la divinidad de la Escritura. La Confesión de Fe de Westminster habla elocuentemente del carácter celestial, el consentimiento de todas las partes, etc., de la Escritura.

Calvino dice sobre este tema: «Qué maravillosa confirmación sobreviene cuando, con un estudio más profundo, reflexionamos sobre la economía de la sabiduría divina, tan bien ordenada y dispuesta; el carácter completamente celestial de su doctrina, sin sabor a nada terrenal; la hermosa concordancia de todas las partes entre sí, así como otras cualidades que pueden dar majestad a los escritos». [122]

Luego, tras un debate considerable sobre los diversos asuntos, añade: «Hay otras razones, ni pocas ni débiles, por las cuales la dignidad y la majestad de la Escritura no solo se afirman en los corazones piadosos, sino que se reivindican brillantemente contra las artimañas de quienes la menosprecian; sin embargo, estas, por sí mismas, no son lo suficientemente fuertes como para proporcionar una fe firme, hasta que nuestro Padre Celestial, revelando

allí su majestad, eleva la reverencia por la Escritura más allá del ámbito de la controversia. Por lo tanto, la Escritura bastará para un conocimiento salvador de Dios solo cuando su certeza se base en la persuasión interna del Espíritu Santo». [123]

En este pasaje Calvino pone de manifiesto el hecho de que objetivamente las Escrituras tienen en su faz la apariencia de divinidad, pero sin embargo nadie aceptará su auto-atestiguación a menos que el Espíritu Santo, él mismo divino, dé testimonio de la Palabra que ha inspirado a los profetas y apóstoles a escribir.

En primer lugar, argumenta Calvino, no debemos separar la realidad de la Escritura de su naturaleza. La identificación de la realidad de la Escritura se logra al presentarnos su contenido, el sistema de verdad centrado en la idea de un Dios autosuficiente y de su plan para el universo, que controla todo lo que sucede. La identidad no es la de una incógnita. La fe no es una fe ciega. La naturaleza de la fe es la aceptación basada en el testimonio, y el fundamento de la fe es, por lo tanto, el testimonio o la evidencia. En este sentido, es la evidencia que Dios ha provisto, y Dios provee la evidencia en su Palabra, el testimonio que la Biblia misma da de que es la Palabra de Dios, y nuestra fe en su infalibilidad no debe basarse en otra base que el testimonio que la Biblia da de este hecho. Si la Biblia no da testimonio de su propia infalibilidad, entonces no tenemos derecho a creer que lo es. Si da testimonio de su infalibilidad, entonces nuestra fe en ella debe basarse en ese testimonio, por muchas dificultades que puedan surgir para creer. Si se abandona esta postura con respecto al fundamento de la fe en las Escrituras, entonces también debe abandonarse la apelación a la Biblia como fundamento de la fe en cualquier otra doctrina. [124]

Es esta interdependencia entre la idea de *hecho* y *el contenido* de la Escritura lo que es fundamental. El *"eso"* y el *"qué"* son correlativos o complementarios

entre sí. Es esta interdependencia la que permite a Calvino regocijarse en la absoluta seguridad que tiene ante sí en la Biblia, no la palabra humana, no la palabra humana tal como se expresa en una iglesia que afirma autenticar la Palabra, sino la mismísima Palabra de Dios. "En cuanto a su pregunta: ¿Cómo podemos estar seguros de que esto proviene de Dios a menos que recurramos al decreto de la iglesia? Es como si alguien preguntara: ¿De dónde aprenderemos a distinguir la luz de la oscuridad, lo blanco de lo negro, lo dulce de lo amargo? De hecho, la Escritura exhibe evidencia tan clara de su propia verdad como lo blanco y lo negro de su color, o lo dulce y lo amargo de su sabor." [125]

Es a través del contenido celestial de la Palabra que Dios habla de sí mismo. La fe no es una fe ciega; es fe en la verdad, el sistema de verdad expuesto en las Escrituras.

Al mismo tiempo, la interdependencia del *eso* y el *qué* de la Escritura encaja con la idea del testimonio del Espíritu Santo sobre la divinidad de la Escritura como el único capaz de convencer a los hombres de su divinidad.

Es todo este sistema de verdad que se establece en la Biblia. Los escritores de las Escrituras fueron inspirados por el Espíritu Santo para establecer este sistema de verdad. *Por lo tanto, el sistema se atestigua a sí mismo* . [126] El testimonio o la influencia del Espíritu en el corazón del hombre no puede ser en la naturaleza de la nueva información. Todo el sistema de verdad ya está contenido en las Escrituras y está siendo identificado como tal. No sería identificado por el Espíritu como tal si el Espíritu diera otra revelación adicional. La Escritura ya no sería autoatestiguada si el Espíritu diera información adicional. [127] Por otro lado, es por el acto soberano del Espíritu Santo que la Escritura puede verse como la Palabra de Dios que se atestigua a sí misma. Porque el pecado es aquello por lo que los hombres buscan interpretar los hechos aparte de la revelación de Dios. El pecador busca un

criterio de verdad y conocimiento independiente de la revelación de Dios. El pecador quiere probar aquello que se presenta como la revelación de Dios con un estándar que no se toma de esta revelación. Se queja del razonamiento circular que implicaría aceptar la palabra de la Escritura sobre la naturaleza de la misma. [128] Entonces, para superar esta actitud hostil del pecador, es necesario que el Espíritu Santo lo convenza de su pecado al no aceptar la Biblia como la Palabra de Dios. Los milagros, las profecías cumplidas, la simetría de sus partes, etc., serán malinterpretados por interpretarse con un criterio equivocado, a menos que el Espíritu convenza al pecador de que está tratando con la Palabra de Dios. [129]

Porque así como solo Dios es testigo idóneo de sí mismo en su Palabra, así también la Palabra no hallará aceptación en los corazones de los hombres antes de que sea sellada por el testimonio interno del Espíritu. Por lo tanto, el mismo Espíritu que habló por boca de los profetas debe penetrar en nuestros corazones para persuadirnos de que proclamaron fielmente lo que había sido divinamente ordenado. [130]

Cabe señalar que esta perspectiva de las Escrituras considera a Dios como alguien que habla a los hombres aquí y ahora a través de su Palabra. «La Escritura no es un cuento árido ni una crónica antigua, sino la Palabra siempre viva y joven que Dios envía a su pueblo en el presente y siempre. Es la palabra constante de Dios para nosotros». [131] ...

En conclusión, cabe señalar que la doctrina de las Escrituras expuesta anteriormente presenta ante los hombres la realidad de Dios. Dios exige de los hombres que lo amen y lo obedezcan. Los hizo perfectos a su imagen. Se rebelaron contra él. Ahora, en su gracia, los llama al arrepentimiento por medio de su Hijo. Les habla de este llamado al arrepentimiento por medio de su Hijo. Les habla de este llamado al arrepentimiento y al amor en la Biblia.

Así, Cristo, el Redentor, el Hijo de Dios, nos habla directamente en las palabras de las Escrituras.

De ello se desprende que quienes aceptan la Biblia como tal deben presentarla como un desafío de Cristo a los hombres. Deben usarla siempre como un medio para lanzar un claro llamado de rendición a quienes se rebelan contra Dios. Sin duda, es la gracia de Dios la que se ofrece a los hombres. Así como Jesús lloró por Jerusalén y sus hijos, deseando que se arrepintieran, los creyentes deben estar llenos de profunda preocupación y amor por los perdidos. Pero en su amor por los perdidos, no deben, sin embargo, menospreciar las exigencias de Dios revelado en Cristo, quien llama a "todos los hombres en todo lugar" al arrepentimiento (Hechos 17:30). Este llamado al arrepentimiento tiene aplicación para toda la vida humana y para todas las actividades humanas. [132]

La autoridad de la Escritura se extiende a todo el hombre y a toda la humanidad. Está por encima de la mente y la voluntad, del corazón y la conciencia; no puede compararse con ninguna otra autoridad. [133]

Por lo tanto, se debe pedir a los hombres que se arrepientan por la forma en que han llevado a cabo sus empresas científicas, no menos que por la forma en que han adorado ídolos. La Escritura es la Palabra, la Palabra viva de Dios, Creador y Redentor del hombre y de la humanidad. Presupone que aquel a quien llega está «... corrompido en su actitud religiosa y, por lo tanto, necesitado de redención. Sería, por lo tanto, negarse a sí mismo si reconociera al hombre natural como su juez competente. Si el cristianismo es, en el pleno sentido del término, una religión de redención y, por lo tanto, quiere redimir al hombre del error de su intelecto, así como de la impureza de su corazón; si quiere salvar al hombre de la muerte de su alma, así como de la de su cuerpo, entonces, por la naturaleza del caso, no puede someterse a la crítica del hombre, sino que debe someter al hombre a la crítica de sí mismo». [134] «La

revelación de Dios en Cristo no busca apoyo ni justificación en los hombres. Se postula y se mantiene en alta majestad. Su autoridad no es solo normativa, sino también causal. Lucha por su propio triunfo. Conquista para sí los corazones de los hombres. Se hace irresistible». [135]

4.5 Pensando los pensamientos de Dios después de Él

En las dos secciones anteriores, hablamos de hombres que "conocen" a Dios, es decir, que tienen creencias justificadas y verdaderas sobre su existencia y carácter, las cuales se obtienen mediante la revelación natural (para todos los hombres) y la revelación verbal especial (para quienes han tenido contacto con las Escrituras o su proclamación). La evidencia en la naturaleza y las Escrituras que justifica nuestras creencias sobre Dios es, en última instancia, no inferencial. No se deriva de un proceso psicológico y discursivo de extraer inferencias de otras proposiciones, sino que se comprende de inmediato. Dios se revela y se reconoce simultáneamente con cualquier conciencia del orden natural. La verdad de que Dios habla en las Escrituras se confirma por sí misma. Hemos comparado estas comprensiones directas de las "marcas de la deidad" con identificar directamente la "firma" de un amigo o discernir su "voz". Una vez que uno se familiariza lo suficiente con alguien, simplemente lo "conoce" cuando lo ve o escucha de él, aunque tal conocimiento no se alcanza por inferencia. Cuando los hombres ven el mundo que los rodea o escuchan el mensaje de las Escrituras, se dan cuenta de que están tratando con su Dios como Creador o autor de lo que encuentran. Inmediatamente captan su «firma» o «voz». [136]

Si la analogía usada aquí es apropiada, sin embargo, debemos asumir que los hombres ya están familiarizados con Dios cuando se encuentran con el mundo o Su palabra. Llegan a sus experiencias preparados para reconocer las indicaciones en la naturaleza y la Escritura como indicaciones de Dios. Tal preacondicionamiento es necesario en todos los casos de conocimiento

directo, no inferencial. Siempre que adquirimos conocimiento en forma de conciencia inmediata, ha habido entrenamiento o preparación previa (lingüística, conceptual, conductual, etc.). Entonces al sostener que hay algunos casos de conocimiento no inferencial, Van Til no estaba en absoluto respaldando una teoría empirista ingenua de la formación de conceptos o un criterio verificacionista artificial de significatividad. Para decirlo simplemente, la mente no es una *tabula rasa* , y no hay observaciones "puras". No existe tal cosa como la recepción pasiva, neutral de estímulos que de alguna manera tienen significado por sí mismos. La observación siempre implica interpretación y está ligada a la teoría. En términos generales, aportamos un "trasfondo cognitivo" a nuestras experiencias, de modo que identificamos objetos, eventos y relaciones en términos de una perspectiva teórica, un conjunto de creencias o un estado mental. [137] Este trasfondo cognitivo es en parte una cuestión de capacidad intelectual/lingüística (una potencialidad no siempre o completamente desarrollada), pero también en parte una cuestión de verdades proposicionales capaces de expresión (en grados de precisión, exactitud y alcance), que maduran junto con el desarrollo de la capacidad intelectual/lingüística.

La mente del hombre, tal como fue creada por Dios, no puede ser una *tabula rasa* ... Por consiguiente, no podemos afirmar que el conocimiento innato de Dios en el hombre sea la mera capacidad formal, la capacidad o potencialidad, en vista de su creación como ser intelectual, de reconocer la revelación cuando esta llegue. No puede haber conciencia humana finita que no sea profundamente conmovida por el contenido revelador, tanto dentro como fuera de sí misma. Así, el conocimiento innato se relaciona con un contenido mental, y no con una mera formalidad. La conciencia humana finita es en sí misma reveladora de Dios... Este contenido mental es, en el fondo, involuntario. Surge dentro del hombre a pesar suyo.

Es por esta razón que aparece con mayor claridad en el nivel intuitivo o no raciocinativo de la conciencia humana... Por lo tanto, deberíamos hablar más bien del conocimiento innato de Dios en el hombre como el contenido mental revelador que surge con su autoconciencia, en la medida en que su propia constitución es reveladora de Dios. [138]

Como vemos en esta cita, Van Til se mostró cautelosamente dispuesto a hablar de un «conocimiento innato» de Dios: «Así pues, el conocimiento de Dios es inherente al hombre. Está ahí en virtud de su creación a imagen de Dios. Esto puede llamarse conocimiento innato. Pero como tal, debe distinguirse de las ideas innatas de la filosofía idealista. ... En contraste con esto, el conocimiento innato de Descartes y la filosofía idealista se basa en la idea de la autonomía del hombre». [139] En términos bíblicos, los seres humanos vienen a este mundo como "imagen de Dios". Ya están condicionados para reconocer a su Creador tal como se revela en el mundo que los rodea y en su constitución intelectual y moral. Como indicó Van Til, esto implica no solo *capacidad intelectual* (una habilidad formal), sino también *un contenido de pensamiento definido* . [140]

Calvino enseñó desde el comienzo de la *Institución* —algo a lo que Van Til aludió repetidamente— que nuestro conocimiento de Dios y nuestro conocimiento de nosotros mismos están "mutuamente conectados" (1.1.1-3). Sin uno no podría existir el otro. Este es un principio fundamental en el enfoque de Van Til sobre el conocimiento: "Para el hombre, la autoconciencia presupone la conciencia de Dios. Calvino se refiere a esto como el ineludible sentido de deidad del hombre. Para Adán en el paraíso, la conciencia de Dios no podía surgir al final de un proceso silogístico de razonamiento. La conciencia de Dios era para él la presuposición de la trascendencia de su razonamiento sobre cualquier cosa… Incluso cuando cerraba los ojos al mundo externo, su sentido interno le manifestaba a Dios en su propia constitución". [141] En consecuencia, Van Til sostenía que, para que existamos

como seres autoconscientes, « *debemos* tener un verdadero conocimiento de Dios... Todo esto lo expresamos teológicamente cuando decimos que el hombre es creado a imagen de Dios. Esto lo asemeja a Dios y *asegura* el verdadero conocimiento de Dios». [142]

A lo largo de la historia de la filosofía, las preguntas típicas y los problemas críticos en epistemología han girado en torno a cómo debemos "imaginarnos" como conocedores. Por ejemplo, ¿qué es la mente y su relación con el cuerpo? ¿Cuál es el lugar del hombre en el cosmos? ¿Cómo nos relacionamos con los objetos de conocimiento? ¿Cómo se relaciona una mente con otra? ¿Quiénes son los portadores de significado? ¿Cuál es el procedimiento intelectual apropiado y confiable? La imagen de Platón del conocimiento (recuerdo) fue opuesta por la imagen de Aristóteles del conocimiento (abstracción); de manera similar, la imagen de Locke del conocimiento (cf. *tabula rasa)* fue opuesta por la imagen de Kant del conocimiento (formación mental activa). ¿Cómo deberíamos considerarnos como conocedores para dar cuenta de la posibilidad y el proceso del conocimiento? Según Van Til, necesitamos imaginarnos a nosotros mismos, habiendo sido creados a imagen de Dios, como "pensando los pensamientos de Dios después de Él". Dado que somos creados a imagen (reflejo) de Dios, no solo venimos a este mundo cognitivamente «condicionados» o preparados para reconocer las indicaciones de nuestro Creador en la naturaleza y las Escrituras, sino que *todo* nuestro conocimiento, ya sea sobre Dios, sobre nosotros mismos o sobre el mundo, consiste en «imaginar» (reflejar) el pensamiento de Dios sobre las mismas cosas. «El verdadero conocimiento humano corresponde al conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de su mundo... Deberíamos decir que nuestras ideas deben corresponder a las ideas de Dios». [143]

Dios se conoce a sí mismo, por supuesto, de forma perfecta e integral. Conoce su carácter santo. Conoce todas las verdades y posibilidades proposicionales,

así como sus relaciones conceptuales o lógicas. Conoce su plan para cada detalle de la creación y la historia, así como las relaciones entre todos los eventos y objetos. Su comprensión es infinita e impecable. Además, es en función de su actividad creativa y providencial que todas las cosas y eventos son lo que son. El pensamiento de Dios es lo que da unidad, significado, coherencia e inteligibilidad a la naturaleza, la historia, el razonamiento y la moralidad. En función de esta imagen del proceso de conocimiento, el hombre puede buscar relaciones causales y leyes (pensando a partir de Él los pensamientos de Dios sobre su plan providencial). Puede pensar en términos de propiedades compartidas, similitudes o clases (pensando a partir de Él los pensamientos de Dios sobre los patrones, clasificaciones o tipos de cosas que crea y controla providencialmente). Puede extraer inferencias lógicas (pensando a partir de Él los pensamientos de Dios sobre las relaciones conceptuales y de verdad-función). Puede emitir juicios normativos significativos (pensando según los pensamientos de Dios sobre las exigencias de su justicia). Puede explicar por qué la mente humana conoce objetos extramentales (pensando según los pensamientos de Dios sobre el control del hombre creado sobre el entorno en el que Dios lo colocó). Puede explicar el carácter público u objetivo de la verdad disponible para muchas mentes finitas (pensando según los pensamientos de Dios sobre la comunidad de mentes creada y providencialmente planificada para reflejar su pensamiento), etc.

¿Cómo piensa el hombre los pensamientos de Dios? Primero, recibiendo la información que Dios revela en su autorrevelación a través de la naturaleza y las Escrituras. En ese contexto, el hombre busca profundizar en la mente de Dios utilizando las capacidades racionales y empíricas con las que Dios lo ha dotado a su imagen. Dado que Dios puso al hombre en el mundo con el llamado de comprenderlo y controlarlo, poseemos la capacidad divina para observar (con nuestros sentidos), comprobar, generalizar y aplicar las

verdades sobre el cosmos. Dado que el plan y el propósito de Dios (y no nuestra imaginación) determinan todo lo que sucede, necesitamos explorar, investigar y recopilar detalles sobre la naturaleza y la historia para comprender la mente de Dios al respecto. Dado que el pensamiento de Dios es fiel y coherente, debemos procurar ser conceptualmente claros y lógicamente consistentes en nuestro razonamiento, para que podamos pensar como Dios piensa sobre las verdades y sus relaciones. Así, cuando aprendemos cosas mediante la investigación empírica y el razonamiento lógico —y no simplemente cuando recibimos información preinterpretada por revelación divina—, llegamos a pensar en el nivel de las criaturas que Dios originalmente concibió (o piensa) como Creador y Gobernador providencial del mundo, y a alcanzar tales verdades mediante las herramientas intelectuales que nos ha otorgado como portadores de su imagen. «El hombre debía recoger en su conciencia todo el significado que Dios había depositado en el universo y ser el reflector de todo ello. La revelación de Dios se depositó en toda la creación, pero fue solo en la mente del hombre donde esta revelación llegaría a una reinterpretación autoconsciente. El hombre debía ser el reintérprete de Dios, es decir, el profeta de Dios en la tierra». [144]

La filosofía incrédula desdeña tal perspectiva, por supuesto, e insiste en abordar el proceso de conocimiento de una manera (ya sea a través de la aleatoriedad, el materialismo, el egocentrismo, el relativismo, etc.) que termina destruyendo la unidad, la universalidad, la causalidad, la comunidad y el absolutismo moral; en resumen, resultando en escepticismo. Contra todas las cosmovisiones incrédulas y sus concepciones del conocimiento, Van Til presentó la alternativa epistemológica de imaginar al hombre como pensando los pensamientos de Dios después de Él: «Es este hecho de la prioridad de la relación positiva de Dios con el mundo en la forma de creación y providencia, en la forma de la creación del hombre a imagen de Dios, lo que nos salva del escepticismo. La idea cristiana del conocimiento humano como análogo del

conocimiento de Dios es, por lo tanto, la única posición en la que el hombre, que no puede controlar ni saber nada en el sentido último y comprensivo del término, puede, sin embargo, estar seguro de que su conocimiento es verdadero». [145]

Obsérvese en la cita anterior que Van Til habla del conocimiento humano como "analógico" del conocimiento de Dios. [146] Puede que esta no sea una forma familiar de hablar, [147] pero con ella Van Til enfatizó el "acuerdo, correspondencia, semejanza o similitud" (la relación análoga) entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre, al tiempo que reconocía los elementos de discontinuidad o diferencia entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre. El hecho de que Dios sea el Creador trascendente y el controlador soberano de todas las cosas, y el hecho de que Él (y, por ende, su conocimiento) sea incomprensible para el hombre, no debe llevar a nadie a pensar que Él no puede ser conocido o aprehendido por el hombre. Mucho menos deberían estos hechos sugerir escepticismo teológico (y, por ende, filosófico), según Van Til. Justo lo contrario ocurre cuando pensamos de manera análoga al pensamiento de Dios. "Cuando en el nivel creado de la existencia el hombre piensa los pensamientos de Dios después de él, es decir, cuando el hombre piensa en sumisión consciente a la revelación voluntaria del Dios autosuficiente, tiene con ello el único *fundamento posible de certeza* para su conocimiento." [148] Van Til denominó «analógica» la relación entre el conocimiento de Dios y el del hombre para expresar y salvaguardar la veracidad y fiabilidad de lo que el hombre sabe. «Dado que la mente humana es creada por Dios y, por lo tanto, es en sí misma, naturalmente, reveladora de Dios, la mente puede estar segura de que su sistema es verdadero y corresponde, en una escala finita, al sistema de Dios. A eso nos referimos cuando decimos que es análoga al sistema de Dios». [149]

Al conocer algo, según Van Til, el hombre piensa lo que Dios mismo piensa: existe una continuidad entre el conocimiento de Dios y el del hombre, [150] y, por lo tanto, una base teórica para la certeza del conocimiento humano. Al mismo tiempo, por supuesto, cuando el hombre sabe algo, es el hombre quien piensa y no Dios, lo que introduce una discontinuidad entre ambos *actos.* de conocimiento, una discontinuidad mayor y más profunda que la discontinuidad entre el acto de saber algo de una persona y el acto de saberlo de otra. "Porque como son más altos los cielos que la tierra, así son mis pensamientos más altos que vuestros pensamientos" (Isaías 55:9). No solo hay una diferencia entre *la manera* de Dios del conocimiento y la manera de conocer del hombre." pero el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre "no coinciden en ningún punto *en el sentido de que* En su conciencia del significado de algo, en su comprensión mental de algo, el hombre depende en cada punto de un *acto previo.* de entendimiento y revelación inmutables por parte de Dios." [151] La discontinuidad entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre es obvia como una verdad metafísica: «El hombre no podría tener el mismo contenido de pensamiento [152] en su mente que Dios tiene en su mente a menos que él mismo fuera divino. *Nunca puede experimentar la experiencia de Dios.* ... Es solo asumiendo que la mente humana no es la mente de una criatura sino que es en sí misma la mente del Creador que uno puede hablar consistentemente de identidad de contenido entre la mente del hombre y la mente de Dios». [153]

El hombre no puede hacer lo que Dios hace, excepto mediante la imitación o la reflexión finitas. Esto se aplica al acto de conocer las cosas. Dado que la palabra «analogía» se refiere (y de hecho enfatiza) [154] al elemento de concordancia o identidad entre dos cosas diferentes, parecía un término apropiado para describir la relación entre el conocimiento de Dios y el del hombre. El hombre sabe lo que Dios sabe, aunque ambos sean metafísicamente muy diferentes. La relación entre un «microcosmos» y un

«macrocosmos» podría ser útil como recurso didáctico en este caso. [155] Van Til lo expresó así: «El conocimiento de Dios es arquetípico y el nuestro, ectotípico... Dios es el original y el hombre es el derivado». [156] Dios «debe ser tomado como el prerrequisito de la posibilidad y actualidad de la relación entre los diversos conceptos y proposiciones de conocimiento del hombre. El sistema de conocimiento del hombre debe, por tanto, ser una réplica analógica del sistema de conocimiento que pertenece a Dios». [157] Van Til habló del conocimiento que el hombre adquiere como resultado de "utilizar el don de la manipulación lógica que le fue dado... con el propósito de pensar los pensamientos de Dios después de él *en una escala creada* ... que en cierta medida refleja el plan de Dios". [158]

Dios y el hombre son metafísicamente diferentes, lo cual se evidencia en sus distintos actos de conocimiento, pero el hombre debe pensar lo mismo que Dios. Lo que el hombre conoce es literalmente la verdad (no una analogía de la verdad) [159] —la *misma verdad* conocida por Dios, aceptada o verificada por el *mismo estándar* o «punto de referencia» tanto para el hombre como para Dios (es decir, la propia mente de Dios). Sin embargo, existe, para usar la expresión de Van Til, una importante «diferencia cualitativa» entre el conocimiento de Dios y el del hombre. La incomprensibilidad de Dios no es simplemente una cuestión cuantitativa de que conozca más verdades que el hombre o de que las conozca más rápido (intuitivamente) que él. Van Til quería proteger la relación Creador-criatura incluso en el ámbito del conocimiento [160], y por ello habló en términos de conocimiento «analógico». «Todo su conocimiento [del hombre] es analógico de Dios. Dios es el conocedor original y el hombre es el re-conocedor derivado. El hombre conoce en subordinación a Dios; conoce como el guardián del pacto». [161] En rebelión contra el pensamiento “analógico”, los incrédulos insisten en que su conocimiento de algo es “unívoco” (ignorando la distinción entre Creador y criatura): “No pensamos los pensamientos de Dios después de Él, sino que junto con Dios pensamos

pensamientos que nunca han sido pensados ni por Dios ni por el hombre". [162] En contraste con la doctrina cristiana de la incomprensibilidad de Dios, dijo Van Til, "la visión no cristiana es monista". [163]

Dios y el hombre no están a la par en la búsqueda del conocimiento del mundo (ni de Dios mismo). Como lo expresó Van Til: "Los cristianos creen en dos niveles de existencia: el nivel de la existencia de Dios como autocontenida y el nivel de la existencia del hombre como derivado del nivel de la existencia de Dios. Por esta razón, los cristianos también deben creer en dos niveles de conocimiento: el nivel del conocimiento de Dios, que es absolutamente completo y autocontenido, y el nivel del conocimiento del hombre, que no es completo sino derivado y reinterpretativo". [164] Lo que debemos tener en cuenta es el hecho de que Dios no descubre verdades sobre sí mismo ni sobre el mundo y la historia. Tampoco observa datos (recibe sensaciones, etc.) que organiza en una interpretación. [165] Más bien, Dios es el "conocedor original" en el sentido de que se ha conocido a sí mismo de manera integral desde toda la eternidad y ha creado el mundo, además de planificar cada detalle de la historia, según su propia "preinterpretación". Él es y crea la verdad que el hombre llega a conocer. No simplemente descubrió la verdad antes, de forma más intuitiva o con mayor alcance que el hombre. Él es el Creador, y el hombre es el receptor. Por lo tanto, la interpretación de Dios del mundo y la historia es constructiva de ese mundo y esa historia, mientras que cuando el hombre interpreta (o conoce) correctamente el mundo y la historia, es «reconstructor» de la interpretación o el pensamiento original de Dios sobre ellos. Lo mismo ocurre con las verdades sobre Dios o el hombre: el autoconocimiento y el conocimiento teológico del hombre se obtienen mediante la «reconstrucción receptiva» de lo que Dios sabe originalmente.

En consecuencia, el hombre nunca puede pensar en su mente como definitiva, sino que debe reconocer su dependencia. Todo pensamiento humano debe

realizarse en humilde subordinación a los pensamientos que Dios concibió primero y originalmente. Por esa razón, el hombre nunca podría estar en posición epistemológica para cuestionar o desafiar nada de lo que Dios le haya interpretado y revelado verbalmente (incluso cuando dicha revelación sea, sin duda, de carácter antropomórfico). La palabra de Dios debe ser, por naturaleza, el criterio definitivo para juzgar las afirmaciones de verdad, y la palabra de Dios debe ser el contexto previo en el que el hombre sale a descubrir más verdad sobre sí mismo y su mundo. Además, incluso cuando Dios y el hombre conocen la misma verdad, el conocimiento de Dios conserva una cualidad de asombro o admiración que no es atribuible al conocimiento humano. Quizás esto ilustre este punto. Cuando un estudiante comienza su carrera, puede respetar profundamente la experiencia y el alcance del conocimiento de su profesor; existe una "sensación de distancia" entre él y el maestro. A medida que el estudiante aprende más de lo que sabe el profesor, e incluso se convierte en un experto en el mismo campo, puede que aún respete a su profesor, pero la sensación original de distancia intelectual ha disminuido. [166] Sin embargo, ocurre justo lo contrario con el hombre, que llega a conocer más de lo que Dios sabe. A medida que aumenta su conocimiento de Dios, su sensación de distancia no disminuye, sino que aumenta. Se maravilla aún más ante la mente de Dios. Se siente aún más humilde que cuando comenzó a aprender de Él.

El conocimiento de Dios es, pues, original, creativo y constructivo, totalmente determinante, normativo, indiscutible y generador de asombro y admiración cada vez más profundos. [167] Estas son cualidades profundas que pertenecen exclusivamente al «contenido del pensamiento» de Dios; enfatizan cómo su pensamiento es de carácter trascendente e incomprensible para el pensamiento humano. [168] El conocimiento de Dios se diferencia del del hombre con respecto al sujeto (el conocedor) y al acto de conocer. Sin embargo, el conocimiento de Dios y el del hombre son idénticos con respecto

tanto a los objetos (o verdades) que se conocen como al estándar por el cual se juzgan las pretensiones de conocimiento.

En este sentido, entonces, Van Til sostuvo que para que el hombre conozca algo es "pensar los pensamientos de Dios después de Él" —pensar "análogamente" a la mente de Dios. Esta no es una tesis sobre el lenguaje teológico, como si las oraciones por las cuales Dios ha expresado Sus pensamientos al hombre (por ejemplo, en la Escritura) fueran meras analogías literarias. [169] El significado de esas oraciones, con respecto a su sentido (intención) y referente es el mismo para Dios y el hombre; Dios usa las expresiones precisamente apropiadas en el lenguaje humano que comunicarán la verdad para el pensamiento humano. Si bien el significado (es decir, la idea o el significado proposicional y la designación específica) es el mismo para Dios y el hombre, sin embargo, en ciertos aspectos el significado puede ser mayor o más profundo para Dios que para el hombre. Dios puede haber previsto funciones o esperado efectos ("significados") para una expresión que los hombres individuales en situaciones particulares no comprenden completamente. Los sentimientos, emociones, compromisos y actitudes connotacionales asociados con una oración para Dios ciertamente pueden exceder aquellos experimentados por los hombres individuales. Dios seguramente conoce más de las implicaciones (lógicas, causales y volitivas) de una oración que cualquier hombre, en cuyo caso su significado es mucho más amplio y rico para Él. Dios comprende mejor los significados explicativos y operativos de las oraciones que los hombres: su base probatoria, cómo indexan referentes, cómo funcionan para lograr propósitos específicos, las condiciones bajo las cuales pueden hacerlo, etc. [170] En consecuencia, debería ser indiscutible, como sostuvo Van Til, que la mente humana no puede conocer «ni siquiera una proposición en su significado mínimo con la misma profundidad de significado con la que Dios la conoce». Y, de igual importancia, «el hombre puede conocer verdaderamente el significado de una

proposición», aunque no pueda «enunciarlo exhaustivamente», como sí puede Dios. [171]

Así pues, el significado de las expresiones lingüísticas para Dios y para el hombre se superpone, siendo en algunos aspectos idénticos para ellos y en otros mucho mayores para Dios que para el hombre. Para Van Til, lo mismo puede decirse de los conceptos con los que el hombre y Dios piensan. Donde los hombres "piensan los pensamientos de Dios después de Él" —ya sea prestando atención a su revelación verbal o utilizando responsablemente sus habilidades lógicas y empíricas para conocer las cosas— existe una continuidad conceptual entre su pensamiento y el de Dios. Nuestros conceptos son precisos en la medida de lo posible y adecuados para nuestras necesidades como criaturas hechas a imagen de Dios y viviendo en su mundo. Sin embargo, no querríamos negar que el pensamiento de Dios es más "conceptualmente adecuado", [172] ya que, sin el obstáculo del enfoque y la capacidad mental limitados del hombre, lo tiene todo en cuenta, haciéndolo integral e ilimitado. Por ejemplo, los conceptos humanos de la predestinación divina (basados en la experiencia humana de causar que las cosas sucedan) y de la libertad humana dificultan la comprensión conceptual de cómo Dios predetermina los actos libres de los hombres, es decir, cómo ambos pueden integrarse (o vincularse) conceptualmente. En este y muchos otros casos, el conocimiento humano puede tener un cariz paradójico ; afirmamos como verdades cosas que pueden parecer contradictorias. [173] Sin embargo, los conceptos de Dios son más perspicaces y adecuados que los nuestros, ya que Él creó y controla todas las cosas; lo que es misterioso para nuestra visión y pensamiento limitados es perfectamente claro y armonioso dentro de Su pensamiento.

Lo que hemos ensayado en la discusión anterior es el intento de Van Til de considerar honestamente el carácter trascendente (incomprensible) del

conocimiento de Dios. La experiencia o el acto de Dios de conocer algo no es idéntico al del hombre; posee cualidades profundas que no pueden atribuirse al pensamiento humano. La comprensión que Dios tiene del significado de las oraciones que expresan la verdad (incluidas las reveladas por Él al hombre) es más amplia y profunda que la del hombre, aun cuando el pensamiento de Dios sobre cualquier cosa es conceptualmente más adecuado de lo que podría serlo para el intelecto limitado del hombre. En todo esto, sin embargo, el objetivo de Van Til era sostener que el hombre puede pensar los pensamientos de Dios a partir de Él, a la escala de una criatura (hecha a imagen de Dios) y conocer genuinamente la verdad que Dios conoce sobre sí mismo, el mundo y la historia, y en algunos casos conocerla con certeza. El hombre puede comprender verdaderamente a Dios y, por lo tanto, comprender otras verdades sobre las obras de Dios: sobre sí mismo (como hombre), sobre el mundo y sobre la historia. Dado que el hombre conoce genuinamente a Dios, a través de la naturaleza y las Escrituras, existe una base teórica, así como una responsabilidad personal, para que el hombre utilice los dones divinos de razonamiento lógico y empírico para ampliar su conocimiento. Cuando lo hace con éxito, está —utilizando la imagen de conocimiento apropiada para la cosmovisión cristiana— «pensando los pensamientos de Dios después de Él» a nivel de criatura, es decir, reflejando o reconstruyendo en su propia mente humana lo que Dios el Creador originalmente pensó o predeterminó. El hombre crece en conocimiento al llegar a pensar lo que Dios piensa (así como lo creado y providencialmente ordenado) sobre el mundo natural, los acontecimientos históricos, la personalidad humana, el orden social, el arte, la moral, etc.

Razonamiento lógico y conceptual. Van Til describió el conocimiento humano como "pensar los pensamientos de Dios después de Él". También sostuvo que el pensamiento de Dios representa una coherencia perfecta. Por lo tanto, para que los hombres conozcan las cosas, enseñó Van Til, también deben pensar

coherentemente o con consistencia lógica. « *La ley de la contradicción, por lo tanto, tal como la conocemos, no es más que la expresión, en un nivel creado, de la coherencia interna de la naturaleza de Dios* ». Así pues, en todo nuestro pensamiento sobre las Escrituras y el mundo, los creyentes están obligados a pensar lógicamente, pensando los pensamientos de Dios después de Él. «Los cristianos deben emplear la ley de la contradicción, ya sea positiva o negativamente, como un medio para sistematizar los hechos de la revelación, ya sea que estos hechos se encuentren en el universo en general o en las Escrituras». Van Til continúa indicando que, a diferencia del pensamiento incrédulo, el cristiano ve la lógica como un reflejo del propio pensamiento de Dios, más que como leyes o principios superiores a Dios o que existen «con independencia de Dios y del hombre». [174] Para explicar por aplicación lo que esto significa (en parte), Van Til sostuvo que la palabra de Dios debe interpretarse lógicamente —es decir, utilizando los pensamientos de Dios (ordenamiento lógico) para interpretar los pensamientos de Dios (en las Escrituras)—, pero no puede (ni debe) por la naturaleza del caso estar sujeta a crítica o rechazo con base en una lógica supuestamente superior. [175] Van Til afirmó que no existe «ninguna ley impersonal de la lógica» que le dicte a Dios lo que puede o no puede decir; [176] las limitaciones lógicas del pensamiento de Dios son las limitaciones de su propia naturaleza personal, que el hombre debe emular. El razonamiento lógico del hombre, entonces, debe buscarse siempre como un siervo, subordinando sus pensamientos al pensamiento de su Señor. Debido a que Van Til declaró que los creyentes y los no creyentes tienen diferentes concepciones de la lógica, algunos críticos lo han malinterpretado al sostener que las leyes de la lógica son diferentes para creyentes e no creyentes. Pero esa no pudo haber sido su postura, pues sostenía que solo hay un Dios y que las leyes de la lógica son un reflejo de su pensamiento. Van Til escribió: «No *sostengo* que los cristianos actúen según nuevas leyes de pensamiento, como tampoco que tengan nuevos ojos o narices». [177]

De hecho, según Van Til, solo la cosmovisión cristiana puede *explicar* la validez objetiva y las exigencias de la coherencia lógica. «La ley de la contradicción no puede concebirse como algo que opere en ningún otro lugar que no sea el contexto de la naturaleza de Dios». [178] El uso y la explicación que uno hace de la lógica no son algo religiosamente neutral, sino que indican algo sobre su visión fundamental de la realidad. «La concepción que uno tiene de la realidad es su concepción del fundamento de las leyes de la lógica. Si los hombres son 'neutrales' en su metodología... la ley de la contradicción no necesariamente tiene su fundamento en Dios». [179] Al suprimir la verdad sobre Dios, el pensamiento moderno se compromete con el misterio último del universo, sin plan ni propósito para lo que existe o sucede, ni conexión necesaria entre eventos (causalidad) o verdades (lógica). «El pensamiento moderno cree en un irracionalismo último, mientras que el cristianismo cree en una racionalidad última. Es difícil imaginar dos tipos de pensamiento más radicalmente opuestos. Es la antítesis más fundamental concebible en el campo del conocimiento... El fundamento mismo de toda la teología cristiana se desvanece si se abandona el concepto de la racionalidad última de Dios». [180] Aunque la palabra de Dios revela profundos misterios que nos dejan con dificultades conceptuales —y que *parecen* contradictorios— porque como seres humanos no podemos explicar plenamente la relación entre lo infinito y lo finito, Van Til sostuvo con firmeza y claridad que «la fe aborrece lo realmente contradictorio; sostener lo realmente contradictorio es negar a Dios... [Tenemos] el derecho y el coraje de decir que el cristianismo no contradice las leyes de la lógica... [Estamos seguros] de que el cristianismo es objetivamente válido y de que es la única postura racional que el hombre puede mantener». [181] En otro punto, Van Til declaró con mucha claridad: «El cristiano descubre, además, que la lógica concuerda con el relato [bíblico]. La lógica humana concuerda con el relato, *porque deriva su significado de él* ». [182]

Cuando razonamos lógicamente —organizando y comprobando afirmaciones de verdad según ciertas leyes de la lógica e intentando extraer inferencias sin caer en formas falaces de pensamiento— asumimos la realidad o normatividad de algo abstracto, universal e invariante. Es decir, nuestro razonamiento presupone algo que no es concreto, algo que trasciende objetos individuales o particulares. Las generalizaciones y leyes a las que se refieren los lógicos no son experiencias, pensamientos, oraciones u objetos particulares, sino más bien una unidad «común a» la pluralidad de tales experiencias, pensamientos, oraciones y objetos. Las «leyes» de la lógica no se tratan como eventos mentales momentáneos y particulares. Esto plantea una cuestión que ha persistido a lo largo de la historia de la filosofía, que pertenece a la lógica (y a las matemáticas), pero no se limita en absoluto a ellas.

Esta pregunta tiene que ver con la realidad de las entidades abstractas o nociones . Se plantea en una variedad de formas, en conexión con universales, ideas, conceptos generales, esencias, categorías, clases, definiciones de conjuntos, semejanzas, predicados, propiedades, etc., todos los cuales se dice que son aplicables a, o incluyen, muchos particulares. Aunque nuestra experiencia observacional es siempre de cosas concretas y particulares, a menudo razonamos y hablamos en términos de entidades o conceptos abstractos. En la oración "El árbol tiene hojas verdes", hay una referencia a un árbol en particular, pero el término "árbol" no nombra a ese objeto específico; otros objetos también toman la designación. Del mismo modo, a muchas cosas se les aplica el término "verde", no simplemente a las hojas particulares de este árbol en particular. La oración "Las pulgas son portadoras de la peste bubónica" no se refiere a ningún caso específico o individual de pulgas o peste, sino más bien es una generalización. Y la frase «Los silogismos categóricos que usan un término de manera equívoca extraen inferencias poco fiables» no critica un argumento en particular formulado por alguien, sino que se supone

que es válido para todos esos argumentos en todos los tiempos y lugares: universalmente normativos. ¿Cómo pueden hacerse inteligibles tales referencias a generalidades, universales y leyes (no observadas)? Van Til señaló: «Todo el problema del conocimiento ha sido constantemente el de unir lo uno y lo múltiple». [183] O también: «Todo el problema de la filosofía puede resumirse en la cuestión de la relación entre la unidad y la diversidad; el llamado problema de lo uno y lo múltiple recibe una respuesta definitiva de la doctrina de la simplicidad de Dios » . [184] Los no cristianos han tropezado gravemente con este problema filosófico (y a veces han deseado simplemente ignorarlo), y por lo tanto se ha hecho un esfuerzo persistente a lo largo de la historia de la filosofía para reducir todas esas entidades abstractas, generales o universales (o hablar de ellas) a cosas concretas o particulares (o hablar de ellas). [185] Todos estos intentos han resultado poco convincentes o carentes de coherencia. Habitualmente pensamos, hablamos y razonamos en términos de conceptos generales.

En la perspectiva de Van Til, nos involucramos en razonamientos conceptuales (utilizando universales y leyes) porque hemos sido creados a imagen de Dios y por lo tanto podemos pensar Sus pensamientos después de Él en el nivel finito y de las criaturas.

Si deseamos conocer los hechos de este mundo, debemos relacionarlos con leyes. Es decir, en cada transacción de conocimiento, debemos relacionar los detalles de nuestra experiencia con los universales. ... Como cristianos, sostenemos que en este universo tratamos con un uno derivado y muchos, que pueden relacionarse fructíferamente entre sí porque, detrás de ambos, tenemos en Dios al Uno y Muchos originales. Para que nuestra experiencia sea coherente, debe haber una correspondencia entre nuestra experiencia y la experiencia eternamente coherente de Dios. El conocimiento humano se basa,

en última instancia, en la coherencia interna de la Divinidad; nuestro conocimiento se basa en la Trinidad ontológica como su presuposición.

En el paraíso, Adán tuvo una concepción verdadera de la relación entre los particulares y los universales del conocimiento respecto al universo creado. Nombró a los animales «según su naturaleza», es decir, según el lugar que Dios les había asignado en su universo. Además, Adán pudo conversar con sinceridad con Eva sobre el significado del universo en general y sobre su propia vida en particular.

En el paraíso, el conocimiento del hombre era conscientemente analógico; el hombre quería conocer los hechos del universo para cumplir su tarea como guardián del pacto. [186]

Para Van Til, los “universales” no deben concebirse como algo absolutamente abstracto, con una existencia impersonal en sí mismos, separados de Dios. «La pregunta es qué entendían los griegos por universales. Se referían a leyes autoexistentes, eternas e impersonales... [que] no se basaban en la naturaleza del Dios Creador. Existían en sí mismas. Por consiguiente, ninguna modificación puede adecuarlas para el uso cristiano». [187] Separar los universales de la Deidad de la persona de Dios es, para Van Til, oponerse a la doctrina de la simplicidad de Dios (que afirma que Dios no está hecho de partes), asumir la ultimidad del pensamiento humano e "impersonalizar el fundamento último de la predicación". [188]

Para el cristiano, los universales existen de forma concreta (no abstracta) en la mente del propio Creador personal. Dios "piensa universalmente" y este pensamiento se encuentra en el hombre "analógicamente". Las presuposiciones cristianas sobre Dios proporcionan una justificación o base para la inteligibilidad del razonamiento conceptual (con generalizaciones, categorías, leyes, etc.). Al abordar el problema de conocer los universales (el

"uno") en la experiencia de los particulares (los "muchos"), Van Til encontró la clave para una orientación filosófica adecuada en la trinidad de Dios: "Así pues, aunque no podemos explicar por qué la Deidad debería existir tripersonalmente, podemos comprender algo del hecho, después de que se nos dice que Dios existe como un ser trino, de que la unidad y la pluralidad de este mundo están respaldadas por un Dios en quien la unidad y la pluralidad son igualmente últimas". [189] Nuestra interpretación de la experiencia y del mundo debe realizarse desde esa perspectiva.

La trinidad ontológica será nuestro concepto interpretativo en todas partes. Dios es nuestro universal concreto;... en Él se resuelve el problema del conocimiento. Si partimos así de la trinidad ontológica como nuestro universal concreto, diferimos francamente de toda escuela filosófica... no solo en nuestras conclusiones, sino también en nuestro punto de partida y en nuestro método. Para nosotros, los hechos son lo que son, y los universales son lo que son, debido a su dependencia común de la trinidad ontológica. Por lo tanto, como ya se ha dicho, los hechos son correlativos a los universales. [190]

Debido a que los particulares son correlativos ("igualmente derivados e igualmente dependientes de Dios"), no son inconexos ni incognoscibles (" *abstractos").* particulares"!), y la unidad que alcanzamos al abstraerlos o generalizarlos no ha "despojado a estos particulares de su particularidad" (lo que equivaldría a "una *abstracción* universal"). Van Til se dio cuenta en este asunto de que toda filosofía incrédula destruye la posibilidad del conocimiento. "Como cristianos, sostenemos que no hay respuesta a estos problemas desde un punto de vista no cristiano. ... Es solo en la doctrina cristiana del Dios trino , como estamos obligados a creer, que realmente tenemos un *universal concreto* ... [donde] no hay particulares que no estén relacionados con lo universal y no hay nada universal que no se exprese plenamente en los particulares". [191] La cosmovisión cristiana, por lo tanto, no

enfrenta el problema de los particulares irracionales (que no se pueden interpretar según categorías, generalizaciones o leyes unificadoras) frente a los universales abstractos (formalidades vacías, vacías de cualquier contenido detallado con respecto a los particulares concretos).

Conocimiento empírico. Así, para Van Til, si consideramos el conocimiento del hombre como una cuestión de pensar los pensamientos de Dios a partir de Él a nivel de criatura, tenemos una base inteligible para razonar lógica y conceptualmente. De igual manera, si el conocimiento consiste en pensar los pensamientos de Dios a partir de Él, los seres humanos tienen una razón de ser y una necesidad de buscar conocimiento mediante la observación (es decir, usando sus sentidos). Van Til sostuvo con claridad: «No recurrimos a la Biblia misma para los hechos con los que tratamos [en el laboratorio o en el campo]... No nos limitamos completamente a la Biblia cuando estudiamos algo». [192]

Dios creó al hombre con ojos, oídos, manos, etc., para que pudiera experimentar su gloria, sabiduría y poder tal como se manifiesta a través de la creación (véase, p. ej., Sal. 8:1; 19:1-6), y también para que pudiera aprender sobre la creación a fin de ejercer dominio sobre ella al servicio de los fines de Dios (Gén. 1:26-28; 2:15, 19-20; Sal. 8:6-9). La posesión del hombre de este poder intelectual está específicamente ligada a su ser "la imagen de Dios". "El oído que oye y el ojo que ve, ambos igualmente ha hecho Jehová" (Prov. 20:12). Las Escrituras siempre dan por sentado que a los hombres se les dieron sus sentidos para adquirir conocimiento; note con qué facilidad se asume esta función: "El que formó el ojo, ¿no verá?

... ¿El que enseña al hombre conocimiento?" (Sal. 94:9-10). Jesús no dudó en decir que los hombres "saben" que el verano está cerca por su observación de las hojas brotando en un árbol (Mat. 24:32; cf. 7:20). Asimismo, la Escritura reconoce que las personas pueden "conocer" los eventos de la historia (p. ej.,

Hechos 2:22; 15:7; 26:26). Con sus sentidos, pueden conocer a otros seres humanos (p. ej., Hechos 12:14), y pueden saber lo que es verdad acerca de ellos (p. ej., Hechos 26:3) e incluso algo de su carácter espiritual interno (p. ej., Juan 13:35). En consecuencia, aunque reconoció que el pecado ha debilitado los sentidos del hombre, [193] Van Til afirmó que "el conocimiento que el hombre tiene de la naturaleza depende en gran medida de la agudeza de sus sensaciones. . . . Nos maravilla que, en su gracia no salvadora, Dios haya dejado al hombre una medida tan grande de capacidad en este sentido." Nunca simpatizó con la epistemología artificial de los eruditos cristianos (incluso algunos etiquetados como "presuposicionalistas") que negaban la posibilidad del conocimiento empírico. [194] Más bien, enseñó abiertamente:

Luego estudiamos los halcones, los serruchos y todo lo demás mediante nuestra capacidad de observación, fortalecida por diversos medios. Usamos la capacidad de imaginación y razonamiento que nos dio Dios para formular hipótesis sobre el comportamiento de los hechos que estudiamos. Comprobamos estas hipótesis una y otra vez. Pero en todo esto presuponemos que Dios, el creador y controlador de todas las cosas, es la fuente de la posibilidad. [195]

Debido a que Dios ya ha pensado o planeado los detalles de la naturaleza y los eventos de la historia, existen conexiones causales, significado y propósito que el hombre puede descubrir cuando usa sus poderes de observación y aplica su intelecto a lo que encuentra. Excepto cuando Dios ha revelado verbalmente cosas sobre el orden natural o el curso de la historia, el hombre no puede determinar los pensamientos de Dios con respecto a ellos y, por lo tanto, debe "mirar y ver" con sus sentidos. En esto, nuevamente, está "pensando los pensamientos de Dios después de Él", aunque el objeto inmediato de su investigación sea el mundo que lo rodea o el curso de la historia que lo precede. Los pensamientos de Dios hacen que el mundo sea lo que es y

determinan lo que sucede, razón por la cual todos los hechos son reveladores de Dios, según Van Til. Dados los presupuestos de la creación, la providencia y la revelación, el conocimiento empírico es posible e importante para el hombre. Sin embargo, Van Til insistía igualmente en que, dado que el no creyente se autoproclama neutral en materia religiosa y, por lo tanto, ha "presupuesto el azar como fundamento de los hechos", cualquier "forma de empirismo secular... está totalmente en desacuerdo con el teísmo cristiano" y se reduce al irracionalismo. [196] Los métodos empíricos de conocimiento solo pueden hacerse inteligibles dentro de la cosmovisión cristiana. Esto es especialmente obvio cuando se considera que dichos métodos asumen que la naturaleza es uniforme y que las facultades de observación del sujeto del conocimiento se correlacionan o se adaptan a los objetos extramentales del conocimiento. Las cosmovisiones no creyentes no pueden comprender la posibilidad del conocimiento empírico. [197]

Si pudiéramos ofrecer un breve resumen de la epistemología religiosa de Van Til, comenzaríamos, como él, afirmando que todos los hombres conocen a Dios. Tienen creencias verdaderas sobre Dios, justificadas por la comprensión directa de su revelación en el mundo y en sí mismos, así como (para algunos) por la revelación autoconfesional de Cristo en las Escrituras. Al haber sido creado a imagen de Dios, el hombre trae consigo al mundo la capacidad intelectual y la base cognitiva para comprender inmediatamente las indicaciones de Dios en la naturaleza y las Escrituras. Cuando el hombre conoce las cosas reveladas en las Escrituras o en el mundo natural, está pensando los pensamientos de Dios. Los pensamientos de Dios son trascendentes e incomprensibles, sin duda, pero el hombre puede (y ha sido creado para) pensar las verdades de Dios a nivel de criatura (de forma análoga al acto de Dios de pensarlas). Pensar los pensamientos de Dios a su manera requiere que los hombres piensen lógica y conceptualmente, así como que aprendan cosas mediante la observación (utilizando sus sentidos). La

cosmovisión cristiana proporciona un contexto dentro del cual el conocimiento racional y empírico son inteligibles.

Debido a que Van Til adoptó este tipo de enfoque de la epistemología, pudo escribir muy apropiadamente: "No separo artificialmente la inducción de la deducción, ni el razonamiento sobre los hechos de la naturaleza del razonamiento analítico a *priori* sobre la naturaleza de la conciencia humana. No los abstraigo ni los separo artificialmente. Por el contrario, veo la inducción y el razonamiento analítico como parte de un mismo proceso de interpretación ". [198] Aunque la filosofía cristiana descarta el racionalismo de un Leibniz y el empirismo de un Locke, dijo Van Til, "la Biblia no descarta toda forma de empirismo, así como tampoco descarta toda forma de razonamiento a *priori ".* [199] Lo filosóficamente crucial es que el razonamiento racional y empírico se desarrolla dentro del marco presupuestario de la revelación de Dios o la cosmovisión cristiana. Ni el conocimiento innato (métodos racionales de conocimiento) ni el conocimiento adquirido (métodos empíricos) son inteligibles "por sí mismos". Tal fue el testimonio persistente de Van Til a filósofos y apologistas. Tal como el racionalismo y el empirismo se han entendido dentro de la filosofía autónoma, el cristiano "se opone por igual a ambos sistemas filosóficos porque ninguno de ellos tiene cabida para la doctrina cristiana de la revelación... Solo si primero presuponemos a Dios y, por lo tanto, consideramos toda la realidad creada, incluida la autoconciencia del hombre, como revelación de Dios, podemos pensar verdaderamente tanto en el conocimiento innato como en el adquirido. Podemos entonces pensar en ellos como conceptos limitantes, el uno del otro". [200] Van Til nos instó a reconocer el carácter distintivo del método cristiano: que el razonamiento racional y empírico significan algo muy diferente dentro de la cosmovisión cristiana que dentro de las cosmovisiones no cristianas.

Pero lo más importante es destacar que la principal crítica a estos métodos no radica en detalles, sino en su falta de analogía y, más específicamente, en su falta de teología. Un método racionalista, es decir, un método en el que predomina lo a *priori* , no es en sí mismo peor que un método exclusivamente empírico *o a posteriori* . Ambos son igualmente inaceptables si no incorporan la concepción cristiana de lo a *priori* y lo a *posteriori.*

Así pues, ninguna combinación de aspectos racionales y empíricos producirá un método mejor que uno racionalista o uno empírico. Si añadimos tantos ceros a cero, seguimos teniendo cero. [201]

Podemos recurrir a algunos extractos de los escritos de Van Til para ver su afirmación de los métodos racionales y empíricos de conocimiento202 [en] el contexto de la incomprensibilidad de Dios y la necesidad de pensar "analógicamente", es decir, pensar los pensamientos de Dios después de Él.

LA MENTE DE DIOS ES INCOMPRENSIBLE [203]

Nada puede existir en el hombre tal como existe en Dios. Por lo tanto, Dios es incomprensible en todo lo que revela respecto a sí mismo. Todo lo que concierne a Dios está en el plano de lo absoluto, mientras que todo lo que concierne al hombre es derivado. Por otro lado, tenemos en el hombre una copia, algo de lo que Dios ha revelado respecto a sí mismo. El ser del hombre es análogo al ser de Dios. [204] ...

Es este hecho de la prioridad de la relación positiva de Dios con el mundo, en la forma de la creación y la providencia, en la forma de la creación del hombre a imagen de Dios, lo que nos salva del escepticismo. La idea cristiana del conocimiento humano como analogía del conocimiento de Dios es, por lo tanto, la única posición en la que el hombre, que no puede controlar ni saber nada en el sentido último y amplio del término, puede, sin embargo, tener la certeza de que su conocimiento es verdadero.

Decir, pues, que la mente humana puede conocer siquiera una proposición en su significado mínimo con la misma profundidad de significado con que Dios conoce esa proposición es un ataque a la relación Creador-criatura y, por tanto, un ataque al corazón del cristianismo.

En la doctrina cristiana de la incomprensibilidad de Dios, la distinción entre Creador y criatura se hace fundamental. En la perspectiva no cristiana, esto no es así. La perspectiva no cristiana es monista...

Para el cristiano, esta distinción implica que el Dios trino, tal como ha existido desde la eternidad, independientemente de cualquier relación con el universo del espacio y el tiempo, se basta plenamente a sí mismo en su ser y conocimiento. Implica, por lo tanto, que Dios es plenamente cognoscible y plenamente conocido por sí mismo. Dios es luz y en él no hay oscuridad alguna.

La idea ortodoxa de la distinción entre Creador y criatura implica además la idea de que el mundo del espacio y el tiempo ha surgido por obra del poder de Dios, por la creación a partir de la nada, por el mero ejercicio de su voluntad, y no como una necesidad de su ser. Por lo tanto, no hay ningún poder operativo en el curso de la historia del mundo tal como el hombre lo conoce, que no esté exento de reservas bajo el control y la dirección de Dios. ... Pues admitir que algo sucede fuera de la voluntad de Dios es admitir la noción pagana del azar. Dios, mediante su plan, controla *todo lo* que sucede.

Sin la presuposición de la revelación de Dios al hombre, no podría haber predicación alguna de Dios. Dios no sería incomprensible, sino inaprehensible.

Si hablamos, por lo tanto, de la incomprensibilidad de Dios, lo que se quiere decir es que la revelación de Dios al hombre nunca es comprendida exhaustivamente por este. Así como mediante su revelación al hombre, Dios dice algo sobre sí mismo, de modo que el hombre sabe algo sobre todo lo que

existe, es igualmente cierto que no hay nada que el hombre conozca exhaustivamente. Es tan imposible para el hombre conocerse a sí mismo o a cualquiera de los objetos del universo que lo rodean exhaustivamente, como es imposible para el hombre conocer a Dios exhaustivamente. Pues el hombre debe conocerse a sí mismo o a cualquier otra cosa en el universo creado en relación con el Dios autocontenido. A menos que pueda conocer a Dios exhaustivamente, no puede conocer nada más exhaustivamente.

Sólo si se toman en conjunto estos dos puntos, el hecho de que el hombre sabe algo acerca de todo, incluida la esencia misma de Dios, y por otro lado, que no sabe nada exhaustivamente, se puede ver la doctrina de la incomprensibilidad de Dios como lo que es.

En primer lugar, de esta manera es posible ver que el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre coinciden en *todo* , en el sentido de que siempre y en todo lugar el hombre se enfrenta a lo que Dios ya conoce o interpreta plenamente. *El punto de referencia no puede sino ser el mismo para el hombre y para Dios.* No hay ningún hecho que el hombre encuentre en ninguna de sus investigaciones donde el rostro de Dios no lo confronte.

Por otra parte, de esta manera es posible ver que el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre no coinciden en ningún punto, en el sentido de que, en su percepción del significado de algo, en su comprensión mental de algo, el hombre depende en cada punto de un acto previo de comprensión y revelación inmutables por parte de Dios. La forma de la revelación de Dios al hombre debe llegarle de acuerdo con sus limitaciones como criatura.

Esto es cierto con respecto a cada parte de la revelación que Dios da al hombre.

En consecuencia, el hecho de que al hombre se le dé cada vez más revelación de Dios no tiende a reducir la incomprensibilidad de Dios. Para el hombre,

cualquier nueva proposición revelada enriquecerá en significado cualquier proposición revelada previamente. Pero incluso este enriquecimiento no implica que haya coincidencia alguna, es decir, identidad de contenido [205] entre lo que Dios tiene en su mente y lo que el hombre tiene en su mente. Si no hay identidad de contenido en la primera proposición que Dios da al hombre, no puede haber identidad de contenido alcanzada por medio de cualquier número de proposiciones adicionales de revelación que Dios le dé al hombre. [206] Y podría haber identidad de contenido en la primera proposición solo si no hubiera una primera proposición. Es decir, si *pudiera haber* una identidad de contenido, *habría* y siempre ha habido una identidad de contenido. Podría y habría una identidad de contenido solo si la mente del hombre fuera idéntica a la mente de Dios. Sólo asumiendo que la mente humana no es la mente de una criatura sino que es la mente del Creador, se puede hablar consistentemente de identidad de contenido entre la mente del hombre y la mente de Dios.

La fe reformada enseña que el punto de referencia para cualquier proposición es el mismo para Dios y para el hombre. Sostiene que esta identidad de punto de referencia solo puede mantenerse bajo la premisa de que toda predicación humana es una reinterpretación analógica de la preinterpretación de Dios. Por lo tanto, debe enseñarse la incomprensibilidad de Dios con respecto a *cualquier* proposición revelada. ... Al afirmar una diferencia cualitativa entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre, la *Queja* simplemente afirmaba la relación entre el Creador y la criatura y la idea del significado fundamental de la revelación para toda predicación.

Porque "explicar claramente" no puede significar nada más que "explicar exhaustivamente", a menos que se presuponga la doctrina de la revelación.... Sostenemos que, sin explicar claramente, es decir, exhaustivamente, el hombre puede, sin embargo, conocer verdaderamente el significado de una proposición.

Pero si realmente se considera que la verdad depende de Dios, volvemos al método cristiano. Entonces no podemos mantener al mismo tiempo la identidad exacta de contenido entre la mente del hombre y la mente de Dios. Pues la verdad llega al hombre exclusivamente por revelación, como se mencionó anteriormente. Es Dios, mediante una intuición eterna que se conoce a sí mismo, quien se revela. El hombre no tiene acceso al conocimiento de la naturaleza de Dios —de la cual, sin duda, depende la verdad— excepto mediante la actividad autoconsciente de Dios, expresada en la revelación. Y esta revelación es una revelación sobre la manera en que Dios conoce, o no es una revelación sobre Dios en absoluto. La naturaleza de Dios es actividad autoconsciente. Solo sobre esta base existe una identidad de punto de referencia. Sobre esta base, el hombre puede conocer la proposición de que dos por dos es cuatro como parte del «sistema» de conocimiento de Dios. Solo así existe identidad de punto de referencia entre el conocimiento del hombre y el de Dios. Solo así puede el hombre conocer verdaderamente sin conocer exhaustivamente...

Por lo tanto, cuando Dios me dice algo que atañe directamente a su propia existencia aparte del mundo, puedo repetir, desde mi experiencia, sus palabras. Cuando, por ejemplo, me dice que ha existido desde la eternidad, antes de la fundación del mundo, puedo repetir sus palabras y decir «Dios es eterno», pero es evidente que Dios ha comprendido plenamente, y yo no, lo que Dios quiere decir. Dios se conoce a sí mismo exhaustivamente, y yo lo conozco verdaderamente, pero no exhaustivamente. Además, lo que es cierto respecto a lo que Dios me dice sobre sí mismo, es cierto respecto a todo lo que Dios me dice sobre mí o sobre el mundo. Incluso respecto a las cosas que observo con mis sentidos, respecto a las que se suele considerar pertenecientes al ámbito de la ciencia o al del mundo fenoménico, sigue siendo cierto, según mis presuposiciones, que no las comprendo exhaustivamente. Todos los hechos del mundo fenoménico me resultan

incomprensibles precisamente porque son lo que son en virtud de la acción voluntaria de la voluntad de Dios con respecto a ellos. Son lo que son, ocupan un lugar en el esquema espacio-temporal de las cosas, porque Dios, mediante su plan y la ejecución de dicho plan en las obras de la creación y la providencia, las hace lo que son. En última instancia, son tan incomprensibles para mí como lo es Dios mismo. Mi idea *de la incomprensibilidad de Dios, por lo tanto, presupone su verdadera cognoscibilidad.* Y su verdadera cognoscibilidad se basa en el hecho de que soy su criatura y que todas las cosas creadas son hechas por él. Por lo tanto, ni siquiera podría afirmar la incomprensibilidad de Dios a menos que presupusiera su cognoscibilidad. *No puedo afirmar la cognoscibilidad de nada en el mundo fenoménico a menos que presuponga su cognoscibilidad.* [207] Por lo tanto, se basa en la idea de que toda la realidad fenoménica, ya sea dentro de la mente del hombre o a su alrededor, es lo que es debido al resultado de la actividad de la voluntad de Dios como revelación de su carácter. En esto baso la doctrina de la incomprensibilidad de Dios...

Así, las dos posturas, la cristiana y la no cristiana, se oponen abiertamente. Afirmando la primacía de la relación Creador-criatura, la postura cristiana, expresada consistentemente en la fe reformada, sostiene que el hombre no tiene en ningún momento en su mente exactamente el mismo contenido de pensamiento que Dios tiene en la suya. Cuando su Dios le hace una proposición reveladora como que él, Dios, es eterno, el hombre, al repetir esta proposición, dice que Dios es eterno. El punto de referencia es el mismo, pero el contenido no. Al no estar sujeto a condiciones, siendo él mismo la fuente de todas las condiciones para el hombre, Dios ve de inmediato la importancia de tal proposición en toda la profundidad de su significado. Dios conoce el significado de esta proposición en toda su plenitud porque la conoce en relación con todas las demás proposiciones que hará o no hará al hombre.

Si Dios hubiera hecho todas las proposiciones revelatorias que jamás hará al hombre sobre sí mismo, incluso entonces el hombre no podría tener el mismo contenido de pensamiento en su mente que Dios tiene en su mente a menos que él mismo fuera divino. El hombre nunca puede experimentar la experiencia de Dios. Un sinfín de proposiciones añadidas no cambia la cuestión en lo más mínimo. La revelación añadida ha enriquecido en el pasado y sin duda enriquecerá en el futuro la plenitud de significado que el hombre posee cuando responde a esta revelación en su confesión y adoración, pero la revelación añadida no puede eliminar la diferencia entre la experiencia de la Trinidad ontológica autocontenida y la experiencia del hombre creado.

EL HOMBRE SABE ANÁLOGAMENTE AL SABER DE DIOS [208]

(A) ¿Por qué, en primer lugar, es tan importante la cuestión de *la analogía* ? ¿Qué implica? Se trata de la relación entre Dios y el hombre. Se trata, más específicamente, de la *prioridad* de ambos. Hay quienes adoran y sirven a la criatura antes que al Creador. También hay quienes, habiendo sido salvados por la gracia, adoran y sirven al Creador antes que a la criatura...

Solo hay *dos* tipos de personas en el mundo: quienes rompen el pacto y quienes lo cumplen. Los que rompen el pacto lo son en todo lo que hacen, y quienes lo cumplen lo son en todo lo que hacen. [209] Los que rompen el pacto hacen a Dios a imagen del hombre, y quienes lo cumplen hacen al hombre a imagen de Dios. Esta distinción, así expresada sin rodeos, indica la antítesis fundamental entre el creyente y el incrédulo . Por supuesto, este principio no se expresa plenamente en esta vida...

El incrédulo intentará convencerse de que puede explicarse la naturaleza del mundo y de sí mismo sin Dios. Asumiendo el lugar que se le atribuye a Dios en una verdadera teología cristiana, asume que la realidad debe ser de la naturaleza que él afirma. Utilizando el don de la manipulación lógica que le fue

otorgado para pensar los pensamientos de Dios a su imagen, a una escala creada (para así formar un sistema analógico que en cierta medida refleje el plan de Dios), se absolutiza y obliga a la naturaleza de la realidad a estar a la altura del alcance de su pensamiento lógico.

(B) Como se indicó al principio de este trabajo, nos referimos a todas las formas de razonamiento en las que se asume que el hombre es el punto de referencia final o último de la predicación como razonamiento *unívoco* . En contraste, nos referimos al razonamiento empleado por el cristiano que reconoce que Dios es el punto de referencia último de la predicación como razonamiento *analógico* .

Si, entonces, cada hecho que se me presenta revela la actividad personal y voluntaria del Dios autocontenido, se deduce que cuando intento pensar los pensamientos de Dios según él, es decir, cuando, mediante el don de la manipulación lógica que este Creador me ha otorgado, intento crear un «sistema» propio, mi sistema será... en todo punto análogo al sistema de Dios... Por otro lado, dado que la mente humana es creada por Dios y, por lo tanto, en sí misma es, por naturaleza, reveladora de Dios, la mente puede estar segura de que su sistema es verdadero y se corresponde, en una escala finita, con el sistema de Dios. A eso nos referimos cuando decimos que es análogo al sistema de Dios. Depende *del* sistema de Dios, y al depender del sistema de Dios, es necesariamente un sistema verdadero...

Cuando hablamos de nuestro concepto o noción de Dios, debemos ser plenamente conscientes de que dicho concepto reproduce analógicamente la noción que Dios tiene de sí mismo. Nuestras nociones o conceptos son réplicas finitas de las nociones de Dios.

(C) El hombre fue creado como análogo de Dios; por lo tanto, su pensamiento, su voluntad y su acción se conciben correctamente como análogos en todo

aspecto al pensamiento, la voluntad y la acción de Dios. Solo después de negarse a ser análogo a Dios, el hombre puede pensar en establecer un contraste entre la actitud de la razón ante un tipo de revelación y la actitud de la fe ante otro tipo de revelación...

El hombre creado puede ver con claridad lo que se revela con claridad, incluso si no puede ver exhaustivamente. El hombre no necesita saber exhaustivamente para conocer con verdad y certeza. Cuando, en el nivel creado de existencia, el hombre piensa los pensamientos de Dios después de él, es decir, cuando el hombre piensa en sumisión autoconsciente a la revelación voluntaria del Dios autosuficiente, tiene con ello el único fundamento posible de certeza para su conocimiento. Cuando el hombre piensa así, piensa como una criatura del pacto desearía pensar. Es decir, el hombre normalmente piensa de forma analógica. Se da cuenta de que los pensamientos de Dios son autocontenidos. Sabe que su propia interpretación de la naturaleza debe, por lo tanto, ser una reinterpretación de lo que ya ha sido plenamente interpretado por Dios.

Cuando el hombre cayó, negó el carácter naturalmente revelador de todo hecho, incluyendo el de su propia conciencia. Se consideró autónomo; asumió que su conciencia no revelaba a Dios, sino solo a sí mismo. Se consideró increado. Asumió que la labor de interpretación, tal como la realizaba por la fuerza de sus poderes naturales, era un procedimiento original y no derivado. No pensaba los pensamientos de Dios después de él; en cambio, solo pensaba sus propios pensamientos originales.

Ahora bien, si algo resulta obvio en las Escrituras es que el hombre no es considerado un juez adecuado de la revelación de Dios. Se dice o se asume, desde el principio hasta el fin, que el hombre es una criatura de Dios. Por lo tanto, la conciencia de Dios se considera naturalmente original, mientras que

la del hombre es naturalmente derivada. La actitud natural del hombre en todas sus actividades conscientes debía ser, por lo tanto, la obediencia.

(D) Todo esto puede expresarse desde otra perspectiva, afirmando que el conocimiento humano es análogo al divino. No podemos evitar llegar a una decisión clara respecto a qué conocimiento, el del hombre o el de Dios, se convertirá en el estándar del otro. Uno debe ser original y el otro análogo al original. Uno debe ser determinante y el otro subordinado. La teología católica romana busca servir a dos señores en este caso. También habla del ser creado y del conocimiento humano como análogos del ser divino y del conocimiento divino, pero no lo toma realmente en serio. En su filosofía y apologética, el romanismo razona como si el hombre pudiera, por sí mismo, determinar la naturaleza y la posibilidad del conocimiento sin referencia a Dios. Por otro lado, se refiere a los misterios como si estuvieran por encima del entendimiento humano. Pero como protestantes, definitivamente deberíamos optar por hacer de Dios el original en la situación del conocimiento.

Lo primero que hay que tener en cuenta en cuanto a nuestro conocimiento de Dios es que debe ser verdadero u objetivo. Que esto sea así está, una vez más, involucrado en nuestro concepto de Dios. Dios se conoce a sí mismo analítica y completamente y, por lo tanto, debe conocer todo lo que está más allá de él analítica y completamente. Dios ciertamente debe tener un conocimiento verdadero de nosotros y del universo en general. Nuestra existencia y nuestro significado, nuestra denotación y nuestra connotación se derivan de Dios. Ya somos plenamente interpretados antes de existir. Dios nos conoce de antemano; conoce los pensamientos de nuestro corazón. No podríamos tener existencia ni significado sin la existencia y el significado de Dios. Todo esto es el camino que va de Dios a nosotros. Pero sin duda podemos regresar a Dios por el camino que él usó para crearnos. Si yo construyo un camino para construir una ciudad en algún lugar, sus habitantes pueden regresar a mí por

el camino que he construido. Por supuesto, podríamos decir que alguien podría destruir ese camino. En este caso, la ciudad seguiría existiendo y, sin embargo, sus habitantes no podrían regresar a mí. Pero esto no puede aplicarse al caso de nuestra relación con Dios. No es que simplemente Dios nos haya traído a la existencia, sino que nuestro significado también depende de Él. Nuestro significado solo puede realizarse a través del curso de la historia. Dios creó al hombre para que este alcanzara un fin determinado, es decir, la gloria de Dios, y así Dios alcanzara su propio fin. Por eso, si pudiéramos pensar que el camino entre Dios y el hombre está roto, significaría también que ya no existiríamos y, por lo tanto, toda la cuestión desaparecería.

Podemos concluir con seguridad, entonces, que si Dios es lo que decimos que es, es decir, un ser que existe necesariamente como un sistema coherente y autocompleto, y nosotros existimos como seres autoconscientes, debemos tener un verdadero conocimiento de él. (No nos referimos ahora a la cuestión del pecado. Se trata de una cuestión ética, no metafísica. Nuestra dependencia metafísica de Dios no ha sido eliminada por el pecado). Todo esto lo expresamos teológicamente cuando afirmamos que el hombre es creado a imagen de Dios. Esto lo asemeja a Dios y garantiza el verdadero conocimiento de Dios. Somos conocidos por él y, por lo tanto, lo conocemos y sabemos que lo conocemos. Dios es luz y, por lo tanto, tenemos luz.

Si bien es importante insistir en que nuestro conocimiento de Dios debe ser verdadero, porque Dios es lo que es, es igualmente importante insistir en que nuestro conocimiento de Dios no es ni puede ser exhaustivo. Somos criaturas de Dios. No podemos conocer a Dios completamente ahora ni podemos esperar conocerlo completamente en el futuro. Quizás sepamos mucho más en el futuro de lo que sabemos ahora. Especialmente cuando lleguemos al cielo,

sabremos más de lo que sabemos ahora, pero no lo sabremos de manera exhaustiva.

Por lo tanto, somos como Dios, de modo que nuestro conocimiento es verdadero, y somos diferentes de Dios, por lo que nuestro conocimiento nunca puede ser exhaustivo. Cuando decimos que Dios es un misterio para nosotros, no queremos decir que nuestro conocimiento de él no sea verdadero en toda su extensión. Cuando decimos que Dios es trascendente por encima de nosotros o cuando decimos que Dios es "el absolutamente Otro", no queremos decir que no exista una relación racional entre Dios y nosotros. Como Dios nos creó de acuerdo con su plan, es decir, como Dios nos creó de acuerdo con su racionalidad absoluta, también debe existir una relación racional entre nosotros y Dios. El cristianismo no es, en última instancia, un irracionalismo absoluto, sino un "racionalismo" absoluto. De hecho, podemos contrastar toda epistemología no cristiana con la epistemología cristiana diciendo que la epistemología cristiana cree en un racionalismo último, mientras que todos los demás sistemas de epistemología creen en un irracionalismo último.

Cuando decimos que, como cristianos, creemos en un racionalismo fundamental, no nos referimos, naturalmente, a la idea de que, como seres humanos, tengamos o podamos esperar tener en algún momento una comprensión racional integral de Dios. Acabamos de afirmar lo contrario. En este punto, también, toda epistemología no cristiana se distingue de la cristiana en que solo la cristiana no se plantea el ideal del conocimiento integral para el hombre. La razón es que sostiene que el conocimiento integral solo se encuentra en Dios. Es cierto que debe haber conocimiento integral en alguna parte para que haya conocimiento verdadero en cualquier lugar, pero este conocimiento integral no necesita ni puede estar en nosotros; debe estar en Dios...

¿Cuál fue entonces el resultado, en lo que respecta a la cuestión del conocimiento, de la rebelión del hombre contra Dios? El resultado fue que el hombre intentó interpretar todo aquello con lo que entró en contacto sin referencia a Dios. La suposición de toda su interpretación futura fue la autosuficiencia de las relaciones intracósmicas. Esto no significa que el hombre negaría inmediata y abiertamente la existencia de Dios. Tampoco significa que el hombre negaría siempre y en todas partes que Dios sea en algún sentido trascendente. Lo que siempre negaría, al menos implícitamente, sería que Dios sea autosuficiente o autocompleto. En el mejor de los casos, admitiría que Dios es un correlato del hombre. Podría decir que necesitamos a Dios para interpretar al hombre, pero al mismo tiempo diría que, en el mismo sentido, necesitamos al hombre para interpretar a Dios. Podría decir que lo temporal no puede interpretarse sin referencia a lo eterno, pero al mismo tiempo diría que lo eterno no puede interpretarse sin referencia a lo temporal. Podría decir que necesitamos a Dios para alcanzar la unidad en nuestra experiencia, pero al mismo tiempo diría que Dios necesita la pluralidad histórica para incorporar diversidad en su experiencia. Todas estas formas de correlatividad equivalen, en última instancia, a afirmar que las categorías finitas son autosuficientes. Por ello, podemos establecer una antítesis muy simple y completa entre el concepto de conocimiento de todas las filosofías no cristianas y la perspectiva cristiana. La Escritura dice que algunos hombres adoran y sirven al Creador; esos son los cristianos. Todos los demás adoran y sirven a la criatura en lugar del Creador.

El teísmo cristiano afirma que existen dos niveles de pensamiento: el absoluto y el derivado. El teísmo cristiano afirma que existen dos niveles de intérpretes: Dios, que interpreta absolutamente, y el hombre, que debe ser el reinterpretador de la interpretación de Dios. El teísmo cristiano afirma que el pensamiento humano es, por lo tanto, análogo al pensamiento de Dios. En

contraposición a todo esto, el pensamiento no cristiano sostiene, en efecto, que la distinción entre pensamiento absoluto y derivado debe eliminarse.

[En el pensamiento unívoco] no pensamos los pensamientos de Dios después de él, sino que, junto con Dios, pensamos pensamientos que nunca han sido pensados ni por Dios ni por el hombre. Las filosofías no cristianas sostienen que el pensamiento humano es unívoco en lugar de analógico.

De este modo, el concepto cristiano del pensamiento analógico y el concepto no cristiano del pensamiento unívoco se oponen diametralmente.

El pensamiento no cristiano se aferra a la supremacía del universo creado. Por lo tanto, se aferra a la supremacía de la mente humana y, en consecuencia, debe negar la necesidad del pensamiento analógico. Se aferra a la normalidad de la mente humana, así como a su supremacía. Se aferra a la normalidad de la mente humana como a la normalidad de todo lo demás en el mundo.

Naturalmente, esta concepción de la normalidad de la mente humana no implica que esta nunca cometa errores. Solo significa que los errores se consideran naturales y previsibles, y no tienen nada que ver con el pecado.

De esto se desprende fácilmente que la mente no teísta debe fijarse el ideal del conocimiento absolutamente completo mientras no sea plenamente consciente de las implicaciones de su propio pensamiento. Sin embargo, sostendrá que es innecesario que el hombre posea un universal completo para vivir. Mientras el pensamiento no teísta siga creyendo necesario que el hombre tenga un universal absoluto, naturalmente tendrá que proponerse la tarea de encontrarlo, puesto que Dios ha sido excluido. Entonces, cuando parece imposible para el hombre encontrar un universal, puesto que las particularidades del tiempo están, por definición, siempre por delante de cualquier universal generado por el tiempo, el hombre afirma que, de todos modos, no necesita ningún universal absoluto, salvo como concepto limitante.

Puede ser útil a este respecto señalar que en toda la situación tenemos que tratar con tres tipos de conciencia.

En primer lugar, está la conciencia adámica. Cuando el hombre fue creado, era perfecto. Reconocía su condición de criatura; era, en realidad, normal. Quería ser solo un reinterpretador de la interpretación de Dios. Era receptivo a la revelación de Dios que aparecía en él y a su alrededor; reconstruía esta revelación. Era receptivamente reconstructivo. Por esa razón, tenía una unidad real, aunque no completa, en su experiencia. [211]

En segundo lugar, abordamos la conciencia caída o no regenerada. Esta se basa en el supuesto no teísta. En efecto, niega su condición de criatura. Afirma ser normal. No será receptiva a la interpretación de Dios; pretende crear su propia interpretación sin referencia a Dios. No reconstruirá la interpretación de Dios. Construirá solo la suya propia. Busca ser creativamente constructiva. Así, intenta hacer lo imposible, con el resultado de que la autofrustración se imprime en todos sus esfuerzos. No hay unidad ni nunca la habrá en el pensamiento no teísta; se ha separado de la única fuente existente de unidad. Sin embargo, como no pudo separarse de Dios metafísicamente, y dado que Dios, con el propósito de realizar su plan de redención, *rudera* o *destellos* del conocimiento de Dios y del universo permanecen en el hombre. Los no cristianos saben en cierto modo, como nos dice Pablo en Romanos. Así también, existe un bien relativo en aquellos que son éticamente totalmente malos. La unidad que tienen en la experiencia es una unidad de sombra, una unidad que les impide caer en la desintegración total en este mundo. De aquí en adelante, la desintegración total seguirá, aunque incluso después, la desintegración solo puede ser ética y no metafísica; debe haber un reino o una unidad simulada incluso en el infierno.

En tercer lugar, está la conciencia regenerada. Esta conciencia regenerada, en principio, ha sido restaurada a la posición de la conciencia adámica. Reconoce

de nuevo que el hombre es criatura de Dios y que ha caído en pecado. Reconoce que ha sido salvado por la gracia. Por lo tanto, desea ser receptivamente reconstructiva una vez más. Quiere interpretar la realidad en términos de lo eterno, uno y múltiple. Por lo tanto, posee unidad en su experiencia, aunque no una unidad integral...

Para que el pensamiento necesariamente discursivo del hombre no caiga en el irracionalismo y escepticismo extremos propios de la metodología moderna, debemos presuponer la concepción del Dios que se encuentra en la Escritura. Solo la Escritura presenta el tipo de Dios cuya intuición del sistema no se adquiere a costa de su conocimiento de la individualidad, y cuyo conocimiento de la individualidad no se adquiere a expensas del conocimiento intuitivo del sistema. Pero tal Dios debe realmente presuponerse. Debe tomarse como el prerrequisito de la posibilidad y la realidad de la relación entre los diversos conceptos y proposiciones de conocimiento del hombre. El sistema de conocimiento del hombre debe, por lo tanto, ser una réplica analógica del sistema de conocimiento que pertenece a Dios...

Por lo tanto, la idea de la autonomía humana no tiene cabida en el sistema verdaderamente cristiano, como tampoco la tiene la idea del azar. El ser humano es analógico, más que original, en todos los aspectos de su actividad. Y, como tal, su actividad es verdaderamente significativa.

(E) Al presuponer al Dios de la autoafirmación eterna, el hombre puede encaminarse hacia el aprendizaje porque conoce a Dios desde su primera aparición. Tiene conocimiento de sí mismo tal como realmente es. También puede ampliar su conocimiento, ya que los nuevos hechos que aprende ya son conocidos y no nuevos para Dios. Por lo tanto, se relacionan con lo que el hombre ya sabe en verdadera coherencia. Al establecer una serie de proposiciones sobre la revelación de Dios, como lo ha hecho la iglesia en sus confesiones, el cristiano puede tener la seguridad de que posee "el sistema de

la verdad", a la vez que puede ampliar su conocimiento de dicho sistema. Todo su conocimiento es análogo a Dios. Dios es el conocedor original y el hombre es el re-conocedor derivado. El hombre conoce en subordinación a Dios; conoce como el guardián del pacto. Si no es un guardián del pacto, establecerá el falso ideal de conocer incluso como Dios conoce, por completa coincidencia con el contenido de la mente de Dios, y terminará sabiendo que lo que él llama conocimiento no es en absoluto conocimiento verdadero...

En este punto, es necesario nuevamente distinguir con sumo cuidado entre la postura teísta cristiana y el pensamiento no cristiano. Podemos hacerlo si observamos, en primer lugar, que la actividad mental de la conciencia humana, tal como era originalmente en el paraíso, fue genuinamente reveladora, en el sentido de que todo el universo creado por Dios es revelador de Dios. Aquí abordamos el tema del conocimiento humano, es decir, la mente que conoce. Como hemos visto, la relación de la mente humana con los objetos de su conocimiento se fundamenta en el Logos de la creación. Debemos notar, además, que el hombre fue creado como el único reinterpretador autoconsciente en este universo. El hombre debía recoger en su conciencia todo el significado que Dios había depositado en el universo y ser el reflector de todo ello. La revelación de Dios se depositó en toda la creación, pero fue solo en la mente del hombre donde esta revelación llegaría a una reinterpretación autoconsciente. El hombre debía ser el reinterpretador de Dios, es decir, el profeta de Dios en la tierra.

Quizás podamos aclarar qué significa que la conciencia del hombre sea originalmente reveladora si decimos que el hombre, naturalmente, en virtud de su actividad mental, conocería y llegaría a conocer cada vez más plenamente el verdadero estado de cosas del universo en general y de sí mismo en particular. En el campo de la metafísica, sabría y reconocería que es una criatura. Por lo tanto, sabría, en el campo del conocimiento, que, por la

naturaleza del caso, no podría ser más que un reinterpretador. Es decir, reconocería de inmediato que la posibilidad de la predicación presuponía la existencia de Dios como absoluto.

En el paraíso, el hombre hizo de su autoconciencia el punto de partida *inmediato, pero completamente derivado,* mientras que hizo de la autoconciencia de Dios el punto de partida *remoto* , pero *absolutamente último,* de todo su conocimiento. Por lo tanto, comprendió que su conocimiento era, aunque finito, verdadero. Por lo tanto, no se planteó el falso ideal de la comprensión absoluta. Por lo tanto, tampoco se desesperó ni se adentró en el irracionalismo simplemente porque él mismo no podía comprender plenamente la realidad en su totalidad.

En contraposición a esto, la interpretación no cristiana de la mente humana se basa en la presuposición de que es el punto de partida definitivo y no meramente derivado del hombre. Por lo tanto, se ha propuesto el ideal del conocimiento integral. Esto se hizo especialmente en las primeras etapas del pensamiento humano. Los pensadores griegos eran como niños que creían poder hacerlo todo. Incluso en la época moderna, en sistemas como el de Leibniz, encontramos una notable manifestación del orgullo, la "hybris" del pecador que desea ser como Dios. Sin embargo, en épocas más recientes, los hombres se han vuelto más sofisticados. Han abandonado la búsqueda de la certeza y la comprensión, excepto como un concepto limitante. En el irracionalismo moderno, el hijo pródigo ha reconocido que está en el comedero de los cerdos, pero aún se niega a regresar a la casa paterna. Su "hybris" nunca lo abandona...

El primer punto importante a destacar es que Calvino, en el primer capítulo de su primer libro, inicia el análisis de su *Institución* planteando la concepción de la estrecha conexión entre el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo y de Dios. Citamos las primeras líneas de su libro:

Nuestra sabiduría, en la medida en que debe considerarse verdadera y sólida, consta casi exclusivamente de dos partes: el conocimiento de Dios y el de nosotros mismos. Pero como ambos están conectados por muchos lazos, no es fácil determinar cuál de los dos precede y da origen al otro. Pues, en primer lugar, nadie puede examinarse a sí mismo sin dirigir inmediatamente su pensamiento a Dios, en quien vive y se mueve; porque es perfectamente obvio que los dones que poseemos no pueden provenir de nosotros mismos; es más, que nuestro ser mismo no es otra cosa que subsistir solo en Dios.

De esta cita se desprenden ciertas cosas. Calvino nunca inició una cadena de razonamientos sobre la naturaleza y el destino del hombre tomándolo solo. No partió del hombre como punto de partida definitivo. Calvino sí partió de una posición general a priori. Su postura es tan radicalmente opuesta a la de Descartes como a la de Hume. La mayoría de los escritores apologéticos posteriores a Calvino se han dejado influenciar indebidamente por la filosofía cartesiana en este asunto. Calvino reconoció plenamente que, para que el hombre tenga un verdadero conocimiento de sí mismo, debe considerar a Dios como original y a sí mismo como derivado. No situó a Dios y al hombre como correlativos, sino que reconoció desde el principio dos niveles de existencia y dos niveles de interpretación: por un lado, el divino y eterno, y por otro, el humano o temporal. Para él, es perfectamente obvio que las dotes que poseemos no provienen de nosotros mismos, sino de Dios. Por eso dice que "no se encontrará en ningún lugar una partícula de luz, ni de sabiduría, ni de justicia, ni de poder, ni de rectitud, ni de verdad genuina, que no fluya de él, y de la cual él no sea causa..." (I, 2, 2).

Es este pensamiento de Calvino, arraigado en las doctrinas bíblicas de la creación y la providencia, el que intentamos expresar en el capítulo anterior al afirmar que, originalmente, el hombre era capaz de ver la verdadera realidad

con respecto a su propio pensamiento. Se veía a sí mismo como un reinterpretador de la interpretación de Dios.

CONOCIMIENTO RACIONAL Y EMPÍRICO AFIRMADO [212]

Cuando estudiamos física, no solemos pensar en el hecho de que estamos tratando con la revelación. Estudiamos los objetos individuales en el universo físico. Tratamos de ver de acuerdo con qué leyes funcionan. Tratamos de unir los particulares y lo universal. Tratamos, por lo tanto, en primer lugar con la relación objeto-objeto. Pero también tratamos con la relación objeto-sujeto o sujeto-objeto. Es la mente humana o el sujeto el que busca obtener información sobre los objetos del conocimiento. Sostenemos que Dios ha creado los objetos en relación entre sí de tal manera que existen no solo como particulares, sino que existen como particulares que están relacionados con los universales. Dios ha creado no solo los hechos, sino también las leyes de la existencia física. Y los dos carecen de sentido excepto como correlativos entre sí. Además, Dios ha adaptado los objetos a los sujetos del conocimiento; Que las leyes de nuestra mente y las leyes de los hechos entren en contacto fructífero entre sí se debe a la obra creadora de Dios y a su providencia, por la cual todas las cosas se mantienen en su existencia y en su funcionamiento en relación unas con otras.

Es de particular importancia ver claramente que las leyes de las matemáticas no son más que modos del universo creado. No son, como los teólogos han sostenido con demasiada frecuencia, existencias independientes de Dios. Muchos teólogos han seguido a Platón al pensar que las leyes de las matemáticas existen de algún modo desde la eternidad junto a Dios. Y lo que es cierto para las leyes de las matemáticas es igualmente cierto para la concepción del tiempo. El tiempo no es una imagen en movimiento de la noción abstracta de eternidad. Es creado por Dios como un modo de existencia finita.

Ahora bien, dado que no consideramos que nada exista ni tenga significado independientemente de Dios, es imposible pensar que el objeto y el sujeto mantengan la fructífera relación que realmente tienen, a menos que Dios esté detrás de ambos. Por lo tanto, el conocimiento que tenemos de los objetos más simples del universo físico todavía se basa en la actividad reveladora de Dios.

Es habitual entre algunos teólogos ortodoxos menospreciar los objetos de la sensación como fuente de conocimiento. Están profundamente convencidos del escepticismo que implica el empirismo histórico. Por lo tanto, sustituyen el enfoque empirista por un enfoque a priori, pensando que así representan el pensamiento bíblico.

Cabe mencionar dos puntos al respecto. En primer lugar, refugiarse en un apriorismo, en lugar del empirismo, no sirve de nada. Solo si un a priori se basa conscientemente en la concepción de la Trinidad ontológica, y no en la obra de Platón o de algún otro filósofo no cristiano, puede protegerse del escepticismo. El a priori de cualquier pensador no cristiano acabará por conducir al empirismo. Solo puede evitarlo si se mantiene dentro del ámbito de la predicación puramente formal. En segundo lugar, si situamos la Trinidad ontológica en la base de toda nuestra predicación, no hay necesidad de temer ningún escepticismo a través de la vía sensorial. La sensación nos «engaña», pero también lo hace el raciocinio. En ambos casos, tenemos los medios para corromperla. Uno sin el otro carece de sentido. Ambos nos proporcionan conocimiento verdadero sobre la base correcta; ambos conducen al escepticismo sobre la base incorrecta.

Notas para el Capítulo 4

1. ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 259.

2. ***Un estudio de la epistemología cristiana,*** En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 187.

3. Para una discusión e ilustración más extensa, véase WT Jones, "Philosophical Disagreements and World Views", ***Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*** 43 (1969-70): 24-42.

4. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 18-22.

5. Es decir, el Creador inmutable, que existe por Sí mismo ("ser"), precedió al reino separado de las cosas cambiantes y contingentes ("devenir"), que Él creó.

6. Lo múltiple es el universo de muchas y variadas cosas. El uno es el Creador singular, único y distinto.

7. Énfasis añadido. Esto representa la defensa esencial de la fe para la apologética presuposicional, a saber, que solo el cristianismo posee una postura filosófica defendible que puede explicar de forma inteligible la capacidad de hablar con sentido, de predicar (como Van Til continúa diciendo aquí), de ser racional, de saber cualquier cosa, etc. El cristianismo no es una de las muchas cosmovisiones internamente razonables entre las que se puede elegir, sino la única candidata si se está comprometido con la racionalidad (una filosofía de vida y una epistemología defendibles). Este hecho ayuda a explicar por qué la erudición y la cultura modernas no cristianas muestran predilección por la irracionalidad, el sinsentido y el subjetivismo.

8. Van Til quiere decir aquí que la cosmovisión cristiana (y sus aspectos interrelacionados de metafísica, epistemología y ética) no se desarrolla manteniéndose al margen de un compromiso con la revelación de Dios e intentando, mediante un razonamiento neutral, llegar a una concepción satisfactoria del conocimiento, la realidad y la conducta moral, abstraída (mentalmente separada). El creyente no especula en general, sino que se somete a la información concreta y detallada revelada por Dios sobre la realidad, el conocimiento y la ética.

9. Cabe destacar que la alusión de Van Til aquí se refiere a Efesios 4:21 (cuyo contexto también debe consultarse y reflexionarse). Su concepción de lo que significa desarrollar un «sistema» filosófico es ridiculizada por los críticos por ser «bíblica».

10. Si el ateo, por ejemplo, no ha derrotado primero críticamente la perspectiva alternativa (la posición cristiana), su método intelectual procede con un prejuicio sin fundamento (un prejuicio contra el cristianismo) y, por lo tanto, no es "neutral" en absoluto.

11. Énfasis añadido. Cf. Edward J. Young, ***Génesis 3*** (Londres: Banner of Truth Trust, 1966), 25-45.

12. «Quizás» es una palabra muy significativa aquí. Al comportarse como lo hizo, la visión de Eva de lo «posible» no concordaba con el punto de vista, la posición y la autoridad de Dios. Su visión de la posibilidad no era inocente. Según ella, ya no se podía considerar que Dios tuviera autoridad absoluta ni «exclusiva supremacía» en el ámbito del conocimiento (como continúa diciendo Van Til).

13. La cuestión es que la decisión rebelde de Eva no podía revertirse con su propia sabiduría y fuerza, pues la privaba de sabiduría y fuerza. Solo el poder de la gracia de Dios puede restaurar el corazón y la mente de los hombres para que vuelvan a ver las cosas correctamente.

14. Énfasis añadido. Esta es una idea crucial a la que los estudiantes de filosofía deberían aferrarse al cursar sus estudios con profesores que «parecen perfectamente razonables» y parecen manifestar (o afirmar) indiferencia religiosa en su trabajo.

15. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 91, 98-101.

16. Esto es lo que la teología reformada entiende por depravación "total".

17. El efecto noético del pecado (la depravación del intelecto humano) no implica, para Van Til, que el incrédulo no pueda tener un intelecto agudo. Puede ser muy inteligente, y por lo tanto, aún más peligroso para sí mismo y para los demás. La depravación proporciona una ***orientación distorsionada y destructiva.*** a las funciones mentales del pecador.

18. Van Til aquí notas a pie de página de la ***Institución de Calvino*** , 1.4.1.

19. Van Til analiza aquí la opinión de Charles Hodge de que la razón debe juzgar la credibilidad de una revelación, como se expresa en su ***Teología Sistemática.*** (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1872), 1:50-53.

20. Es difícil exagerar la importancia apologética de esta idea. Si los hombres rebeldes y autónomos tienen el derecho epistemológico de juzgar la verdad y credibilidad de la palabra de Dios, tienen derecho a aceptar solo la parte de la Escritura que coincida con sus opiniones preconcebidas. Esto es exactamente lo que vemos hacer a los incrédulos constantemente.

21. Es importante recordar aquí que no existe la "razón" en sí misma, abstraída y común a las formas de pensar tanto creyentes como incrédulas. Van Til plantea una alternativa contundente, que revela que la razón no puede subordinarse a Dios y juzgarlo simultáneamente. Como Van Til continúa diciendo aquí, el incrédulo no puede creer y no creer al mismo tiempo, ya que su razonamiento tiene carácter definitivo.

22. Énfasis añadido. Como enseña la siguiente selección de lecturas, el razonamiento forma parte de la conducta humana y, como tal, está sujeto a las mismas consideraciones de motivación y propósito que el resto de su comportamiento.

23. Actuar como si el razonamiento del hombre fuera la autoridad última y, sin embargo, creer mediante ese razonamiento que no lo es, sería lógicamente inconsistente.

24. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 29, 63, 52, 189-90, 33-34.

25. Si bien podemos distinguir la imagen de Dios en sentido amplio (es decir, el carácter racional y moral del hombre, que lo distingue de la creación inferior) de la imagen en sentido estricto (es decir, el uso adecuado que el hombre hace de esa capacidad, reflejada en la rectitud y la comunión con Dios), Van Til señala correctamente que no podemos separarlas. Las capacidades morales y racionales del hombre siempre se utilizan para imitar el pensamiento y el carácter de Dios o para no imitarlos.

26. Van Til admite que los pecadores no siempre actúan según su carácter, pensando deliberada y consistentemente de acuerdo con sus principios de autonomía. Pero, según estos principios, no comparten los mismos estándares ni concepciones que el creyente.

27. De diversas maneras, Van Til contrasta el conocimiento de Dios del creyente con el del incrédulo (p. ej., un conocimiento profundo, un conocimiento parcialmente consciente). La expresión usada aquí —«falso conocimiento»— no es la más útil ni la más clara para expresarlo.

28. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 23.

29. Para una crítica más extensa de las teorías pragmática y performativa, véase Greg L. Bahnsen, "Pragmatismo, prejuicio y presuposicionalismo", en ***Fundamentos de la erudición cristiana: Ensayos en la perspectiva de Van Til,*** ed. Gary North (Vallecito, California: Ross House Books, 1976), 243-58, 271-84.

30. Clark Pinnock tergiversa gravemente a Van Til cuando dice que Van Til se opone a la investigación empírica y veta cualquier enfoque inductivo del conocimiento ("La filosofía de las evidencias cristianas", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. ER Geehan [Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946], 421-22; ***Revelación bíblica: El fundamento de la teología cristiana*** [Chicago: Moody Press, 1971], 38; cf. Daniel Fuller y Clark Pinnock, "Sobre la revelación y la autoridad bíblica", ***Christian Scholars Review*** 2 [1973]: 331-33).

31. El razonamiento deductivo parte de principios o verdades generales y asimila observaciones o casos particulares a estos; las conclusiones de los argumentos deductivos simplemente muestran lo que ya estaba implícito en sus premisas. Por lo tanto, se sostiene generalmente que la adquisición de nuevos conocimientos se basa en el razonamiento inductivo, que generaliza o proyecta conclusiones a partir de observaciones o casos particulares. Las conclusiones alcanzadas mediante argumentos inductivos son poco concluyentes porque nuevos datos (o recién descubiertos) podrían afectar su solidez.

32. Extractos de ***la Encuesta de epistemología cristiana,*** v, viii, ix, xiii-xiv, 1-3, 4-10.

33. En el pensamiento de Dios, no existen hechos recién descubiertos ni contingentes (o, como Van Til a veces lo expresó al principio de su carrera, el conocimiento de Dios es exclusivamente analítico, no sintético). Esto se debe a que Dios es el Creador de todos los hechos, y estos son lo que son en términos de su plan soberano; por lo tanto, para conocer algo "externo" a Él, Dios solo necesita "analizar" o consultar su propia mente. Su conocimiento es universal, inalterable y autosuficiente. Estas son las verdades que Van Til resumió en su expresión "la absoluta autoconciencia de Dios".

34. Cf. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 210: Naturalmente, el principal punto en disputa es si nuestros oponentes pueden arreglárselas sin Dios. Todos nuestros oponentes han dicho, *en efecto,* que las categorías humanas [de pensamiento] son definitivas. Con respecto a todas ellas, nos preguntamos entonces qué sucede si intentan abordar las cuestiones más fundamentales de la filosofía sobre esta base» (énfasis añadido).

35. Con esta aguda observación, Van Til indica que la filosofía no cristiana, por su propia elección (o exclusión) de las preguntas que requieren respuesta, no es en absoluto ideológicamente neutral, sino que, desde el principio, ya presenta prejuicios a favor de una teoría autónoma del conocimiento, a pesar de la falta de evidencia que la sustente y de respuestas a desafíos obvios (derivados de la finitud del hombre, cuestiones de objetividad en una relación sujeto-objeto como el conocimiento, influencias distorsionadoras y relativizadoras reconocidas, etc.). Van Til escribió que «existe un sesgo en la cuestión de la epistemología incluso desde el principio» (ibid., 116).

36. Esto nos lleva al corazón de la apologética presuposicional. En el conflicto entre los "sistemas filosóficos" (cosmovisiones), Van Til instó a los defensores de la fe a desafiar epistemológicamente a los no cristianos, no solo sobre conocer (o no conocer) a Dios, sino sobre la posibilidad de conocer cualquier cosa. "La lucha entre el teísmo cristiano y sus oponentes abarca todo el campo del conocimiento. No es que estemos tratando inicialmente la cuestión del conocimiento del mundo que nos rodea y que el único punto en disputa sea si Dios puede ser y necesita ser conocido. De hecho, podemos hacer que la cuestión de si Dios necesita ser y puede ser conocido sea tan inclusiva que coincida con la cuestión de si algo puede ser conocido. La *afirmación fundamental del teísmo cristiano es precisamente esta: que nada en absoluto puede ser conocido a menos que Dios pueda ser y sea conocido...* Lo importante

es destacar esta diferencia fundamental entre el teísmo y el antiteísmo en cuanto a la epistemología. No hay un solo lugar en el cielo ni en la tierra donde no exista disputa entre las dos partes opuestas (p. 116, cursiva añadida). Las cosmovisiones no cristianas no pueden ofrecer una explicación convincente de la posibilidad de una justificación racional para ninguna creencia; es decir, no pueden dar sentido a un conocimiento objetivo, coherente y basado en la evidencia.

37. En lo que respecta a la erudición y al intento de ser racional en las propias convicciones, la arbitrariedad es un pecado capital. Por lo tanto, en la disputa apologética entre creyentes e incrédulos, ninguna de las partes debe poder salirse con la suya afirmando cosas para las que no se ofrecen (o podrían ofrecerse) razones. La apologética presuposicional no avala (contrariamente a las tergiversaciones) adoptar una postura filosófica a voluntad, para luego "protegerla" alegando su carácter presuposicional y negarse a argumentar (dar razones) a favor de ella. Todo lo contrario. Van Til nos enseñó que los incrédulos dan por sentadas repetidamente las posturas más controvertidas o que dan por sentadas, y que esto debe exponerse como un prejuicio irracional. En este punto de la selección de lecturas, enseña que tanto quienes afirman que el conocimiento genuino es posible como quienes son escépticos al respecto deben ser presionados para que expongan sus razones. Asimismo, los cristianos debemos "desarrollar nuestras razones" para la respuesta que damos a esta pregunta fundamental.

38. Énfasis añadido. Van Til no sostuvo que las personas elijan arbitrariamente sus presuposiciones, convirtiendo el conflicto entre cosmovisiones en un asunto irresoluble, arraigado en preferencias personales. Se requiere una reivindicación racional de la propia epistemología y, por ende, de la propia concepción de la racionalidad.

39. Nótese aquí que lograr consistencia lógica es importante en el enfoque epistemológico de Van Til. De hecho, la apologética presuposicional desafía a las escuelas filosóficas no creyentes con la afirmación de que solo el cristianismo exhibe consistencia lógica.

40. Esta es una frase importante a tener en cuenta al interpretar (o criticar) la doctrina de la "analogía" de Van Til: que el hombre conoce todo lo que conoce (ya sea el mundo o Dios mismo) pensando de forma análoga al pensamiento

de Dios. Dios y el hombre conocen los mismos objetos o verdades, según Van Til, y el criterio de verdad tanto para Dios como para el hombre es el mismo: los pensamientos de Dios sobre todo lo que conocemos. Esto dista mucho de ser una vía hacia el escepticismo teológico o la irracionalidad, como insisten los críticos poco empáticos. Más bien, Van Til afirmó categóricamente que "nuestras ideas deben corresponder a las ideas de Dios" , aunque, metafísicamente hablando, la mente (y las ideas) del hombre no son las mismas que las de Dios.

41. Énfasis añadido.

42. La «circularidad» en un sistema filosófico es simplemente otro nombre para la «coherencia» en la perspectiva a lo largo de todo el sistema. Es decir, el punto de partida y la conclusión final son coherentes.

43. Van Til identificó claramente el carácter redentor de la cosmovisión presuposicional que defiende el cristiano. Los cristianos no defienden una cosmovisión simple que apoye la inteligibilidad de la lógica, la ciencia, etc., y excluya la obra de Cristo; para Van Til, esa obra redentora es crucial para que el hombre caído encuentre inteligibilidad en todo lo que hace o piensa.

44. Énfasis añadido. «Sin referencia a Dios» significa no apelar ni aludir a Dios en el razonamiento mediante el cual explicamos o justificamos lo conocido.

45. El énfasis en esta afirmación está en el ***tipo particular*** de Dios proclamado y defendido intelectualmente por el cristiano.

46. Estas presuposiciones determinan no sólo el significado particular y preciso, sino también la significatividad de tales términos (y los métodos que ellos nombran).

47. En círculos filosóficos no creyentes, continúa la disputa sobre la naturaleza misma de la «explicación». Algunos filósofos argumentan que toda explicación sigue el patrón de las ciencias naturales (con referencia a las condiciones iniciales y las leyes que la encubren), mientras que otros sostienen que, especialmente en la historia, la explicación debe incorporar la referencia a las intenciones o al propósito (lo que explica la singularidad del comportamiento humano). Una parte «explica» en términos de condiciones y relaciones pasadas, mientras que la otra lo hace en términos de objetivos futuros. Sin

embargo, sea cual sea el tipo de explicación que se busque, Van Til afirma que el «hecho» se explica por su lugar en el plan de Dios, ya que el plan de Dios es filosóficamente necesario para dar sentido tanto a la «causalidad» (explicación natural) como al «propósito» (explicación teleológica).

48. El término «implicación» se ha utilizado en una variedad más amplia de maneras de las que muchos estudiantes de filosofía actuales perciben, por lo que el vocabulario de Van Til resultará extraño en este caso. Los filósofos han dado diferentes explicaciones, por ejemplo, sobre la relación entre la noción de implicación y la noción de implicación (como también enunciado condicional, deducción, inferencia, etc.). Se ha hablado de «implicación estricta» (C. I. Lewis), «implicación formal» (Bertrand Russell), «implicación material» (textos de lógica de predicados de primer orden), etc. Podemos hablar de implicación lógica, implicación definicional, implicación conceptual (y presuposición), implicación causal, implicación volitiva, implicación contextual, etc. Para algunos filósofos idealistas absolutos, «implicación» es una forma de referirse a cualquier actividad o método de obtención de conocimiento. Esta forma de hablar es natural a la luz del título de la obra en dos volúmenes de Bernard Bosanquet, ***Lógica o la morfología del conocimiento.*** (1888) y su ensayo anterior, «La lógica como ciencia del conocimiento» (1883). Bosanquet buscó reducir las diferencias entre juicios e inferencias, así como entre inducción y deducción. Cuando adquirimos conocimiento, vamos más allá de las percepciones aisladas o las cualidades individuales de las cosas, adquiriendo «una comprensión profunda y compleja de un subsistema del mundo».

49. Una vez más, debemos señalar aquí cuán lejos se han desviado algunos críticos de Van Til en su comprensión. El presuposicionalismo no se interesa simplemente por principios filosóficos o abstractos, sino también por los detalles y la investigación empírica. Por ejemplo, John W. Montgomery afirma que Van Til ofrece al incrédulo una exigencia dogmática a priori, en contraste con la evidencia fácticamente convincente de la afirmación cristiana de verdad («Érase una vez un a priori», en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 392). Y según Clark Pinnock, Van Til "se niega a tener nada que ver con… demostraciones empíricas" y, de hecho, "rehúye" la evidencia detallada que puede verificar la fe ("La filosofía de las evidencias cristianas", en ***ferusalem and Athens,*** ed. Geehan, 421, 424-25).

50. Énfasis añadido.

51. Es decir: aunque el cristiano no conoce todos los hechos (como el matemático no tiene todos los puntos), sí conoce el patrón (como el matemático tiene el arco) en el cual sólo ellos tienen sentido (están conectados).

52. Énfasis añadido.

53. Esta es la pregunta epistemológica crucial en nuestro desafío apologético a la incredulidad. ¿Debe explicarse la racionalidad (ciencia, lógica, intención, etc.) en términos de la mente humana o de la mente divina? Compárese la última oración del siguiente párrafo de Van Til.

54. Énfasis añadido.

55. Hace años, Van Til se dio cuenta de que quienes se oponen al presuposicionalismo tienden a pensar que solo existen dos tipos de razonamiento: inductivo y deductivo. El razonamiento deductivo se opone al inductivo. Sin embargo, también existe el razonamiento trascendental, en el que se plantean o buscan las condiciones previas para la inteligibilidad de lo que se experimenta, afirma o argumenta. Este también se opone a un enfoque puramente inductivo del conocimiento. Los críticos parecen pensar que, dado que el presuposicionalismo no respalda el inductivismo puro, debe favorecer el deductivismo. Esta falacia lógica se conoce como falsa antítesis.

56. Nótese bien esto. Lejos de seguir el idealismo, Van Til sostuvo que carecía de una cosmovisión que permitiera comprender su apoyo a la «implicación».

57. ***Defensa de la Fe,*** 196.

58. Por ejemplo, Tomás de Aquino sostuvo que hay algunas verdades acerca de Dios "que la razón natural es… capaz de alcanzar… De hecho, tales verdades acerca de Dios han sido demostrablemente probadas por los filósofos, guiados por la luz de la razón natural" ***(Summa Contra Gentiles,*** 1.3.2).

59. ***La doctrina protestante de la Escritura,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967), 56.

60. Van Til objetaba aquí firmemente una tergiversación de su punto de vista por parte de J. Oliver Buswell, Jr., en "El manantial del presuposicionalismo", ***Bible Today*** 42 (noviembre de 1948): 41-64.

61. ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 301 (énfasis original).

62. ***Introducción a la teología sistemática*** , En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1974), 72-73 (énfasis original).

63. Ibíd., 90 (énfasis añadido).

64. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 93-95;

(B) ***Defensa de la Fe,*** 114-15, 154, 172, 254-55, 285;

(C) ***Common Grace*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), 53-55, 88-89.

65. La cuestión epistemológica que el apologista cristiano hace explícita es que las cosmovisiones incrédulas no son satisfactorias desde un punto de vista intelectual, principalmente porque no pueden hacer inteligible el conocimiento en términos de las mismas cosmovisiones que se plantean.

66. Cabe destacar nuevamente que el presuposicionalismo enfatiza el carácter moral, personal y redentor de la cosmovisión que hace inteligible el razonamiento. Ese es el contexto del argumento que se desarrolla con el incrédulo en defensa de la fe.

67. Van Til se refiere al libro de A. E. Taylor, ***¿Existe Dios?*** (Londres: Macmillan, 1947), y en particular a la afirmación de que las ciencias naturales se limitan a descubrir uniformidades en el curso de los acontecimientos y, por lo tanto, «no pueden arrojar luz sobre la cuestión... de si Dios existe».

68. Van Til cita ***la Institución*** de Calvino , 1.5.2.

69. Van Til cita aquí su artículo "Naturaleza y Escritura", en ***The Infallible Word*** , ed. NB Stonehouse y Paul Woolley (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1946).

70. En sus esfuerzos intelectuales, no hay tema (ni emisora de radio) que un hombre pueda elegir considerar (o presionar) que no lo lleve a la revelación de Dios. No puede evitar ser confrontado por Dios si es consciente de sí mismo.

71. Van Til distingue aquí entre la manera en que los hombres piensan realmente (psicológicamente) y la imagen que se proponen de sí mismos como pensadores (epistemológicamente). Ningún hombre piensa racionalmente sin Dios, pero en sus sistemas filosóficos intentan explicar el pensamiento sin hacer referencia a Dios.

72. El "que" se refiere a la ***existencia*** de Dios, mientras que el "qué" se refiere a la ***naturaleza*** o ***personaje*** del Dios que se dice que existe. Según Van Til, no se puede considerar ni discutir sobre el primero sin tener alguna concepción del segundo.

73. Extractos de ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 12-13, 24.

74. Énfasis añadido. Esta oración sirve como resumen conciso del desafío presuposicional en la apologética. Los hombres necesariamente conocen a Dios (su existencia y naturaleza), ya sea por la naturaleza, la Escritura o ambas, y si no lo presuponen en su pensamiento, nada de lo que piensen puede hacerse inteligible.

75. El filósofo medieval y monje benedictino Tomás de Aquino es un excelente ejemplo de alguien que propone alcanzar un conocimiento «natural» de Dios mediante pruebas teístas («las cinco vías», como él las llamó). Al incorporar presuposiciones aristotélicas a su apologética y teología, como observa Van Til (véanse sus notas), Tomás admitió que la «naturaleza» no revela a Dios de forma clara e ineludible, pues las preguntas y argumentos del hombre natural sobre la existencia de Dios son inteligibles sin asumir a Dios. Además, la «naturaleza» no puede ser clara en sí misma acerca de Dios porque no está

completamente determinada por Dios desde una perspectiva aristotélica; participa del no ser o el caos (materia). La tradición de la teología natural e incluso la filosofía de Aquino (siguiendo a Aristóteles) son inapropiadas para un enfoque evangélico o reformado de la teología, según Van Til, pero algunos evangélicos están dispuestos a adoptar ambas (por ejemplo, Norman Geisler, ***Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal*** [Grand Rapids: Baker, 1991]).

76. CVT: El hombre es una mezcla de forma (Ser) y materia (no-Ser). Salvo por su participación en Dios (Ser), participación que Dios mismo sustenta, el hombre estaría completamente absorbido por la materia o Caos puro (no-Ser), que es el polo opuesto de Dios y, por lo tanto, el mal. Sin embargo, es igualmente último que Dios. (Por "igualmente último" queremos decir que ninguno depende en modo alguno del otro para existir).

77. CVT: Dado que tanto el hombre como la naturaleza se encuentran en algunas *combinaciones* De lo finito (Caos) y de lo infinito (Racionalidad), el testimonio tanto del hombre como de la naturaleza no es *claro.* Por lo tanto, la existencia de Dios, para Aquino, es una cuestión de *cuestión.* y solo puede responderse mediante argumentación racional y empírica. Por supuesto, Santo Tomás de Aquino creía que sus argumentos sobre la existencia de Dios eran completamente válidos. Sin embargo, muchos apologistas ortodoxos modernos, reconociendo las deficiencias de las «pruebas teístas», generalmente sostienen que, al considerar todos los argumentos en conjunto, la existencia de Dios resulta altamente probable. No obstante, aún se aferran a la creencia de Santo Tomás en (1) la falta de claridad en la revelación de Dios; y (2) la capacidad del intelecto humano para razonar correctamente sobre Dios antes e independientemente de la revelación divina.

78. Nótese bien que Van Til no deja de lado las consideraciones de hecho y de lógica, sino que considera ilegítimas las “demandas” de hecho y de lógica tal como se conciben de manera autónoma.

79. La “interpretación” de la revelación natural de Dios por parte del hombre se refiere a un desarrollo autoconsciente de un sistema de pensamiento o filosofía.

80. La respuesta del hombre natural a la revelación de Dios no consiste en desarrollar una teología natural, sino una ateología natural. «No hay quien

busque a Dios» (Rom. 3:11; cf. Sal. 14:2-3; 53:2-3). Calvino escribió: "Como demuestra la experiencia, Dios ha sembrado la semilla de la religión en todos los hombres. Pero apenas se encuentra un hombre entre cien que la fomente, una vez recibida, en su corazón, y ninguno en quien madure, y mucho menos dé fruto a su tiempo... Todos se degeneran del verdadero conocimiento de él... No quiero decir con esto que su ingenuidad deba librarlos de culpa. Pues la ceguera bajo la que laboran casi siempre está mezclada con vanidad orgullosa y obstinación. De hecho, la vanidad unida al orgullo se puede detectar en el hecho de que, al buscar a Dios, los hombres miserables no se elevan por encima de sí mismos como deberían, sino que lo miden con la vara de su propia estupidez carnal y descuidan la investigación sólida; así, por curiosidad, se lanzan a especulaciones vacías. Por lo tanto, no aprehenden a Dios como él se ofrece, sino que lo imaginan como lo han moldeado en su propia presunción" ***(Institutos de la Religión Cristiana*** , ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles [Filadelfia: Westminster, 1960], 1.4.1, pág. 1:47).

81. Véase especialmente su artículo crucial, «Naturaleza y Escritura». En la primera mitad de este análisis, Van Til traza un brillante paralelo entre los atributos de la Escritura —necesidad, autoridad, suficiencia, perspicuidad— y los atributos correspondientes de la revelación natural.

82. Ibíd., 267, 269.

83. A veces, los estudiantes empiezan a comprender el enfoque presuposicional para defender la fe al apreciar su exitoso desafío a las filosofías no creyentes en cuestiones como los fundamentos de la inferencia científica, las leyes de la lógica y los absolutos de la moral. Prematuramente, piensan que esto es todo y que una cosmovisión sería filosóficamente adecuada siempre que simplemente tuviera sentido de la ciencia, la lógica y la moral; pero con ello pasan por alto la necesidad de una cosmovisión para tener una visión creíble e integral del ***ser humano.*** El conocedor, en cuanto a sus defectos y carácter personal (en particular, su perversidad en el comportamiento y el razonamiento), así como a proporcionar una solución que lo rescate de ellos. Una religión meramente natural, sin interferencia sobrenatural en este mundo (es decir, sin milagros, revelación especial ni expiación), como la promovida por los deístas de los siglos XVII y XVIII, es filosóficamente inadecuada, ya que el hombre ahora corrompe y malinterpreta la revelación natural y carece de los medios para rescatarse de

esta difícil situación. Se requiere la gracia de Dios; por lo tanto, las provisiones históricas para un Salvador y su obra redentora no pueden obviarse en la cosmovisión cristiana.

84. Con demasiada frecuencia, quienes están poco familiarizados con la teología reformada y la apologética presuposicional, erróneamente, fusionan el concepto del testimonio interno del Espíritu Santo con el concepto de la auto-atestiguación de la Escritura. Van Til distingue claramente ambos. Uno es el testimonio objetivo y auto-evidente de la Biblia misma como mensaje escrito, independientemente de la respuesta subjetiva que los hombres den a dicho testimonio. El otro es obra de la Tercera Persona de la Trinidad y determina la respuesta subjetiva personal que los hombres dan al propio testimonio de la Biblia. Cuando los críticos interpretan las referencias de Van Til a la auto-atestiguación de la Escritura como referencias a algún tipo de experiencia mística o satisfacción interior, confunden la auto-atestiguación de la Escritura con el testimonio interno del Espíritu Santo.

85. Nótese que la apologética presuposicional "corta" la disponibilidad misma del razonamiento alternativo; es decir, socava la inteligibilidad del razonamiento que no se somete a la autoridad divina de la Escritura.

86. Ronald Nash argumenta en contra de la afirmación de Van Til de que las Escrituras tienen autoridad autoconfirmativa: "En mi opinión, una verdad autoconfirmativa es aquella que no puede ser cuestionada. Un buen ejemplo… sería una afirmación analítica como 'Todos los solteros son hombres no casados'" ("Ataque a la autonomía humana" [una reseña de ***A Christian Theory of Knowledge de Van Til], Christianity Today*** 14 [16 de enero de 1970]: 349). Pero Nash necesita replantearse el asunto, ya que esta ***no es*** una marca definitoria de una verdad autoconfirmativa, como lo demuestra su propio ejemplo. Las personas pueden (y lo han hecho) cuestionar la verdad o certeza de "Todos los solteros son hombres no casados". Nash respondería que los únicos que la cuestionan son estudiantes con poca formación, pensadores confusos o aquellos que aún no dominan el inglés. Quizás sea así, pero la afirmación es "cuestionada" de todos modos. Es más probable que Nash quisiera decir que su ejemplo de una verdad analítica no puede cuestionarse "racionalmente", es decir, no puede cuestionarse adecuadamente ***dentro del contexto*** de ciertas convicciones fundamentales o estipulaciones lingüísticas (¡ciertas presuposiciones!). Pero el hecho es que una verdad

evidente no obtiene su evidencia de la imposibilidad de cuestionarla o de la imposibilidad de estar confundido sobre su significado. El hecho de que los no cristianos cuestionen ("irracionalmente") la autoridad bíblica, y el hecho de que los cristianos a veces malinterpreten el significado de la Biblia, no restan nada a la propia posesión de la Escritura de autoridad que se autocertifica (una autoridad para la cual no hay ninguna superior). (De paso, la noción de que solo las verdades "analíticas" gozan de estatus incuestionable se examina en mi ensayo "Inmunidad revisionista", en el que analizo las implicaciones apologéticas del fracaso de cualquier intento autónomo de establecer la distinción entre analítico y sintético).

87. La interpretación errónea más grave del presuposicionalismo de Van Til en el artículo de John W. Montgomery "Once upon an A Priori" (en ***Jerusalén y Atenas*** , ed. Gee-han, 380-92) es que el desafío del apologista presuposicional se reduce a una exigencia estrecha, formal y sin contenido de someterse a la autoridad abstracta porque se exige autoritativamente. Naturalmente, cuando tal "presuposición" hueca se compara con cualquier "presuposición" hueca formalmente similar de autoridad, no hay base intelectual para una elección entre ellas. Sin embargo, lo que Van Til enseñó estaba a kilómetros de distancia de tal disparate. Según él, el contenido de la cosmovisión cristiana, con todas sus afirmaciones sobre Dios, el hombre, el universo, la historia, la redención, la ética, etc., así como sus afirmaciones sobre la fuente y la autoridad de estas afirmaciones, debe defenderse frente a la cosmovisión completa y presupuesta del no creyente. Para Van Til, el «contenido celestial» de la palabra de Dios forma parte de su verdad autoproclamada tanto como su proclamación «desde arriba». Por eso, los apologistas deben, en la medida de lo posible, asegurarse de que quienes defienden la fe hayan leído primero la Biblia. Esto puede parecer extremadamente elemental, pero su importancia es evidente cuando (como suele ocurrir) se pasa por alto este requisito. Sin ser consciente de la rica textura y el profundo mensaje de la Biblia, el incrédulo tiende naturalmente a enredarse en argumentaciones sobre la autoridad ***a priori*** y abstracta de un libro aparentemente elegido arbitrariamente.

88. Un extracto de ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 29-30.

89. En la historia de la filosofía, se ha prestado considerable atención a la noción de que conocer algo es saber para qué sirve, es decir, conocer su fin o propósito (p. ej., Aristóteles, Leibniz, Kant, el pragmatismo, la filosofía

moderna de la ciencia). Para Van Til, si Dios no le hubiera revelado al hombre su tarea en la tierra (su propósito) —y, por ende, su relación con las cosas de su entorno—, nunca habría conocido ni comprendido el mundo.

90. Extractos de ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 22-23, 28, 32, 184-86.

91. CVT: Por "adecuado" no nos referimos a ***completo*** . Nos referimos a "suficiente para sus necesidades como criatura".

92. En la filosofía de Platón, la mente humana (que conoce y recuerda las formas o ideas eternas) se «encarna», es decir, se une a un cuerpo material. Así, la reconciliación del espíritu y la materia (alcanzada al hacer inmanente lo trascendente) tiene lugar en el pensamiento humano, no en la obra de Dios.

93. Es decir, el "testimonio del Espíritu Santo".

94. Es decir, la relación de un conocedor con otro conocedor.

95. Nuevamente, el error está en pensar que la filosofía incrédula puede conocer, explicar e interpretar el mundo "natural" y sólo necesita ***complementar*** ese conocimiento con las pretensiones del cristianismo.

96. El objetivo del apologista presuposicionalista no es simplemente conseguir que el cristianismo se añada a los resultados de la investigación científica autónoma, sino desafiar a los no creyentes a justificar o explicar la ciencia sin una cosmovisión cristiana.

97. Es decir, las debilidades y fracasos epistemológicos del hombre en la teoría y/o en la práctica.

98. Esta cuestión se abordó más arriba en el capítulo 2.1 y volverá a aparecer en el capítulo 6.

99. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática*** , 112-13.

100. Es importante comprender que, según Van Til, el incrédulo experimenta dos cosas al intentar comprender el mundo. Dado que ya conoce a Dios, puede adquirir mayor conocimiento del mundo; pero al intentar usar sus principios "adoptados" (donde Dios es suprimido), no podría comprender nada correctamente. Lo que el incrédulo logra con éxito, lo atribuye a sus principios

adoptados. Esto es precisamente lo que el apologista presuposicional pretende cuestionar (que esos principios adoptados pudieran tener sentido a partir de conocer algo sobre el mundo), argumentando, en cambio, que la comprensión del incrédulo debe atribuirse a su conocimiento no reconocido de Dios.

101. Estas etiquetas provienen de la filosofía de Kant y las utilizó para diferenciar entre el reino de las cosas tal como aparecen en la experiencia inmediata del hombre (fenoménico) y el reino de las cosas tal como son en sí mismas (nouménico). Este último es un reino trascendente o metafísico.

102. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 124-26, 254-56.

103. Van Til cita la Institución de Calvino **,** 1.6.2.

104. Negarse a subordinar el razonamiento a las afirmaciones de la Escritura ya es negar el carácter caído y dependiente (creatural) del razonamiento, y, por lo tanto, rechazar de antemano el mensaje bíblico. Es cierto que Dios llama a los pecadores a considerar la verdad sobre Él y la evidencia que respalda su palabra, pero Dios no les pide que evalúen su palabra y la evidencia ***de su igual epistemológica.***

105. Cf. sección 4.5 infra.

106. Énfasis añadido. Hemos señalado anteriormente que el desafío de Pablo es el mismo con respecto tanto a la revelación natural (4.3) como a la Escritura (4.4): al rechazarlas, el incrédulo se ve reducido a un razonamiento necio e inútil. La cosmovisión cristiana se demuestra indirectamente por la incapacidad de quienes rechazan el cristianismo para hacer inteligibles la razón y la ética.

107. “En tu luz veremos la luz” (Sal. 36:9).

108. Dado que la revelación de Dios es siempre y en todo lugar claramente evidente como revelación de Dios, nunca necesita el respaldo de consideraciones externas para reforzar su credibilidad. Podríamos contrastar esto con la corroboración de pruebas en el caso de un delito. Dado que incluso los testigos oculares pueden cometer errores al identificar, interpretar o recordar su experiencia, el testimonio que se presenta contra el acusado debe

ser corroborado por una línea de evidencia independiente en su contra (por ejemplo, otro testigo ocular o huellas dactilares). Pero la evidencia que Dios presenta de sí mismo en su revelación deja al hombre sin excusa alguna. El pecador no puede alegar legítimamente que la revelación de Dios requiere corroboración externa.

109. Dado que la autoridad de la revelación es «absoluta», no está condicionada ni depende de ninguna autorización o respaldo independiente externo. La autoridad suprema o última (y, por lo tanto, absoluta) debe necesariamente autorizarse a sí misma. Esto es cierto para todos los sistemas filosóficos y todas las interpretaciones de la vida.

110. Otros enfoques parten "fuera" de la Biblia y trabajan desde esa posición (supuestamente) autosuficiente hacia la Biblia, buscando determinar intelectualmente si la Biblia podría calificar para ser incluida en la interpretación que uno tiene de la vida.

111. Extractos de ***la Teoría cristiana del conocimiento,*** 25-27, 28, 30-34, 39-40.

112. La alternativa a esto es teológica y epistemológicamente inaceptable. La enseñanza de la Escritura sobre sí misma es la fuente y la autoridad de nuestra doctrina de la Escritura, tanto como lo es para cualquier otra doctrina. Cualquiera que defienda la inerrancia de la Escritura debe reconocer esto, ya que nadie puede corroborar todas y cada una de las afirmaciones que se hacen en la Biblia. Si la Escritura no se presenta como auto-certificada en algunos métodos apologéticos, entonces el incrédulo tiene todo el derecho a sostener que las demás doctrinas del cristianismo no necesitan ser aceptadas por la propia Escritura.

113. CVT: Calvino: ***Institución de la religión cristiana,*** ed. de John T. McNeill, trad. de Ford Lewis Battles ("La biblioteca de clásicos cristianos", vol. XX, XXI, ed. de J. Baillie, JT McNeill y HP Van Dusen; Filadelfia: Westminster Press), 1:6.2.

114. Van Til cita a Herman Bavinck, ***GereformeerdeDogmatiek,\o\.*** 1 (Kampenr J. H. Kok, 1928), 399.

115. Énfasis añadido. Mientras fuera vaga, incierta o solo una hipótesis que requería confirmación, la «revelación» no amenazaría la autonomía del hombre al afirmar una autoridad superior sobre todo su pensamiento.

116. Los críticos que han criticado a Van Til por cometer la falacia del razonamiento circular no han comprendido adecuadamente su postura. Van Til simplemente argumenta que la cosmovisión cristiana es un ***sistema coherente y único.*** En la que cada parte asume a todas las demás. La doctrina del pecado asume lo que la Escritura dice sobre el Salvador, así como la doctrina del Salvador asume la doctrina del pecado.

117. Sin la Biblia como testimonio autorizado de Dios, no sabríamos de Cristo, pero sin Cristo como Dios autorizando lo que la Escritura dice acerca de Él, no tendríamos revelación autorizada.

118. Van Til aborda aquí la cuestión de la canonicidad bíblica. Cf. Greg Bahnsen, "El concepto y la importancia de la canonicidad", ***Antithesis*** 1, n.º 5 (septiembre-octubre de 1990): 42-45.

119. Para ser inteligible, cualquier hecho conocido presupone una visión del hombre (el conocedor), de los objetos del conocimiento, del curso de la naturaleza y de la historia, etc. El punto de Van Til es que sólo la cosmovisión que se centra en la persona y la obra de Cristo puede hacer que los hechos sean inteligibles para los hombres pecadores.

120. Van Til repite aquí que la pretensión de autoridad de la Escritura no es una pretensión vacía y abstracta, sino más bien la pretensión (o proclamación autoritaria) de toda la cosmovisión que se revela en la Escritura.

121. Énfasis añadido. Otros enfoques de la apologética pueden parecer apropiados solo porque el tipo de Dios que se presenta y defiende en ellos no es una autoridad suprema necesaria para conocer absolutamente nada. Pero si Dios ***es*** En esa clase de Dios, sólo su propia autoridad podía autorizar su revelación, no la "autoridad" secundaria, limitada y dependiente del razonamiento humano.

122. *CORTE: Institutos,* 1:8.1.

123. CVT: *Ibíd.,* 1:8.13.

124. CVT: John Murray, "La atestación de las Escrituras", *La Palabra Infalible,* Simposio organizado por los miembros de la Facultad del Seminario Teológico de Westminster, editado por NB Stonehouse y Paul Woolley (Filadelfia: The Presbyterian Guardian, 1946), págs. 7-8. Revisado, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1968.

125. CVT: Calvino, *Institutos,* 1:7.2.

126. Énfasis añadido. Van Til no afirma que las doctrinas individuales, tomadas aisladamente, se autocertifiquen, sino que el sistema en su conjunto se autocertifica.

127. Es decir, el Espíritu Santo no añade nada a la evidencia ya disponible en la palabra misma, ni siquiera a la afirmación de la verdad de la Biblia. Más bien, el Espíritu transforma el corazón reticente y dubitativo, otorgando el don de la fe en lo que la Biblia dice sobre sí misma (y especialmente sobre el Salvador).

128. De la misma manera, algunos apologistas se quejan de este tipo de "circularidad", como si cada doctrina pidiera aceptación por sí misma, y como si la autoridad última del sistema recopilado pudiera residir en algún lugar fuera del sistema mismo.

129. Las evidencias que solemos presentar al incrédulo no son verdaderamente evidencia de la veracidad de las Escrituras a menos que se interpreten con las presuposiciones adecuadas. Sin estas presuposiciones, estas cosas no son inteligibles como evidencia de nada.

130. CVT: *Ibíd.* [Calvino, *Institución*], 1:7.4.

131. CVT: Bavinck, *op. cit. [Dogmática reformada],* pág. 405.

132. Dios exige una entrega total y la admisión de la culpa desde el comienzo mismo del pensamiento, incluso la culpa de la rebelión intelectual y el engaño previos.

133. CVT: ***Ibíd.*** [Bavinck, ***Cereformeerde Dogmatiek,*** vol. 1], pág. 492.

134. CVT: ***ibíd.,*** pág. 533.

135. CVT: ***Ibíd.***

136. Recuerde, la aprehensión inmediata es la justificación (inicial) de algunas (pero no todas) nuestras creencias. Pero, reiterando lo anterior, incluso en los casos en que exista duda o debate sobre la creencia en cuestión, la evidencia que se utiliza para justificarla (es decir, defenderla) no es la de la aprehensión inmediata. Los argumentos (incluso dentro de nosotros mismos) implican líneas de razonamiento o inferencia.

137. No nos interesa ni nos proponemos profundizar en el desarrollo cognitivo adolescente. Basta decir que, independientemente de la teoría explicativa que se adopte, no afirmamos que los niños en desarrollo identifiquen consciente o lingüísticamente las "creencias" con las que interpretan gradualmente sus experiencias. Sin embargo, con el desarrollo de la capacidad lingüística se desarrolla la capacidad de expresar las proposiciones que describen el contenido de ese "antecedente cognitivo" con el que se han interpretado a sí mismos y al mundo. Su naturaleza pecaminosa, sin embargo, distorsiona, oscurece y se rebela contra las verdades que se han vuelto expresables, suprimiendo o pervirtiendo así su expresión.

138. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 195-96.

139. ***Defensa de la Fe,*** 172. «Descartes siguió la línea de pensamiento idealista al sostener que el hombre posee conocimiento en sí mismo. Su postura es contraria a la cristiana, pues no reconoce que todo conocimiento del hombre presupone la revelación. Con Platón, Descartes asume que el hombre puede, en gran medida, obtener conocimiento simplemente extrayendo lo que está en sí mismo, aparte de Dios,... [y que] los principios de interpretación del hombre natural... descansan en sí mismos en lugar de en Dios» (***Introducción a la Teología Sistemática*** , 195-96).

140. "La Escritura enseña claramente que [el conocimiento innato de Dios] no es una mera cuestión de forma, sino muy definitivamente una cuestión de contenido. Los paganos, según Pablo, lidian con un cierto contenido de pensamiento que surge en ellos" (***Introducción a la teología sistemática*** , 196).

141. ***Defensa de la Fe,*** 107-8.

142. Ibíd., 57 (énfasis añadido).

143. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 1,3.

144. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 69.

145. Ibíd., 185.

146. Van Til usó indistintamente las dos expresiones relevantes aquí. Por ejemplo: «Debemos pensar según sus pensamientos. Debemos pensar analógicamente, no unívocamente» (***Gracia Común*** , 28).

147. Desde una perspectiva pedagógica, no habría preferido usar este tipo de etiqueta resumida para lo que Van Til intentaba enseñar. Si bien es posible comprender su significado, esta forma de hablar probablemente provocó malentendidos y tergiversaciones más evitables por parte de un pequeño círculo de críticos que cualquier otra cosa que él escribiera. El contexto histórico fue una controversia sobre la incomprensibilidad de Dios que tuvo lugar en la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa durante la década de 1940, siendo Gordon H. Clark y Van Til los principales portavoces de los dos bandos antagónicos. Personalidades y políticas avivaron el antagonismo, lo que solo contribuyó a enturbiar el debate teológico, ya de por sí enturbiado por polémicas confusas de ambos bandos. Después de un análisis extenso de los problemas y las disputas verbales involucradas en ese desafortunado debate (uno que recomiendo encarecidamente a los lectores interesados en el tema), John Frame escribe: “El 'caso Clark' es un ejemplo clásico del daño que se puede hacer cuando las personas dogmatizan sobre cuestiones teológicas difíciles sin tomarse la molestia primero de entenderse entre sí, analizar las ambigüedades en sus formulaciones y reconocer más de un tipo de peligro teológico que debe evitarse” (***La doctrina del conocimiento de Dios).*** [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987], 40). La propia evaluación de Van Til de las cuestiones teológicas y filosóficas abordadas se puede encontrar en el capítulo 13 de ***Introducción a la teología sistemática*** , aunque también menciona y analiza el «conocimiento analógico» y la «incomprensibilidad de Dios» en varias de sus otras publicaciones.

148. “Naturaleza y Escritura”, 278.

149. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 181.

150. La dificultad surge cuando no somos lo suficientemente analíticos y pasamos por alto los diferentes sentidos en que se puede usar la palabra inglesa «conocimiento». Puede usarse para ***lo que es*** conocido (compartir conocimiento es conocer el mismo objeto, por ejemplo, la rosa del jardín o las leyes de la física). La palabra «conocimiento» puede significar los ***métodos o criterios*** de conocimiento; decir de dos personas que «su conocimiento es el mismo» puede indicar que adquieren conocimiento de la misma manera. La palabra también puede significar el ***acto mismo.*** del conocimiento como un evento personal; en este sentido, mi conocimiento (acto de conocer) no es idéntico a tu conocimiento (acto de conocer), así como mi conducción no puede ser idéntica a la conducción tuya (ya que somos "actores" diferentes). Se podrían discutir otras distinciones. Sin embargo, la razón de este recordatorio sobre los múltiples usos de la palabra "conocimiento" es que algunos críticos de Van Til, incluso aquellos con formación filosófica, crean problemas al caer en equívocos descuidados. Por ejemplo, Ronald Nash escribe: "Una vez le pregunté a Van Til si, cuando un ser humano sabe que 1 + 1 = 2, ***el conocimiento de ese ser humano*** es ***idéntico*** con el conocimiento de Dios. La pregunta, pensé, era bastante inocente. La única respuesta de Van Til fue sonreír, encogerse de hombros y declarar que la pregunta era impropia en el sentido de que no tenía respuesta. (***La Palabra de Dios y la Mente del Hombre)*** [Grand Rapids: Zondervan, 1982] , 100 [énfasis añadido]). Puedo comprender la sonrisa perspicaz de Van Til. Nadie debería dejarse engañar por una pregunta equívoca (que, de hecho, es impropia y engañosa), para la cual no puede haber respuesta. Supongo que Nash quería saber si ***...*** Lo que Dios y el hombre saben es “idéntico”, a lo cual la respuesta es (demasiado) obviamente sí.

151. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 172,165 (énfasis añadido). Dada la enorme confusión filosófica y lingüística (por todos lados) que ha generado este debate, es importante notar que Van Til habla de «no coincidencia» en el «acto» de comprender o conocer, no en el significado, referente o verdad de ninguna proposición conocida tanto por Dios como por el hombre. Decir que el acto de conocer del Creador no coincide con el acto de conocer de la criatura no debería ser controvertido.

152. La vaga expresión «contenido del pensamiento» ha causado estragos en muchas disputas teológicas y filosóficas, y su capacidad para generar confusión también fue notoria en la controversia Clark-Van Til. Creo que con

«contenido del pensamiento» Van Til se refería a la ***actividad de pensar.*** en la que se involucra la mente de Dios, cuya "experiencia" mental (note la siguiente oración en el texto de Van Til) es metafísicamente diferente de las operaciones de la mente del hombre.

Para comprender a Van Til, el lector debe recordar su resistencia a la noción de «conocimiento abstracto» o «verdad abstracta»: la noción de que existen ideas que existen en sí mismas, aparte de la mente de Dios o la mente del hombre, y a las que ambas mentes deben recurrir (o conformarse) para poseer la verdad (el conocimiento). Esto no es realmente idiosincrásico. Los problemas del «conocimiento» se interpretan en la tradición idealista (en la que Van Til maduró filosóficamente), con la preocupación de relacionar el sujeto del conocimiento con lo conocido; las discusiones sobre «la naturaleza del pensamiento» ocupan un lugar especial, centrándose todas ellas en el conocimiento como un acto mental. Conocer es una actividad que relaciona la mente con las verdades que conoce. En cualquier caso, desde la perspectiva de Van Til, todos los casos de conocimiento son actos concretos de conocimiento, ya sea por parte de Dios o del hombre. Para el hombre, conocer la proposición de que «2 es la raíz cuadrada de 4» o que «La Meca cayó ante las fuerzas de Mahoma en el año 630» es conocer algo del pensamiento de Dios. Si se les llama «ideas», son ideas «en la mente de Dios» (sobre cosas que, sin embargo, no son idénticas a Dios). El «contenido mental» de Dios las hace realidad activamente (es decir, crea activamente la verdad), mientras que el «contenido mental» del hombre no (al ser pasivo respecto a la verdad).

Gordon Clark, innecesariamente, calificó la terminología de Van Til de una forma muy negativa. Asimismo, Ronald Nash considera que la objeción más seria a la postura de Van Til es la crítica de Clark, a saber: «Según Van Til, el conocimiento de Dios y el del hombre no coinciden (ni pueden coincidir) en un solo punto, de lo cual se sigue que ninguna proposición puede significar lo mismo para Dios y para el hombre» («Ataque a la autonomía humana», 349). De igual manera, tras expresar un amplio reconocimiento por la obra apologética de Van Til, Robert L. Reymond afirma que, sin embargo, su principal preocupación reside en la doctrina del conocimiento «analógico» de Van Til, ya que, según ella, el conocimiento de Dios y el del hombre no coinciden en un solo punto «en cuanto a contenido» (***La justificación del conocimiento) .*** [Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976], 98-105). Pero Reymond no ha interpretado la referencia al «contenido» en el sentido que

Van Til pretendía (es decir, refiriéndose a la experiencia activa de la mente al conocer algo). Esta interpretación errónea es evidente cuando Reymond, indicando cómo había interpretado a Van Til, escribe: «La solución a todas las dificultades de Van Til es afirmar, como enseña la Escritura, que tanto Dios como el hombre comparten el mismo concepto de verdad y la misma teoría del lenguaje» (p. 105). Pero las propias palabras de Van Til dejan claro que la «no coincidencia» en «contenido» nunca significó una diferencia en el conocimiento, la verdad, la teoría de la verdad, el significado o la teoría del significado con respecto a lo que ambos conocen.

153. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 184, 165 (énfasis añadido).

154. "Establecer una analogía entre dos o más entidades es indicar uno o más aspectos en los que son similares" (Irving M. Copi y Carl Cohen, ***Introducción a la lógica,*** 8ª ed. [Nueva York: Macmillan, 1990], 359).

155. Los alumnos de Van Til recordarán el círculo mayor sobre el menor. Si bien eran círculos diferentes, los puntos de una figura estaban relacionados entre sí dentro de ella, de la misma manera que los puntos de la otra figura lo estaban dentro de ella. Es decir, ambos son circulares, pero con magnitudes, proporciones o niveles diferentes.

156. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 203.

157. ***Defensa de la Fe,*** 138.

158. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 79. En contexto, Van Til señala que el no creyente toma la versión del conocimiento a "escala creada" y la "absolutiza". La considera su propia reflexión original sobre la verdad, u organización de la misma; exige —como principio de continuidad— que la realidad coincida con su forma creativa y constructiva de pensar. Como observa Van Til, el no creyente intenta, epistemológicamente hablando, "asumir el lugar que se le atribuye a Dios en una verdadera teología cristiana".

159. En la disputa de la década de 1940, los oponentes clarkianos de Van Til malinterpretaron gravemente sus enseñanzas. La "Respuesta" a la "Demanda" (contra las opiniones y la ordenación de Clark) acusó a los vantilianos de sostener que "el hombre solo puede comprender una analogía de la verdad misma". Van Til no enseñó que lo que conocemos es solo una analogía de Dios

(o verdad acerca de Él), mucho menos que la predicación unívoca con respecto a Dios debe ser rechazada, sino que conocemos a Dios (así como Su creación) ***de manera análoga.*** a su conocimiento de Sí mismo (y de Su creación). Unos años después de la disputa, Gordon Clark volvió a presentar a Van Til como alguien que sostenía que las proposiciones tienen un significado diferente (equivocación) para Dios y el hombre, y que el hombre ignora la verdad que reside en la mente de Dios, poseyendo solo una analogía de la verdad, no la verdad misma. Así, acusó a Van Til de escepticismo absoluto y existencialismo neoortodoxo ("La Biblia como Verdad", ***Bibliotheca Sacra*** 114 [abril-junio de 1957]: 157-70; véase también Ronald H. Nash, "La Teoría del Conocimiento de Gordon Clark", en ***La Filosofía de Gordon H. Clark,*** ed. Ronald H. Nash [Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1968], 162). Clark reconoció que sus caracterizaciones negativas de la postura de Van Til contradecían lo que él mismo decía, pero razonó que la forma en que Van Til expresaba ciertas cosas implicaba dichas caracterizaciones; en cuyo caso, Van Til debió estar "retractándose" de sus afirmaciones sobre el conocimiento del hombre de la verdad misma en la mente de Dios. En otras palabras, Clark pensaba que Van Til estaba confundido. Algunos discípulos contemporáneos de Clark han perpetuado esta dudosa línea de argumentación. Por ejemplo, John W. Robbins declaró que Van Til era un irracionalista que afirmaba "que no conocemos la misma verdad que Dios conoce, sino solo una analogía de la verdad" (carta al editor, *Journey Magazine) .* 3, no. 3 [mayo-junio 1988]: 15).

160. "Pero [al] afirmar una diferencia cualitativa entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre, la *Queja* [contra la visión de Gordon Clark de la incomprensibilidad de Dios] estaba simplemente afirmando la relación Creador-criatura y la idea del significado básico de la revelación para toda predicación" (***Introducción a la Teología Sistemática,*** 171).

161. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 167.

162. ***Defensa de la Fe,*** 65.

163. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 174.

164. Ibíd., 12.

165. " Dios es completamente autocomprensivo. Dios es racionalidad absoluta. Él fue y es el único todo autocontenido, el sistema de la verdad absoluta. El

conocimiento de Dios es, por lo tanto, exclusivamente analítico, es decir, autodependiente. Nunca existieron hechos independientes de Dios que él tuviera que investigar. ... En él... el hecho y la interpretación del hecho son coextensivos. ... O bien se piensa en Dios como el ser completamente autoconsciente para quien no existen hechos brutos, o bien se hace que Dios dependa de hechos brutos. Es sobre la base de su propio decreto con respecto al mundo que Dios tiene pleno conocimiento del mundo" (*Introducción a la Teología Sistemática,* 10, 236; cf. pág. 235).

166. Van Til observó que «solo existe una diferencia gradual entre» un maestro y un alumno; «ambos operan bajo las mismas condiciones y limitaciones». Además, el maestro no lo controla todo, y mucho menos la mente del alumno; «por lo tanto, para él existe el misterio, del mismo modo que lo existe para el alumno» (***Introducción a la Teología Sistemática*** , 183).

167. A la luz de cualidades como estas, se puede entender por qué Van Til sostuvo que " el hecho de que al hombre se le dé cada vez más revelación de Dios no tiende a reducir la incomprensibilidad de Dios". El Dr. Clark había dicho, en contraste, que Dios es incomprensible ***excepto*** cuando Él se revela ***(Introducción a la Teología Sistemática*** , 165, 169).

168. Durante el debate Clark-Van Til, la preocupación de quienes se oponían a Clark era que su descripción y explicación de la incomprensibilidad de Dios minimizaba la diferencia entre el pensamiento de Dios y el del hombre, sin tener suficientemente en cuenta su condición de Creador ni sus implicaciones en el ámbito del conocimiento. Independientemente de si articularon eficazmente sus dudas sobre la enseñanza de Clark en ese momento o no, me parece que Clark posteriormente confirmó la validez de dichas dudas al proponer la traducción lingüísticamente dudosa y teológicamente reduccionista de Juan 1:1: «En el principio era la lógica... y la lógica era Dios» ***(Filosofía de Gordon H. Clark*** , ed. Nash, 67). Si bien difería de la teología y la epistemología de Aristóteles, Clark consideró que su frase «pensamiento que piensa pensamiento» era una descripción «útil» de Dios. Sin embargo, una cosa es sostener que la lógica es un reflejo del pensamiento de Dios, pero una degradación de su persona afirmar una identidad, como lo hace Clark: "Dios y la lógica son uno y el mismo primer principio" (p. 68). Asimismo, en la disputa de la década de 1940, Clark minimizó la trascendencia "cualitativa" de los pensamientos de Dios. (Para poner el tratamiento de Clark de Juan 1:1 en la

mejor luz posible, el lector debería consultar su estudio posterior, ***El Logos Juanino.*** [Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1972], donde admite que «Lógica» es relativamente precisa, pero que «sería una traducción algo inadecuada» [p. 16]. Clark realiza un valioso trabajo al ubicar el término griego ***logos*** en su contexto histórico de la filosofía griega y la Septuaginta, lo que sugiere que Juan estaba advirtiendo a sus lectores gentiles "contra las formas falsas de la doctrina del Logos" [p. 18].)

169. Aunque la doctrina de Van Til sobre el conocimiento analógico no era una tesis sobre el lenguaje religioso, sí tiene algunas implicaciones notables sobre dicho lenguaje. Dado que todo nuestro conocimiento de Dios debe basarse en su revelación, Dios debe enseñar a los hombres a hablar de Él, y puede hablarles con palabras humanas que comunican perfectamente cómo deben pensar de Él. Las palabras que Dios usa para enseñarnos cómo pensar y hablar de Él pueden, por lo tanto, utilizar figuras retóricas sin comprometer la veracidad y la idoneidad de lo que aprendemos y conocemos sobre Dios a partir de su revelación. Así, Van Til pudo afirmar: « Tenemos derecho y estamos obligados a usar el antropomorfismo no con ánimo de disculpa, sino sin temor... Sostenemos que podemos afirmar que nuestras palabras tienen significado por la única razón de que las usamos analógicamente» (***Gracia Común,*** 73). Puesto que debemos pensar los pensamientos de Dios después de Él (de manera análoga), no puede haber objeción si " la Escritura... no duda en hablar antropomórficamente de Dios" (***Introducción a la Teología Sistemática*** , 212; cf. p. 205).

170. Para una explicación del significado del significado, consulte las tres primeras cintas de mi curso titulado "Hermeneutica y Exégesis".

171. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 172, 185.

172. Una ilustración útil de lo que queremos decir con adecuación o inadecuación conceptual la proporciona la poco convencional película ***Los dioses deben estar locos.*** Imaginemos tomar un producto de la cultura occidental —digamos, una botella de Coca-Cola— y arrojarla literalmente a una cultura aborigen que no ha tenido experiencia con refrescos, botellas de vidrio, etc. ¿Entenderán los nativos la botella de Coca-Cola desde su primer encuentro? Sí y no. Ciertamente entenderán algunas cosas sobre ella, pero, debido a que le aplican un rango limitado de experiencias y categorías

mentales, sus conclusiones iniciales serán conceptualmente inadecuadas (con cierto humor, sin duda). Esto ciertamente no indica que la botella de Coca-Cola sea absurda o irracional, ni que cualquier intento de comprenderla deba estar plagado de contradicciones. Sin embargo, hasta que las experiencias de los nativos y sus formas de vida y pensamiento se amplíen, continuarán aplicando a este objeto desconocido conceptos con los que están familiarizados y cuyo rango de uso apropiado es limitado.

173. Van Til se esforzó por dejar claro que solo estaba hablando de la ***apariencia.*** de contradicción para el hombre, no que exista realmente ninguna contradicción lógica. De hecho, «sostenemos que nuestra postura es la única que nos salva de la necesidad de aceptar en última instancia lo realmente contradictorio... Rechazamos como veneno la idea de lo realmente contradictorio» (***Gracia Común*** , 9). "Todas las verdades de la religión cristiana tienen necesariamente la apariencia de ser contradictorias... No tememos aceptar aquello que tiene la apariencia de ser contradictorio. Sabemos que lo que ***nos parece así...*** "En realidad no es así" (***Defensa de la Fe,*** 399 [énfasis añadido]) . Nos aferramos a la revelación de Dios, «sabiendo que lo que parece contradictorio al hombre debido a su finitud, en realidad no lo es para Dios» (ibid., 228).

Aunque las oraciones mediante las cuales las cosas que conocemos (particularmente las basadas en la revelación bíblica) pueden demostrarse libres de contradicciones verbales, aún puede existir una dificultad conceptual para nosotros al comprender cómo esas verdades "trabajan juntas". Los creyentes aceptan humildemente la dificultad (como debida a su finitud y/o pecado) y la ven como divinamente misteriosa, exaltando el conocimiento más completo de Dios y su mayor adecuación conceptual. Reconocen que es "natural que en todo lo que pertenece a nuestra relación con Dios (¿y qué no?) haya un elemento de misterio" (***Gracia Común*** , 27). "Deberíamos ser Dios nosotros mismos para comprender a Dios en la profundidad de su ser. Dios siempre debe permanecer misterioso para el hombre… La diferencia entre la concepción cristiana y la no cristiana del misterio puede expresarse en una palabra diciendo que sostenemos que hay misterio para el hombre, pero no para Dios" (***Defensa de la Fe, 27).*** 30) . Sin embargo, los incrédulos, arrogantemente, esperan que cualquier dificultad conceptual que tengan sea igual de difícil para Dios (ignorando la distinción entre Creador y criatura), y por lo tanto concluyen que las contradicciones aparentes deben ser

contradicciones reales. Por supuesto, el incrédulo debe eventualmente admitir que, dada su cosmovisión, existe un misterio en la base de todo lo que dice o afirma saber: «El incrédulo también admite el misterio. De hecho, para él el misterio es fundamental, abarcando tanto a Dios como al hombre. Por lo tanto, su postura es racionalista primero e irracionalista después» (***Gracia Común,*** 28).

174. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 11 (énfasis original en la primera cita). Las palabras de Van Til exponen una interpretación errónea fundamental de su postura por parte de Ronald Nash, quien escribió en 1963 que para Van Til la ley de la contradicción es «una ley humana arbitraria» ***(El Nuevo Evangelicalismo).*** [Grand Rapids: Zondervan, 1963], 140-41). Siete años después, en "Ataque a la autonomía humana", Nash reconoció que Van Til reconocía la importancia de que la cosmovisión cristiana no cayera en contradicciones lógicas. Escribió: "Por mi vida, no puedo entender este uso vacilante de la lógica... Van Til introduce la lógica cuando conviene y la deja de lado cuando ya no es necesaria" (p. 350). Pero en realidad no es tan difícil de entender. Hay que distinguir entre los principios o leyes reales de la lógica (tal como son en realidad) y las teorías y argumentos sobre tales cosas desarrollados por los filósofos. Van Til era consciente de que la "lógica" puede referirse a lo genuino (que refleja la mente de Dios) y también puede debatirse como una teoría en desarrollo (que refleja la mente de los hombres). Van Til reconoció asimismo que un uso supuestamente "autónomo" de la lógica destruye sus fundamentos o inteligibilidad, mientras que el verdadero fundamento de la inteligibilidad de la lógica (la mente de Dios revelada a los hombres) no puede como tal subordinarse al uso que el hombre hace de la lógica para su propia aceptabilidad.

175. No se puede negar una doctrina bíblica en favor de otra en nombre de la ley de la contradicción (cf. ***Gracia común,*** 202, 231).

176. ***Defensa de la Fe,*** 247.

177. Ibíd., 296.

178. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 11. Cf.: " La ley de la contradicción, para operar en absoluto,

debe tener su fundamento en Dios» (***Defensa de la Fe,*** 297). Van Til aconsejó que el apologista «debería pedirles [a los incrédulos] que le muestren el fundamento real sobre el que se asienta su filosofía de la lógica. Si responden que la lógica es lógica y no tiene nada que ver con la realidad, puede ignorar lo que dicen... Hablar de la ley de la contradicción sin preguntar sobre el fundamento metafísico sobre el que se asienta es hablar por hablar [reducir la lógica a formalidades sin contenido]» ***(Doctrina Protestante de la Escritura,*** 62). Para una ilustración de la aplicación apologética de esta idea, véase mi debate con Gordon Stein en la Universidad de California, Irvine (1985).

179. ***Defensa de la Fe,*** 299.

180. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 13.

181. ***Gracia común,*** 67, 27, 82.

182. ***Defensa de la Fe,*** 308 (énfasis añadido).

183. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 10.

184. ***Defensa de la Fe,*** 26.

185. La constante espina clavada en el costado de los filósofos que desean descartar los universales (etc.) es la necesidad de "hablar" de ellos en términos de particulares de algún tipo, cuando dicho discurso se compone de palabras que no son simplemente una serie de nombres (para particulares). Eventualmente, el problema de los universales resurge como un problema sobre términos generales; por ejemplo, cómo una palabra "pulga" puede aplicarse a diferentes plagas particulares. Los intentos más rigurosos de una reducción nominalista a particulares aún se ven frustrados por la existencia de conjuntos, la realidad de las semejanzas y las deficiencias de un análisis conductista del lenguaje.

186. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 22, 23, 25. En esta cita, Van Til habla de nuestro conocimiento que “descansa en” la coherencia interna de Dios, pero no en el sentido de que nuestro conocimiento de la coherencia interna de Dios (o de la Trinidad) sea una verdad o premisa fundamental sobre la que se basen o infieran afirmaciones de conocimiento específicas adicionales (que tienen un contenido o carácter particular). Más bien, nuestro

conocimiento en general se hace inteligible por —"descansa en" (para tener sentido)— el conocimiento que tenemos de que la particularidad y la universalidad (pluralidad y unidad) están relacionadas de una manera igualmente última dentro de Dios. Del mismo modo, el conocimiento que el hombre tiene de las cosas individuales —digamos, una rana individual (particularizada por haber sido creada por Dios)— se toma apropiadamente para producir conocimiento de categorías generales o "universales" —en este caso, la de "ser rana" (que refleja la preinterpretación de Dios de lo que es ser una rana).

187. Ibíd., 46. En la misma página, Van Til critica incluso el «realismo moderado» de Herman Bavinck por no ser una postura específicamente cristiana basada en la presuposición de la existencia del Dios de las Escrituras. El realismo moderado (cf. Aristóteles) responde a la pregunta sobre los universales afirmando (como Platón) que son «reales» —es decir, elementos definidos en particular, sustancias sensibles, distinguibles de la materia— pero (a diferencia de Platón) que no son absoluta ni independientemente reales; la razón humana «abstrae» lo universal de la sustancia individual, en cuyo caso existe «conceptualmente» en la mente.

188. Ibíd., 216.

189. Ibíd., 230.

190. ***Gracia común,*** 64. Van Til se refiere a la «Trinidad ontológica» (tal como Dios existe en la realidad, desde la eternidad), donde existe igualdad de ultimidad entre las tres Personas, a diferencia de la «Trinidad económica» (tal como Dios obra en relación con el hombre en la historia), donde existe subordinación entre las Personas. El pensamiento de Dios es el pensamiento de una entidad particular o concreta, sobre hechos particulares y detalles específicos de la naturaleza y la historia (no simplemente sobre abstracciones), sin comprometer la universalidad de su forma de pensar (en términos de esencias, categorías, leyes, etc.): el «universal concreto». Como explicó Van Til: «El ideal mismo del *Universal Concreto...».* se jacta del hecho de que lo individual y lo universal, lo temporal y lo eterno, están siempre presentes juntos en cada experiencia del hombre" ***(Reformed Pastor and Modern Thought,*** 133). Esto es posible, sostuvo Van Til, porque Dios preordena (preinterpreta) cada experiencia del hombre, y el hombre ha sido

creado como la imagen de Dios para pensar Sus pensamientos después de Él. En este punto (y en muchos otros, por ejemplo, ***Defense of the Faith*** , 241), Van Til distingue su uso del término "universal concreto" de su uso dentro de la filosofía hegeliana o idealista. Los primeros críticos mencionados en ***The Defense of the Faith (por ejemplo,*** los DeBoers, Van Halsema, Daane) se habían apresurado a hacer que Van Til pareciera un idealista, debido a su uso de una terminología similar.

191. ***Defensa de la Fe,*** 43-44.

192. ***Introducción a la teología sistemática*** , 15.

193. « Es evidente que el hombre comete constantemente errores en sus observaciones del universo que le rodea. La vista, el oído y todos los sentidos del hombre se han debilitado enormemente por los efectos del pecado... Incluso los grandes en este campo también tienen grandes debilidades» (***Introducción a la teología sistemática*** , 91).

194. Van Til discrepó rotundamente con Gordon Clark en este asunto. Clark rechazó la «lógica inductiva» (un tema bien conocido en libros sobre argumentación y razonamiento correcto, al que se dedican 125 páginas, por ejemplo, en la octava edición de ***Introducción a la lógica de Copi)*** , afirmando que «todos los argumentos inductivos son falacias formales» (***Tres tipos de filosofía religiosa).*** [Nutley, NJ: Craig Press, 1973], 116). Según Clark, la ciencia es «incapaz de llegar a ninguna verdad» (***Visión cristiana de los hombres y las cosas).*** [Grand Rapids: Eerdmans, 1952], 227; cf. ***La filosofía de la ciencia y la creencia en Dios*** [Nutley, NJ: Craig Press, 1964]). Según Clark, las Escrituras nos revelan la verdad, pero «no existen otras fuentes de verdad» ***(Tres tipos de filosofía religiosa*** , 8). Clark argumentó que «no hay conocimiento que se pueda obtener de otra manera» (***Filosofía de Gordon H. Clark,*** ed. Nash, 91), pero eso lo redujo al escepticismo porque no podía "saber" cuáles eran las verdades de las Escrituras sin usar sus sentidos. En defensa de su postura, Clark argumentó que no aprendemos nada a través de la sensación de las palabras en las Escrituras, sino que simplemente se nos "recuerda" por ellas lo que "ya estaba en nuestro conocimiento… que Dios revela dentro del alma" (***Philosophy of Gordon H. Clark*** , ed. Nash, 415-16). Sin embargo, una gran parte de la Biblia —que habla de la gracia de Dios y la historia de su obra redentora para salvar a su pueblo— no es el contenido de

la revelación general ni lo que los hombres conocen como la imagen de Dios (que pertenece, más específicamente, a la ira y condenación de Dios: Romanos 1:18-32; 2:14-16; 3:5-6, 9-19). La epistemología antiempírica de Clark le impedía "conocer" no solo las palabras de la Escritura, sino también cualquier cosa fuera de las proposiciones bíblicas (que él afirmaba con entusiasmo), como que era cristiano (lo cual solo se puede deducir de proposiciones bíblicas e información extrabíblica). Le planteé esta crítica en 1977, e insistió en que, de hecho, nadie puede "saber" que es salvo, lo cual contradecía tanto la Escritura (p. ej., 1 Juan 5:13) como lo que el propio Clark había escrito en otros lugares ***(¿Qué creen los presbiterianos? La Confesión de Westminster: Ayer y Hoy*** [Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1965], 176, 178). La filosofía de Clark es contradictoria, resulta en escepticismo y/o (muy probablemente) se basa en una noción completamente artificial del conocimiento.

195. ***Defensa de la Fe,*** 301. Por lo tanto, las hipótesis que niegan «los hechos y enseñanzas directamente revelados en las Escrituras» no son relevantes para el historiador o científico cristiano. Sus métodos empíricos son un don de Dios para «descubrir el plan de Dios» con respecto a la naturaleza y la historia, más allá de (pero sin contradecir) lo que Dios nos ha dicho. «Por lo tanto, formulamos hipótesis, y solo aquellas, que se ajustan a lo que es posible según el plan de Dios, en la medida en que lo conocemos» (págs. 301-2; cf. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 15).

196. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 115. Cf.: 11 Si el mundo y sus hechos no son lo que son, en última instancia, por designio divino... entonces no puede haber distinción entre un halcón y un serrucho. Como ya se ha comentado, la única alternativa al designio divino como principio último de individuación es la del Azar. En el Caos y la Vieja Noche todo es vacío (***Defensa de la Fe,*** 300).

197. Para el uso apologético presuposicional de esto en el debate público, el lector puede consultar mi debate con Edward Tabash en la Universidad de California, Davis, en 1993.

198. ***Defensa de la Fe,*** 258.

199. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 45.

200. Ibíd., 195, 197.'

201. Ibíd., 19-20. Van Til alude a su argumento apologético distintivo —el método trascendental de prueba— cuando habla del racionalismo autónomo que produce un cero (escepticismo filosófico) y del empirismo autónomo que también produce un cero; ninguna combinación de nociones autónomas escapará jamás de ese cero. El razonamiento racional y empírico solo puede salvarse si se sitúa dentro del marco presupuestado de la cosmovisión cristiana (la revelación de Dios).

202. Estos y otros fragmentos de los escritos de Van Til demuestran que existe un malentendido fundamental por parte de Ronald Nash al afirmar que el enfoque apologético de Van Til nos obligaría a «defender la autoridad de las Escrituras sin apelar a la lógica ni a los hechos» («Ataque a la autonomía humana», 349). Debería decirse más bien que la apologética de Van Til argumenta que, sin la presuposición de la cosmovisión bíblica, las apelaciones a la lógica y a los hechos no son epistemológicamente inteligibles (véase el capítulo 5 siguiente).

203. Extractos de ***Introducción a la teología sistemática,*** 205, 185, 174—75, 164-65, 171, 172, 173, 181-82, 184.

204. Es decir, el hombre es creado a “imagen” de Dios.

205. Es decir, como explica Van Til, la mente de Dios como mente (o el acto de conocer de Dios como acto) siempre trasciende la mente (o el acto de conocer) del hombre como criatura. El término «contenido» no se usa aquí para referirse a la materia o los objetos (verdades) que Dios y el hombre conocen; según Van Til, estos son idénticos, en la medida limitada en que el hombre conoce las cosas.

206. Esta es una afirmación torpe y fácil de malinterpretar. Podría expresarse mejor así: Si la mente del hombre no se identifica con la mente de Dios (logrando la "identidad de contenido" mental) con respecto a la primera proposición revelada por Dios al hombre, tampoco lo hará con las proposiciones reveladas adicionales.

207. Énfasis añadido aquí y en la oración en cursiva precedente.

208. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno,*** 78-79;

(B) ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 101, 181, 206;

(C) "Naturaleza y Escritura", 273, 277-78, 280-81;

(D) ***Defensa de la Fe,*** 55-58, 64-66, 138, 165;

(E) ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 167, 69-70, 87-88.

209. CVT: 1 Juan 2:3, 4, 5; 3:4, 6, 9, 10, 23, 24.

210. En la fuente de este extracto, Van Til indica que un sistema «analógico» no es simplemente una «réplica directa». Sin embargo, como continúa diciendo aquí, sí «corresponde en una escala finita» al sistema de Dios, lo que equivale a una «réplica finita». Parece afirmar una equivalencia verdaderamente funcional en el pensamiento humano a escala de criatura («correspondencia»), al tiempo que niega que esto equivalga simplemente a convertir la mente humana en una versión reducida de la mente divina (una «réplica directa»).

211. CVT: El lector puede observar de nuevo la importancia fundamental que se atribuye al lugar de Adán en la historia. James Daane criticó a Van Til por supuestamente reducir la particularidad histórica de Adán a la generalidad de la humanidad (cf. págs. 17-19).

212. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática*** , 65-66.

CAPÍTULO 5. EL LADO APOLOGÉTICO DE LA EPISTEMOLOGÍA

5.1 Los desacuerdos epistemológicos implican un debate sobre la cosmovisión

Como se explicó en el capítulo anterior, los incrédulos poseen un verdadero conocimiento de la existencia y el carácter de Dios, lo cual se justifica por la evidencia directamente percibida en la clara e ineludible revelación natural de Dios. Este conocimiento es inmediato, no derivado de inferencias y argumentos discursivos. Además, siempre que el incrédulo se encuentra con el evangelio en las Escrituras, reconoce la voz de Dios hablando con autoridad en sus palabras; el carácter divino, el testimonio convincente y la cualidad autoritaria de su mensaje son ineludibles. Dado que cualquier autorrevelación de Dios (ya sea en la naturaleza o en las Escrituras) sería clara y persuasiva, y que el hombre fue creado por Dios a su imagen (y, por lo tanto, fue "preacondicionado" para identificar las características de su Creador), los incrédulos disciernen y comprenden de inmediato la evidencia acerca de Dios en su experiencia natural y reconocen la voz de Dios cuando leen la Biblia. De esta manera, “conocen” a Dios y, dentro de ese contexto, pueden dar sentido a su razonamiento racional y empírico acerca de sí mismos, su mundo, su historia, sus valores, etc. La imagen que tenemos de nosotros mismos como conocedores es la de pensar los pensamientos de Dios después de Él, en un nivel de criaturas.

Sin embargo, para insistir en lo obvio, el incrédulo niega rotundamente aprehender cualquier evidencia directa de la existencia y el carácter de Dios en la naturaleza o encontrar cualquier evidencia que acredite el evangelio en

las Escrituras, y rechaza cualquier modelo abiertamente religioso del hombre como conocedor. Aquí es donde entra la apologética. La imagen del hombre como alguien que piensa los pensamientos de Dios después de Él, y la afirmación de que la "firma de Dios" se encuentra en cada hecho del mundo externo y en la personalidad del hombre, al igual que la afirmación de que "la voz de Dios" se escucha claramente en el mensaje de las Escrituras, no pueden seguir siendo meras afirmaciones. Como hemos visto, Van Til enseñó que se deben proporcionar razones para las declaraciones que una persona hace cuando están sujetas a disputa. La arbitrariedad es filosóficamente inaceptable, incluso si está extendida. Las personas que se entregan a opiniones injustificadas son, como dijo Van Til una vez, "holgazanes epistemológicos". Los cristianos no pueden estar satisfechos con creencias intelectualmente perezosas y, en última instancia, subjetivas. Deben ofrecer pruebas de lo que afirman sobre Dios, el hombre, la salvación, etc. ¿Cómo se puede hacer esto?

Según Van Til, la afirmación cristiana (de que los no cristianos ya conocen a Dios por revelación natural y también reconocen la voz de Dios en las Escrituras) se justifica porque el conocimiento de Dios es *el contexto y el prerrequisito para conocer cualquier otra cosa.* Sin presuponer a Dios, es imposible encontrarle sentido teórico a cualquier método racional para justificar creencias de cualquier tipo sobre cualquier tema. Como indicó el apóstol Pablo, al suprimir la verdad sobre Dios que conocen clara y directamente, los incrédulos ven su razonamiento reducido a necedad (Rom. 1:21-22). Si no reconocen conocer a Dios, no pueden comprender intelectualmente el mundo de Dios ni a sí mismos como portadores de la imagen de Dios. Asimismo, Pablo enseñó que quienes rechazan la palabra de la cruz (necesaria para reparar la obstinada negativa del hombre a someterse a la luz de Dios) son reducidos a necedad en su pensamiento y vida (1 Cor. 1:20). Sus intentos de justificar lo que creen y hacen —de hecho, de saber

algo— son engaños fútiles si no se tienen en cuenta los principios que rigen la filosofía «conforme a Cristo», en quien «se deposita todo el tesoro de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2:3, 8). El mensaje cristiano, ya sea la verdad sobre el Creador comunicada en la revelación natural o la verdad salvadora del evangelio declarada en las Escrituras, fue defendido por Van Til como la condición necesaria para justificar racionalmente cualquier pretensión de conocimiento sobre cualquier otra cosa. «De hecho, parece entonces que el argumento a favor de las Escrituras como la revelación infalible de Dios es, a todos los efectos, el mismo que el argumento a favor de la existencia de Dios». [1]

Pero antes de comprender mejor este aspecto de la apologética presuposicional, debemos comprender algo más sobre los argumentos epistemológicos. En nuestras discusiones anteriores, descubrimos que la teoría del conocimiento de una persona (epistemología) es solo una parte (o un aspecto) de toda una red de presuposiciones que mantiene, que incluye creencias sobre la naturaleza de la realidad (metafísica) y sus normas de vida (ética). Consideremos el compromiso de alguien con cierto método de conocimiento (aprendizaje, razonamiento, demostración, etc.). Ese método no será expuesto por su defensor simplemente de forma *descriptiva* , como si simplemente estuviéramos observando lo que sucede cuando las personas llegan a saber cosas. Más bien, el método será tratado como *normativo* , como la forma apropiada y obligatoria de obtener o justificar el conocimiento. Tiene fuerza prescriptiva, entonces, y se convierte en un estándar para evaluar o juzgar las afirmaciones de conocimiento. La elección de dicha norma epistemológica y la decisión de ajustarse a ella en casos particulares forman parte del estilo de vida más amplio de una persona, lo que refleja su autoridad última en cuanto a conducta y actitudes (ética). Además, el compromiso con este método particular de conocimiento ya presupone ciertas creencias sobre la naturaleza de la realidad (metafísica). Si uno intenta ser filosóficamente

razonable (en lugar de arbitrario), su método de conocimiento presumiblemente se ha elegido, entre métodos contrapuestos, porque "funciona" bien para identificar las creencias que reflejan la realidad (cómo son las cosas) y separar las creencias que no lo hacen. En ese caso, entonces, nuestra elección de un método epistemológico se ajusta a lo que consideramos ejemplos paradigmáticos de creencias que reflejan el estado metafísico real de las cosas. Como se citó anteriormente a Van Til: "Nuestra teoría del conocimiento es lo que es porque nuestra teoría del ser es lo que es... No podemos preguntar *cómo...* " sabemos sin preguntarnos al mismo tiempo *qué* "Lo sabemos." [2]

No será posible, entonces, resolver disputas de carácter epistemológico básico entre individuos sin entablar una argumentación a nivel de las cosmovisiones presupuestas en su conjunto. Un idealista de la antigüedad como Platón creía que los hombres podían conocer las cosas mediante la intuición («recuerdo») de los universales («formas» o ideas) de las cosas que se encuentran en este mundo, mientras que el empirista británico David Hume sostenía que ninguna idea tenía significado a menos que pudiera analizarse y sus componentes pudieran rastrearse hasta la sensación. Imaginemos a los dos famosos filósofos discutiendo. Un debate entre Platón y Hume difícilmente podría restringirse a la epistemología, ya que sus teorías contradictorias del conocimiento reflejan un desacuerdo simultáneo sobre la naturaleza de las cosas que existen (metafísica). Para Platón, los universales (ideas) eran trascendentes y reales, distintos de los particulares de este mundo, que eran instancias imperfectas de ellos. Hume, por el contrario, presuponía como dogma metafísico que solo existen los particulares encontrados en la experiencia temporal del hombre. Una disputa epistemológica entre Platón y Hume sería la otra cara de la moneda de su disputa metafísica. [3] Sus cosmovisiones eran radicalmente diferentes. Por ello, los desacuerdos epistemológicos, en el nivel más fundamental, deben verse desde una

perspectiva más amplia como un choque de cosmovisiones. Como reconoció Van Til, los argumentos sobre la teoría del conocimiento deben incorporar consideraciones tanto metafísicas como éticas.

Van Til escribió que «toda metafísica tiene una epistemología implícita, si no explícita», y «todo hombre educado o no educado tiene una epistemología implícita en su práctica». [4] Diferentes visiones de la realidad, sus características y relaciones, al igual que diferentes estilos de vida y normas de conducta, incorporan perspectivas igualmente diferentes sobre cómo se conoce la realidad. Una «concepción distintivamente cristiana de la realidad implica una concepción distintivamente cristiana de la metodología científica... La concepción que uno tiene de la realidad es la concepción que uno tiene del fundamento de las leyes de la lógica». [5] Así, en una discusión consciente y exhaustiva entre un cristiano y un no cristiano, inevitablemente debatirán cuestiones tanto de metafísica como de epistemología. «En realidad, en este contexto, hay muy poca diferencia si se empieza con la metafísica y se termina con la epistemología, o si se empieza con la epistemología y se termina con la metafísica. Lo importante es observar que una está implicada en la otra». [6]

Así pues, dada su visión particular de Dios y de cómo debe vivir el hombre (sus singulares compromisos metafísicos y éticos), también cabe esperar que la postura cristiana tenga su propia comprensión del conocimiento y el razonamiento. «La cuestión del punto de partida, entonces, está determinada en gran medida por la teología de cada uno... la vida y la cosmovisión reformadas». [7] Asimismo, Van Til afirmó que el método cristiano de razonamiento está involucrado en el mensaje cristiano mismo y surge de él. [8] Es decir, nuestro enfoque apologético (con su método epistemológico implícito) se rige por el mensaje que defendemos, así como la concepción epistemológica del no creyente se ve afectada por sus creencias en las áreas

de la metafísica y la ética. Al buscar «un método de defensa de la filosofía cristiana de la vida», Van Til explicó a sus estudiantes que:

Todo sistema filosófico [debe tener una postura epistemológica, pero] en segundo lugar, todo sistema filosófico tiene una teoría metafísica... una teoría completa de la realidad... Cabe señalar además que, tanto en epistemología como en metafísica, la cuestión de la elección surge de nuevo. Descubriremos que la teoría cristiana de la metafísica es la única que realmente se toma en serio la cuestión metafísica. Para las demás, se ha convertido en una cuestión de gusto... La convicción que fundamenta tal actitud debe ser que es racionalmente imposible que el hombre tenga conocimiento alguno de las cosas últimas. Será necesario que insistamos en que nuestros oponentes nos expliquen con razón esta afirmación de que el hombre no puede tener conocimiento de las cosas últimas. A menos que puedan hacerlo, no tienen derecho a su actitud de despreocupación. Por lo tanto, nos vemos obligados a entrar de nuevo en un diálogo. [9]

En su diálogo con los no creyentes sobre cuestiones epistemológicas, el apologista debe examinar el contexto metafísico y ético de las convicciones epistemológicas del no creyente, contrastándolas con su propia integración cristiana de la metafísica, la ética y la epistemología, para demostrar que la disputa se da, en última instancia e implícitamente, entre sistemas filosóficos o escuelas de pensamiento. Cada escuela de pensamiento tiene su propia forma de conceptualizar las dificultades, seleccionando los problemas más relevantes e importantes, determinando la forma aceptada de resolverlos, estableciendo estándares de logro, etc. Van Til escribió que «el punto de partida, el método y la conclusión siempre están vinculados entre sí»; esta perspectiva filosófica integrada determina la «formulación de los problemas» y la «relevancia de las hipótesis». «Incluso la descripción de los hechos en la dimensión más baja presupone un sistema de metafísica y epistemología». En

consecuencia, Van Til sostuvo que la diferencia entre las posiciones cristianas y no cristianas en cada área de la filosofía y la interpretación era sistemática:

Ahora quedará claro que nuestra concepción de la naturaleza de la realidad va en contra de toda teoría de la realidad que ofrece la historia de la filosofía.

En este punto, simplemente nos interesa señalar que, de hecho, nos encontramos ante el contraste más fundamental concebible entre una teoría del conocimiento cristiana y una no cristiana. El cristianismo interpreta la realidad en términos de la personalidad divina, eternamente autoconsciente; el pensamiento no cristiano la interpreta en términos de una existencia independiente de Dios.

Esta es, pues, la diferencia más básica y fundamental entre la epistemología cristiana y la no cristiana, en la medida en que tiene una relación directa con las cuestiones éticas: que, en el caso del pensamiento no cristiano, la actividad moral del hombre se considera *creativamente constructiva,* mientras que en el pensamiento cristiano se considera *receptivamente reconstructiva.* Según el pensamiento no cristiano, no existe una personalidad moral absoluta ante la cual el hombre sea responsable y de quien haya recibido su concepción del bien, mientras que, según el pensamiento cristiano, Dios es la personalidad moral infinita que revela al hombre la verdadera naturaleza de la moralidad.

La filosofía cristiana de la naturaleza y la filosofía cristiana de la historia son los opuestos diametrales de la filosofía no cristiana de la naturaleza y de la filosofía no cristiana de la historia.

O bien uno sostiene todo el sistema del cristianismo ortodoxo... o bien uno niega todo el sistema. [14]

En pocas palabras, Van Til siempre describió el diálogo apologético entre creyentes e incrédulos en términos de «la diferencia radical que existe entre

las cosmovisiones de cristianos y no cristianos». El apologista considera el cristianismo como «una visión de totalidad del hombre y su entorno, una visión que abarca todos los hechos del universo, involucrándolos en un gran drama de redención o condenación». En el argumento apologético, si se lo considera bien , «esta visión de totalidad se contrapone a la visión de totalidad» que surge de los diferentes enfoques y motivos filosóficos de los incrédulos. [15] "Será nuestra tarea entonces tomar la imagen total del cristianismo y compararla con la imagen total del pensamiento no cristiano." [16]

Debido a la importancia crucial de las cosmovisiones en las disputas apologéticas/epistemológicas entre creyentes y no creyentes, Van Til criticó las defensas fragmentarias de elementos aislados de la postura cristiana completa. Este procedimiento acepta el deseo del hombre natural de evaluar doctrinas o afirmaciones cristianas individuales en el contexto filosófico más amplio y ajeno a su propio marco incrédulo. «Y con esto, al mismo tiempo, han perdido toda capacidad para desafiar la metodología no cristiana desde el comienzo de su trayectoria». [17] Van Til enfatizó la interdependencia de los diversos aspectos de la revelación sobrenatural de Dios como crucial para el carácter autoproclamatorio de las Escrituras. Escribió:

Tan pronto como los elementos del principio especial, tales como las indicaciones de la divinidad, el testimonio del Espíritu o las palabras de Cristo se colocan uno al lado del otro, como en gran medida independientes unos de otros, al hombre natural se le da una oportunidad de hacer su obra destructiva.

Se le permite entonces juzgar al menos respecto de uno o más de estos elementos. Y si se le permite juzgar la legitimidad o el significado de cualquiera de ellos, también se le puede conceder el derecho a juzgarlos todos. [18]

La fe cristiana no debe defenderse con una creencia aislada tras otra, como si se construyera un bloque de piedra, bloque a bloque. En cambio, el sistema completo debe presentarse y defenderse como una unidad. Su epistemología debe defenderse en términos de su metafísica y ética (incluyendo la antropología y la soteriología), y su metafísica y ética (incluyendo la antropología y la soteriología) deben defenderse en términos de su epistemología.

SISTEMAS ENTEROS EN OPOSICIÓN [19]

Dado que el hombre natural asume la idea del hecho bruto en la metafísica [20] y la idea de la autonomía de la mente humana en la epistemología [21], el apologista reformado se da cuenta de que primero debe cuestionar estas nociones. Debe cuestionarlas en todo lo que dice sobre cualquier cosa. Son estas nociones las que determinan la interpretación que el hombre natural da a todo lo que se le presenta. Son las lentes de colores a través de las cuales ve todos los hechos... [El apologista reformado] primero presentará los hechos tal como realmente son y luego desafiará al hombre natural argumentando que, a menos que se acepten tal como son según la interpretación cristiana de ellos, ningún hecho significa nada en absoluto. [22]

Aquí están, pues, los hechos, o algunos de los principales, que el apologista reformado presenta al hombre natural. Primero, está el hecho de la existencia autónoma de Dios. Segundo, el hecho de la creación en general y del hombre como hecho a imagen de Dios en particular. Tercero, está el hecho del plan integral y la providencia de Dios con respecto a todo lo que ocurre en el universo. Luego está el hecho de la caída del hombre y su subsiguiente pecado. Es en relación con estos hechos, y solo en relación con ellos, que los demás hechos pertenecientes a la obra redentora de Cristo son lo que son... Así pues, existe un sistema de realidad del cual todo lo existente forma parte. Y cualquier hecho individual de este sistema es lo que es en este sistema. Por lo

tanto, es una contradicción hablar de presentar ciertos hechos a los hombres a menos que se los presente como partes de este sistema...

Es natural que solo la revelación sobrenatural de Dios pueda informar al hombre sobre un sistema como ese. Pues este sistema es de una naturaleza muy diferente a los sistemas de los que habla el hombre natural. Para este último, un sistema es aquello que el hombre, asumido como último, ha ordenado mediante su actividad estructural original.

La idea de la revelación sobrenatural es inherente a la idea misma de este sistema de cristianismo que buscamos presentar al hombre natural. Pero si esto es así, entonces la idea de una revelación sobrenatural, infalible y escrita también es inherente a este sistema. El hombre, como criatura de Dios, necesita la revelación sobrenatural, y el hombre, convertido en pecador, necesita la revelación redentora sobrenatural...

Como criatura racional, [el pecador] puede comprender que uno debe aceptar la totalidad de un sistema de verdad o rechazarla por completo... Sabe perfectamente, como ser racional, que solo la declaración reformada del cristianismo es coherente consigo misma y, por lo tanto, desafía la postura no cristiana en todo punto. Por lo tanto, puede comprender por qué el teólogo reformado debería aceptar la doctrina de la Escritura como la Palabra infalible de Dios. Puede comprender la idea de su necesidad, su perspicuidad, su suficiencia y su autoridad como parte integral de la postura cristiana.

Pero aunque las entiende como parte de la posición del cristianismo en su conjunto, es precisamente el cristianismo en su conjunto, y por tanto cada una de estas doctrinas como parte del cristianismo, lo que carece de sentido para él mientras no esté dispuesto a abandonar sus propios supuestos de autonomía y azar.

De ello se desprende que en la cuestión de la Escritura, como en cualquier otra cuestión, la única manera posible para el cristiano de razonar con el no creyente es mediante la presuposición. [23]

APOLOGÉTICA ATOMÍSTICA UN ERROR [24]

Se ha señalado que la diferencia entre un argumento católico-arminiano y uno reformado [25] radica en que el primero es directo y el segundo indirecto. [26] El primero reconoce la veracidad esencial de la teoría no cristiana del hombre y del método, mientras que el segundo cuestiona ambos. Esta diferencia se manifestará de nuevo, y su importancia fundamental se manifestará de forma aún más evidente, si se plantea la cuestión del lugar de la Escritura en la apologética. Basta con unas pocas observaciones al respecto.

Para bien o para mal, el apologista protestante se compromete con la doctrina de la Escritura como la revelación final infaliblemente inspirada de Dios al hombre. Siendo así, se compromete con la defensa del teísmo cristiano como unidad. Para él, el teísmo no es realmente teísmo a menos que sea teísmo cristiano. El apologista protestante no puede preocuparse por demostrar la existencia de otro Dios que no sea aquel que ha hablado al hombre con autoridad y contundencia a través de la Escritura.

Todo el debate sobre el teísmo será puramente formal a menos que se considere el teísmo como el fundamento del cristianismo. Pero si se considera así, ya no es el teísmo como tal, sino el teísmo cristiano el que se debate. Panteístas, deístas y teístas (es decir, teístas puros) pueden concordar formalmente en la existencia de Dios. Sócrates, al argumentar sobre la naturaleza de la piedad en Eutifrón, dice que los hombres «discuten sobre particularidades». [27] Así pues, para que todo el debate en la apologética sea más que una discusión sin sentido sobre la *existencia* de Dios y se centre en

considerar *qué clase* de Dios existe, entonces debe plantearse la cuestión de la revelación de Dios al hombre.

También hemos visto que el método de presuposición requiere la presentación del teísmo cristiano como una unidad. Pero la teología de los católicos romanos los obliga a abordar primero el teísmo y después el cristianismo. Al asignar a la razón la tarea de interpretar la naturaleza sin depender de la Escritura, esta teología está obligada a probar primero la verdad del teísmo. [28] El teísmo así probado no puede ser el único que cualquier cristiano querría probar, es decir, el teísmo cristiano. Sin embargo, habiendo probado algún tipo de teísmo mediante la razón, el católico romano está obligado, en virtud de su teología, a probar un tipo de cristianismo que se ajuste a la deformación del teísmo que ha "establecido". Y lo que es cierto para el catolicismo romano es fundamentalmente cierto también para el arminianismo.

Queda por indicar con mayor claridad que el método de razonamiento católico romano y arminiano no solo corta en dos la unidad del teísmo cristiano, sino que incluso prueba su teísmo pieza por pieza. El romanismo y el arminianismo conducen no solo al dualismo, sino también al atomismo metodológico. [29]

Un método de razonamiento verdaderamente protestante implica enfatizar que el significado de cada aspecto o parte del teísmo cristiano depende del teísmo cristiano como unidad. Cuando los protestantes hablan de la resurrección de Cristo, hablan de la resurrección de aquel que es el Hijo de Dios, el Verbo eterno por quien fue creado el mundo. La verdad del teísmo reside en esta afirmación que los cristianos hacen con respecto al ámbito de la historia. Y lo que es cierto de la resurrección de Cristo lo es con respecto a todas las proposiciones sobre hechos históricos que se hacen en las Escrituras. Ninguna proposición sobre hechos históricos se presenta tal como es hasta que se presenta como parte del sistema del teísmo cristiano contenido en las

Escrituras. [30] Afirmar esto implica considerar que todos los hechos del universo creado son lo que son en virtud del plan de Dios con respecto a ellos. Cualquier hecho en cualquier ámbito al que se enfrente el hombre es lo que es, como revelación absoluta del Dios y del Cristo del teísmo cristiano.

Pero si esto es verdad —y parecería ser de la esencia misma del punto de vista bíblico decir que lo es— entonces se sigue que *toda la afirmación del teísmo cristiano está en cuestión en cualquier debate sobre cualquier hecho* . [31] El teísmo cristiano debe presentarse como aquella luz en términos de la cual cualquier proposición sobre cualquier hecho recibe significado.

5.2 *La antítesis en actitud y perspectiva*

Cristianos y no cristianos, reiterando lo anterior, discrepan epistemológicamente. Los cristianos afirman que todos los hombres conocen a Dios; es decir, creen en verdades importantes sobre el Creador y comprenden directamente la evidencia que justifica dichas creencias. Además, afirman que Dios, como Redentor, ha dado una revelación salvadora y autoconfesional de sí mismo en las Escrituras, necesaria para restaurar la mente rebelde y el razonamiento descarriado del hombre caído. *Por lo tanto, la fe es un requisito previo para una comprensión genuinamente racional de cualquier cosa.* Esta es la evidencia de las afirmaciones previas de que los hombres comprenden directamente la evidencia divina que se encuentra en la naturaleza para el Creador y en las Escrituras para el Redentor.

Pero los no cristianos rechazan estas afirmaciones, afirmando en cambio que los cristianos no saben que estas cosas sean ciertas (es decir, no están justificados en lo que alegan) y/o que ciertas cosas que los hombres sí saben refutan la postura cristiana. Así que creyentes e incrédulos discrepan epistemológicamente. Sin embargo, su disputa sobre cuestiones epistemológicas debe inevitablemente llevarse a cabo en el contexto más

amplio de los sistemas filosóficos en conflicto que coordinan lo que sostienen sobre la realidad, la ética y la epistemología. Según la apologética presuposicional, dentro de la cosmovisión del incrédulo no se puede idear y sostener una explicación inteligible del conocimiento o la racionalidad humana, mientras que la cosmovisión bíblica proporciona precisamente ese fundamento y justificación para la epistemología. *La fe es el fundamento o marco necesario para la racionalidad y la comprensión.*

Para defender con éxito este argumento apologético de orientación epistemológica a favor de la verdad del cristianismo, el apologista debe comprender claramente el conflicto fundamental en las posturas filosóficas, pensar y razonar en función de él, y plantear constantemente al no creyente este conflicto fundamental de perspectivas como el *contexto definitorio y determinante* de su debate. El cristiano debe defender intelectualmente su fe en función de la antítesis ideológica y personal entre creyentes e no creyentes, y con una clara conceptualización de la misma.

Para empezar, es difícil olvidar (aunque a veces lo pasemos por alto) que interpretar el mundo, razonar sobre la vida y desarrollar convicciones filosóficas son cosas que hacen las personas, no dispositivos mecánicos como las computadoras. Las cualidades y factores personales (actitudes, deseos, objetivos, prejuicios y defectos) estarán presentes en cualquier expresión de opinión, línea de razonamiento, sistema de pensamiento o interpretación. Dado que existe un contraste moral y espiritual fundamental entre creyentes e incrédulos —uno busca glorificar a Dios y comprender el mundo a la luz de la palabra de Dios, mientras que el otro es egoísta y se rebela contra ella—, la forma en que razonan y argumentan manifestará una antítesis de actitud. Su diferencia subjetiva de actitud afectará todo lo que tocan, todo aquello sobre lo que piensan y se expresan. «Su epistemología está informada por su hostilidad ética hacia Dios», como dijo Van Til. [32]

Así, Van Til sostuvo que no existen puntos principales, principios sistemáticos básicos ni verdades centrales en filosofía donde no se vea el desacuerdo entre el creyente y el no creyente. El conflicto entre sus actitudes siempre va de la mano con una antítesis en sus perspectivas filosóficas. Abraham Kuyper había enseñado que existe un conflicto entre el "principio natural" de la interpretación y el "principio sobrenatural" de la interpretación, lo que hace inevitable la antítesis, pero luego se retractó de aplicar la antítesis al razonamiento intelectual perteneciente a asuntos "externos" o meramente "formales", como pesar, contar o la lógica. Intentando ser más coherente con las ideas y enseñanzas básicas de Kuyper, Van Til discrepó con él en este punto, [33] diciendo que la antítesis entre el pensamiento del creyente y el del no creyente debe ser sistemática y total.

Por supuesto, debemos distinguir entre las creencias reales de una persona y los sistemas filosóficos o de interpretación que profesa y defiende. Según Van Til, los sistemas filosóficos del creyente y del no creyente son, en principio (es decir, en cuanto a su carácter esencial y afirmaciones consistentes), completamente antitéticos. Aunque los hombres, en su condición *humana,* puedan no ser del todo fieles a sus presuposiciones fundamentales sobre la realidad, el conocimiento y la ética, las posturas que defienden como perspectiva presuposicional tienen una identidad distintiva *como ideas.* La concepción filosófica de la vida, la realidad y el conocimiento que promueve el no cristiano se opone irresolublemente (y genera antagonismo personal) a la concepción filosófica del cristiano. Las posturas ideales de ambos oponentes son diametralmente opuestas en cuanto a sus presuposiciones o cosmovisiones. Como sistemas filosóficos, tienen diferentes puntos de partida, métodos, estándares y conclusiones. Según lo que dicen los creyentes y los no creyentes, existe un marcado contraste entre las maneras en que entienden fundamentalmente al hombre, al mundo y al conocimiento, así como la lógica formal, el conteo, etc.

Van Til enseñó que esta antítesis no se lleva a cabo perfectamente en la práctica y el pensamiento del no creyente (o del creyente, para el caso). De hecho, la antítesis no puede realizarse de manera consistente y autoconsciente hasta la consumación de la historia, el día del juicio final, cuando los creyentes y los no creyentes serán separados definitiva y eternamente. Hasta ese momento, el Espíritu de Dios continúa luchando con los hombres, impidiéndoles llevar a cabo su rebelión intelectual y moral contra Dios hasta su amargo final. Debido a la gracia común (restricción) de Dios, tanto el desacuerdo intelectual (antítesis) como el acuerdo intelectual (comunidad, cooperación) entre creyentes e no creyentes a lo largo de la historia deben mencionarse de manera calificada. En la práctica, no hay antítesis absoluta ni comunidad absoluta (es decir, ningún acuerdo que no se vea afectado por las diferencias en la comprensión contextual, la actitud personal y la aplicación). [34] Debido a estas cualificaciones en la práctica, pensó Van Til, podemos permitir un ámbito de cooperación más amplio que el de Kuyper (yendo más allá de las formalidades o asuntos externos y aplicándose con cualificación a todo pensamiento). Al mismo tiempo, debemos insistir, contra Kuyper, en que la antítesis es más inclusiva (se aplica con cualificación incluso al pesaje, el conteo y la lógica). En términos de sistemas filosóficos, y como cuestión de principio, la antítesis entre el cristianismo y sus detractores es incondicional e inflexible. Sin embargo, en asuntos periféricos e incidentales, el incrédulo no vive a la altura de sus principios y termina coincidiendo con el creyente, especialmente en asuntos mundanos de la vida cotidiana. Van Til consideró esta incongruencia como una cuestión de biografía personal o psicología.

Van Til instó a los cristianos a ser siempre conscientes de la singularidad de lo que Dios ha revelado sobre sí mismo, desarrollando su teología y apologética con absoluta coherencia y lealtad personal a su palabra. Además, para evitar cualquier debilitamiento del desafío intelectual del evangelio, los apologistas

deben presionar a sus oponentes incrédulos para que también sean plena, lógica e inflexiblemente coherentes con sus propias presuposiciones. Una vez hecho esto, no hay lugar para dividir el campo del conocimiento en dos compartimentos: uno que trate la naturaleza y las preocupaciones seculares, y el otro que aborde la dimensión personal, sagrada o sobrenatural de la realidad. Sería fatal para los objetivos de la apologética sugerirle al incrédulo que tiene razón en lo fundamental sobre sí mismo (como conocedor) y en lo fundamental sobre el mundo (los objetos de conocimiento), y que simplemente necesita añadir la dimensión sobrenatural de la gracia a su perspectiva. Comprensiblemente, esperará que, dado que ha sido intelectualmente competente para ser juez en asuntos seculares, cualquier hipótesis sobre asuntos sagrados también esté sujeta a su juicio autónomo, y deba ser "recortada" para acomodarse a sus expectativas personales. Por eso Van Til insistió en que el cristiano no transigiera con los principios básicos de las concepciones y compromisos filosóficos no cristianos, ni siquiera para hacer causa común con los "mejores" o "más elevados" sistemas de pensamiento incrédulos. Si no mantenemos siempre presente el conflicto de principios al defender la fe, otorgamos favores intelectuales inmerecidos al incrédulo (al no profundizar en los problemas filosóficos de su postura con la intensidad que merece) y nos tentamos a adoptar con él una medida de autoridad intelectual autónoma (al no someter *todo* pensamiento a la obediencia de Cristo).

La apologética presuposicional exige que los creyentes se mantengan firmes en la antítesis si quieren defender la singularidad, exclusividad e indispensabilidad de la fe cristiana. Esto explica por qué la estratagema de Satanás a lo largo de la historia ha sido lograr que el pueblo de Dios descuide o minimice la enemistad (la antítesis) entre ellos y la descendencia de la serpiente. Ese antagonismo es un tema bíblico persistente y de profunda importancia. [35] Su importancia para la apologética se ilustra por la forma en

que la Escritura se refiere a los no cristianos como «enemigos en sus mentes» (Col. 1:21). En otra parte, Pablo escribió que «la mente puesta en la carne es enemistad contra Dios; porque no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede» (Ro. 8:7). El apologista cristiano debe realizar una evaluación realista del antagonismo intelectual y el contraste entre el creyente y el incrédulo. La implicación de todo esto para la apologética cristiana es clara. No puede haber apaciguamiento entre quienes presuponen en todo su pensamiento al Dios soberano y quienes presuponen en todo su pensamiento al hombre que aspira a ser soberano ·

Por lo tanto, la propuesta de Van Til para un método coherente en la defensa de la fe fue que «ya no apelamos a las 'nociones comunes' en las que cristianos y no cristianos coinciden, sino [36] al 'terreno común' que realmente comparten, porque el hombre y su mundo son lo que la Escritura dice que son». Y luego, propuso que «oponiéramos el principio no cristiano de la autonomía racional del hombre al principio cristiano de la dependencia del conocimiento del hombre del conocimiento de Dios, tal como se revela en la persona y por el Espíritu de Cristo». [37] Como dijo Van Til anteriormente : " Es necesario tomar conciencia de la profunda antítesis entre los dos tipos principales de epistemología... Toda la lucha es sobre dos filosofías de vida mutuamente opuestas". [38]

En la perspectiva de Van Til (como también en la Escritura), solo hay dos perspectivas fundamentales: la cristiana y la no cristiana. *«Todo* método, el supuestamente neutral no menos que cualquier otro, presupone la verdad o la falsedad del teísmo cristiano». [39] Uno o tiene «la mente de Cristo» (1 Cor. 2:16) o es un «enemigo en su mente» (Col. 1:21). Si no se le enseña la verdad en Jesús ni se le renueva el espíritu de su mente, entonces necesariamente «anda en la vanidad de [su] mente» (Ef. 4:17-24; sobre la «vanidad» intelectual, cf. Rom. 1:21; Col. 2:8). Se parte del pensamiento del Dios trino, quien se ha

revelado claramente como el creador y providencialmente controlador de todas las cosas, y quien misericordiosamente salva a su pueblo mediante la obra redentora del Hijo encarnado, obrada por el Espíritu Santo, o se parte de esta premisa. Se excluye cualquier punto intermedio. En esencia, solo hay dos opciones. Por supuesto, existen numerosas variaciones y disputas familiares dentro de las dos posturas fundamentales. Quienes parten de la cosmovisión cristiana no coinciden en todos los puntos doctrinales subordinados del sistema bíblico de verdad (p. ej., sobre el bautismo infantil o la escatología). [40] Aquellos cuyo punto de partida no es la cosmovisión cristiana revelada en las Escrituras, si bien comparten esta actitud, difieren en otros puntos; por ejemplo, si la realidad es básicamente cambiante o inmutable (Heráclito versus Parménides), si el conocimiento es conceptual o empírico (Descartes versus Locke), si el razonamiento proporciona una visión de la realidad o la distorsiona (Hegel versus Schopenhauer), etc. Las diversas escuelas filosóficas no cristianas muestran desacuerdos interesantes y relevantes, pero su acuerdo fundamental en repudiar el punto de partida cristiano es lo que resulta de suma importancia para la apologética. [41] Las posturas incrédulas son simplemente una serie de ilustraciones de la misma postura subyacente que rechaza el cristianismo como su presupuesto. Puede que no sea así como se presentan las cosas en la mayoría de las historias de la filosofía (ya que la mayoría de ellas no fueron escritas desde una perspectiva distintivamente cristiana), pero es el esquema conceptual del hombre más sabio que jamás haya vivido: «El que no está conmigo, está contra mí» (Mt. 12:30).

¿Cuáles son, entonces, algunas de las diferencias filosóficas cruciales entre el cristiano y el no cristiano que influyen en la epistemología y muestran la marcada antítesis de perspectiva entre ellos? Van Til nos invita a comenzar señalando el personalismo del teísmo cristiano como una perspectiva filosófica basada en la revelación, en contraposición al impersonalismo de la especulación filosófica no cristiana. El cristiano piensa en sí mismo y en todo

en el mundo como íntimamente relacionado con Dios: creado, controlado y preinterpretado por Él. Nuestro objetivo es conocerlo mejor, ver su gloria y sabiduría obradas en el mundo, responder en obediencia y alabanza, etc. Esta no es en absoluto la perspectiva principal del no creyente. Él sostiene que debemos comenzar con los hechos "duros, fríos, secos y sin vida" que se encuentran en un entorno impersonal de aleatoriedad; Cualquier consideración "personal" (autoconciencia, el hombre como personalidad libre, creatividad, dignidad, propósito, normas morales, etc.) debe ser una cualidad o realidad secundaria que, de alguna manera, evolucionó por casualidad a partir de los componentes más fundamentales de la materia o la energía. Como cristianos, todo lo que hacemos y todo lo que pensamos debe entenderse en el contexto del carácter y la actividad personal de Dios (creación de todas las cosas, gobierno providencial y soberano en la historia, clara revelación de sí mismo, etc.): "En él vivimos, nos movemos y existimos" (Hechos 17:28). Para los no cristianos, nada de esto es relevante, y ciertamente no desde el principio del razonamiento o la interpretación filosófica. La especulación toma la materia impersonal, las partículas, el movimiento, los eventos físicos, las leyes naturales (o lo que sea) como los elementos últimos de la realidad, en función de los cuales debemos explicar todo y guiar nuestro pensamiento y nuestra vida. El universo es básicamente impersonal y, por lo tanto, todas las preguntas que ocupan nuestro pensamiento se ven en un marco o contexto impersonal.

Para el cristiano, todos los hechos forman parte del plan personal de Dios y sirven a su propósito personal; todas las leyes mediante las cuales relacionamos los hechos (ya sea conceptual, lógica o causalmente) reflejan la mente personal de Dios y su ordenamiento de la realidad. La mente humana fue creada para imitar el pensamiento de Dios con respecto a estos hechos y leyes personalmente calificados. La influencia personal de Dios sobre todos los objetos de conocimiento, así como sobre la mente humana, y su propósito

de que el hombre comprenda y controle los hechos de su entorno, permiten que la mente capte con precisión el mundo extramental. Toda cosa y todo acontecimiento debe estar relacionado en última instancia con Dios (quien controla las relaciones entre las cosas y entre los acontecimientos) para formar parte de un sistema coherente e inteligible. Pero para el no cristiano, el universo impersonal y espacio-temporal existe por sí mismo o es inteligible en sí mismo, sin referencia a Dios. Las cosas y los acontecimientos son simplemente lo que son, sin necesidad (ni posibilidad) de una explicación más básica. Los hechos son "brutos", es decir, particulares sin relación con ningún plan o interpretación. El universo consiste en materia puramente aleatoria, moviéndose completamente al azar. Los vínculos entre los hechos brutos, ya sean conceptos o leyes, existen aparte de Dios como universales abstractos, impersonales y aparentemente autoexistentes. Los hechos y los acontecimientos no pueden conocerse, y mucho menos interpretarse, de antemano, lo que hace que cualquier hipótesis sea tan creíble como cualquier otra hipótesis previa a la investigación o a su desenlace histórico. «Desde una perspectiva no cristiana, los hechos se 'racionalizan' por primera vez cuando son interpretados por el hombre. Pero para quien sostiene que los hechos ya forman parte de un sistema en última instancia racional en virtud del plan de Dios, es evidente que las hipótesis que presuponen la inexistencia de tal plan deben, incluso desde el inicio de su investigación, considerarse irrelevantes». [42]

El cristiano se somete a la autoridad suprema y autoidentificadora de Dios para todo lo que hace o piensa, pero el no cristiano da por sentado que esta autoridad le pertenece. El hombre presume interpretarse y explicarse a sí mismo mediante sus propios principios internos y dar la interpretación original a los hechos brutos en un universo aleatorio. De hecho, cada aspecto de la realidad está sujeto al punto de referencia, los valores prescriptivos y la autonomía de los esfuerzos interpretativos del hombre. El cristiano, en

cambio, considera a Dios como el intérprete supremo y su mente como el punto de referencia apropiado para el razonamiento. El incrédulo busca principios abstractos y generales sobre la verdad, la realidad e incluso sobre cualquier dios que pueda existir, mientras que el cristiano sigue principios concretos y personales, revelados por Dios mismo y que son reveladores de Él. El incrédulo asume que el hombre y los hechos de su entorno pueden comprenderse inteligiblemente, exista o no un Dios que haya creado el universo. Se asume que tanto los hechos como la mente del hombre son autoexistentes e independientes de cualquier dios. Finalmente, el incrédulo considera al hombre moralmente inocente, aunque aún sea ignorante. Ciertamente no es, como sostiene la cosmovisión cristiana, voluntariamente ciego, moralmente rebelde y espiritualmente perdido.

La antítesis (en principio) entre los sistemas filosóficos de los no creyentes y el sistema filosófico de los creyentes es tan amplia y fundamental que incluso afecta su forma de abordar nociones filosóficas centrales como la lógica, la posibilidad y la objetividad (por mencionar solo algunas). Esta observación no debe malinterpretarse. El presuposicionalista no afirma que cristianos y no cristianos acepten y operen inevitablemente con leyes lógicas específicas y completamente diferentes en sus ejercicios prácticos de razonamiento. Sin embargo, discrepan claramente entre sí respecto a la naturaleza, el origen y la autoridad de las leyes de la lógica. Ambas cosmovisiones pueden respaldar y utilizar el silogismo disyuntivo o los teoremas de De Morgan, pero cuando indagamos sobre su tema, la evidencia apropiada o persuasiva para sus afirmaciones (sobre silogismos, teoremas, etc.) o la necesidad de las verdades sobre la lógica, obtenemos respuestas radicalmente diferentes, que casi siempre delatan convicciones distintas respecto a la metafísica.

De manera similar, tanto cristianos como no cristianos parecen tener conceptos similares de “posibilidad” (o, correspondientemente,

“imposibilidad” y la idea relacionada de “necesidad”), y sin embargo, las diferencias en su comprensión de la posibilidad resultan ser fundamentales. A lo largo de la historia de la filosofía, la noción de posibilidad se ha manejado de diversas maneras. Los filósofos primero discutieron la posibilidad conceptual, pero no estuvieron de acuerdo en si entenderla psicológicamente (aquello que es claramente concebible), lógicamente (aquello que es descriptible sin contradicción), o lingüísticamente (aquello que se ajusta al uso convencional), o si simplemente descartar la noción como confusa y misteriosa. Los filósofos también han debatido sobre la posibilidad física (o “nomológica”), pero han discrepado fuertemente en cómo analizar algo como una ley de la naturaleza. Los eventos (o verdades) también se han considerado “posibles” en relación con un conjunto de condiciones. En consecuencia, las "habilidades" o "capacidades" se consideran posibilidades para lograr algún efecto bajo circunstancias particulares (descritas hipotéticamente o con condicionales subjuntivos). Las verdades o estados de cosas también se han mencionado como "posibles" cuando el hablante se refiere implícitamente a nuestro estado actual de conocimiento o la evidencia disponible para tales verdades o estados de cosas, lo que (irónicamente) hace que la posibilidad sea contingente, cambiante o sujeta a grados. El punto importante es que a lo largo de la historia de la filosofía, las visiones sobre la posibilidad han sido fuertemente influenciadas por convicciones metafísicas —por ejemplo, sobre formas o ideales, esencias, potencialidades, leyes de la naturaleza, determinismo, la plenitud del Ser, la libertad de Dios, la perfección de la realidad (o el mundo), el esfuerzo por la actualidad, la unicidad y discreción de las mentes humanas, varios dogmas materialistas— o por antipatía hacia la discusión metafísica.

Van Til no abordó disputas específicas entre filósofos ni debates contemporáneos sobre la posibilidad, pero reconoció que los cristianos se comprometen a mantener ciertas creencias sobre la posibilidad que los no

creyentes rechazarán. «Hoy es más evidente que nunca que es precisamente en esos asuntos tan fundamentales, como la posibilidad y la probabilidad, donde existe la mayor diferencia de opinión entre teístas y antiteístas». [43] Para decirlo de forma sencilla y memorable: «Los no creyentes tienen suposiciones falsas sobre sus *obligaciones».* [44] Van Til estaba particularmente interesado en observar que la «posibilidad abstracta» no debe «ponerse por encima de Dios» [45], una metáfora para afirmar que Dios no está envuelto (ni tiene su fuente) en una «posibilidad» más amplia; más bien, no hay «posibilidades» que sean independientes de Él, de su conocimiento o de su plan. [46] «El significado de la palabra *posibilidad* lo determina primero el Dios que ha hablado a los pecadores a través *del* libro [la Biblia]. Eso, y solo eso, es posible, lo que determina el Dios de la Biblia». [47] Así, la antítesis con el pensamiento incrédulo se percibe en este nivel filosófico más básico. «Para el cristiano, Dios legisla sobre lo posible y lo imposible para el hombre. Para el no cristiano, el hombre lo determina por sí mismo. Ya sea positiva o negativamente, el no cristiano determinará el campo de posibilidades y, con ello, el curso de la historia mediante la ley de la contradicción. Esto significa que, para el no cristiano, los conceptos que emplea al usar la ley de la contradicción se consideran exhaustivos de la 'esencia de la cosa' que buscan expresar». [48] Van Til detectó una sutil arrogancia intelectual incluso en la forma en que los incrédulos tratan la posibilidad. «La ley de la no contradicción, empleada positiva o negativamente por el hombre, al asumir su propia supremacía, se convierte en el estándar de lo posible o imposible, tanto para los hombres como para cualquier 'dios' que pueda existir. Pero sobre esta base, la Biblia no puede hablar al hombre ni a ningún Dios cuya revelación y cuya naturaleza misma no sean esencialmente penetrables para el intelecto natural del hombre». [49] Ni la mente ni la razón tienen la prerrogativa de decidir si algo es posible o imposible. [50] Según la perspectiva cristiana, «el Dios del cristianismo es el Dios cuyo consejo o plan es la fuente de la posibilidad. La palabra «posibilidad» no tiene ningún significado posible excepto bajo la

presuposición de la existencia de la Trinidad ontológica autocontenida como fuente de ella». [51] Así, se asume que la posibilidad está determinada ya sea por el plan de Dios o por el "azar" (llamado también "experiencia" o "lógica"), dijo Van Til, [52] pero esta última se descarta porque la existencia de Dios debe presuponerse como base para la *inteligibilidad* de cualquier posibilidad o probabilidad. [53] En consecuencia, "el Dios verdadero no está rodeado de posibilidad, sino que es la fuente de ella. *No podría no existir.* No podemos pensar inteligentemente en la existencia de Dios." [54] "Desde el punto de vista cristiano, es imposible pensar en la inexistencia de Dios." [55] "Él mismo existe como un ser necesario." [56] Nada de esto será aceptable para el pensamiento del filósofo incrédulo (para subestimar lo obvio), lo que solo subraya el punto que estamos planteando en esta sección, es decir, que hay una antítesis absoluta entre la cosmovisión del cristiano y la del no cristiano.

Esto puede verse nuevamente en el caso de la "objetividad". Los filósofos típicamente han buscado defender proposiciones que son verdaderas en un sentido público, independientemente de los sentimientos, actitudes o creencias de cualquier persona en particular. Reducir la verdad a la creencia personal (subjetivismo), con la consiguiente adopción del relativismo, ha significado la muerte para la respetabilidad y autoridad del razonamiento filosófico; el examen crítico de nosotros mismos y de lo que creemos es poco relevante o importante a menos que la verdad objetiva y los valores objetivos sean alcanzables. Pero dado que la persona que cree en cualquier proposición que deseamos considerar tiene prejuicios, sentimientos, objetivos, puntos ciegos, una perspectiva personal, etc., la influencia de la subjetividad plantea dificultades para la posibilidad misma de la objetividad. Tanto el creyente como el no creyente, en la medida en que toman en serio la disputa apologética, quieren mantener que sus posiciones son objetivamente verdaderas (o al menos más cercanas al ideal objetivo de la verdad que las del otro). Sin embargo, como Van Til advirtió, esto no debería llevarnos a pensar

ingenuamente que las cosmovisiones en conflicto entenderán el concepto de objetividad (o cómo alcanzarla) de la misma manera. Es de esperar que exista una diferencia, ya que la objetividad es un valor fundamental y, por lo tanto, se define por los presupuestos de la propia cosmovisión.

Para Platón, la objetividad existe independientemente de la voluntad o expresión de Dios (los dioses), así como independientemente del mundo y la experiencia que el hombre tiene de él, en un reino por encima tanto del hombre como de Dios. [5/] La mente del hombre participa en este reino ideal trascendente (recordando las formas), según Platón, y por lo tanto la objetividad (verdad inmutable y universal) depende del razonamiento del hombre, no de la revelación divina. [58] En la historia de la filosofía, los empiristas han estado en desacuerdo con la metafísica de Platón, su epistemología y (como era de esperar) su visión de la objetividad. Para ellos, la objetividad todavía está centrada en la mente del hombre, pero ahora que recibe pasivamente sensaciones y observa los hechos (como una *tabula rasa* , como lo expresó John Locke); "la objetividad del conocimiento está así garantizada, porque la mente recibe los hechos *tal como son"* [59] Pero Kant sabía más que esto. La mente racional no es, de hecho, pasiva, sino que desempeña un papel activo en la formación de sus ideas, imponiendo condiciones y conceptos a los estímulos externos. Para Kant, los objetos son en parte producto de la propia actividad mental, y así halló la objetividad de la verdad fenoménica «en la actividad organizadora de la mente», que se opone (y nunca conoce en sí misma) al ámbito de la factualidad espacio-temporal. [60] La ironía aquí es que Kant «salvó la ciencia» (y la validez objetiva y universal de la causalidad, por ejemplo) al psicologizarla, al convertirla en el resultado de lo que la mente impone a la experiencia pura. Las cosas se han vuelto tan filosóficamente perversas que la objetividad se salva gracias a la subjetividad.

Van Til quería que los apologistas que aspiraban a ser plenamente conscientes de su razonamiento filosófico y fieles a su cosmovisión cristiana se dieran cuenta de que las diferentes escuelas de pensamiento mantienen diferentes concepciones de la objetividad (de acuerdo con sus compromisos metafísicos, epistemológicos y éticos subyacentes). Los cristianos rechazan cualquier idea de que la verdad sea subjetiva. De hecho, defenderla como solo subjetivamente verdadera (o sugerir que la verdad religiosa depende de las elecciones o sentimientos subjetivos) equivaldría a traicionar la fe cristiana. Sin embargo, si nos aferramos consecuentemente a nuestros compromisos cristianos, encontramos la objetividad última en el punto de vista de Dios: en la revelación divina, no en la razón humana. El no cristiano no aceptará la revelación de Dios como el estándar supremo de la verdad y, por lo tanto, acusará al creyente de «prejuicio subjetivo» por evaluar todo según esa presuposición. Inevitablemente, los argumentos sobre la objetividad se vuelven «circulares», ya que la forma en que uno la ve se deriva de las presuposiciones que la rigen. En realidad, no hay dos caminos para ello, ni hay un punto medio. Las dos visiones del mundo operan con diferentes nociones de objetividad.

Los apologistas son conducidos a metodologías erróneas y comprometedoras, como enseña Van Til, cuando no reconocen esto y, por lo tanto, adoptan concepciones no cristianas de la objetividad (junto con elementos relacionados de la cosmovisión no cristiana). Por ejemplo:

Para Beegle, la objetividad reside en los hechos tal como existen, independientemente de si Dios los controla o no. Después de todo, dice Beegle, la mente humana no crea la evidencia. Todo lo que «la razón humana puede hacer es funcionar correctamente con los datos que se le proporcionan» *(Ibíd.,* p. 64). [61] Pero para Beegle, lo mismo aplica a Dios, quien ha creado los hechos del mundo. Según Beegle, el hombre no debe identificar la objetividad con

nada de lo que Dios dice en la Biblia. ... Pero sea cual sea el significado de Beegle al afirmar que las declaraciones de las Escrituras con respecto a la inspiración son datos *primarios* , esto es claro: al simplemente considerar estas declaraciones como *datos* que deben correlacionarse con otros, el hombre, a todos los efectos, se convierte en el árbitro de la verdad y el error. A pesar de lo que Beegle dice sobre que el hombre encuentra la objetividad en lugar de crearla, su perspectiva lo convierte en el árbitro final de la verdad...

Desde una perspectiva como la que ofrece Beegle, nadie conoce la objetividad, nadie conoce la verdad [de antemano]. Beegle parte de la idea de la verdad abstracta para evitar el razonamiento circular. La única manera de escapar del proceso de razonamiento circular con respecto a la autoridad de Jesús y las Escrituras, argumenta Beegle, «es emplear nuestra razón objetivamente con respecto a toda la evidencia, bíblica o de otro tipo» *(Ibíd.,* p. 63). Por supuesto, dice Beegle, incluso cuando empleamos la razón objetivamente con respecto a toda la evidencia, no podemos alcanzar la «objetividad perfecta». Pues «a pesar de nuestros sinceros esfuerzos, incorporamos a la tarea de interpretación ciertas presuposiciones inconscientes que se han convertido en parte de nosotros durante nuestros años de formación» *(Ibíd.,* p. 63).

Flaving hizo su concesión con respecto a la influencia restrictiva de las presuposiciones inconscientes sobre la actividad interpretativa de la mente humana, Beegle continúa diciendo que "no obstante, dependemos de la razón; porque debemos usarla para ayudar a aislar y dejar de lado, en la medida de lo posible, incluso nuestras suposiciones restrictivas" *(ídem).* [62]

Observamos ahora que toda esta actividad de clasificación de la razón se supone que pertenece a una actividad de la razón que, como se ha señalado, no tiene ningún efecto sobre la cuestión de la objetividad, pues, como se ha señalado, «el factor de verdad y error se resuelve antes de que la razón

humana entre en escena» *(Ibíd.,* p. 64). Y, sin embargo, la razón debe cribar y clasificar *para encontrar la objetividad.* [63]

Al trabajar con la noción de que la objetividad es la actividad sin presuposiciones (neutral) de la razón que clasifica "los hechos" que están fuera de la mente y aísla "nuestras suposiciones restrictivas" que están dentro de la mente, Beegle tuvo que admitir que la razón no es realmente objetiva (neutral), sino influenciada por suposiciones inconscientes. Para salvar su concepto de objetividad, entonces, Beegle asignó a la razón la tarea de aislar y dejar de lado nuestras suposiciones. ¡De alguna manera se supone que la razón, que no es objetiva en sí misma, recupera la objetividad para sí misma! Y bajo esta concepción artificial e incoherente de la objetividad, Beegle somete la palabra de Dios a una evaluación de su objetividad por la razón del hombre mientras explora los hechos (un proceso que es ciertamente no objetivo, pero que finge autoobjetivación). Para Van Til, la objetividad en la cosmovisión cristiana no es una cuestión de no tener presuposiciones (y dejar que una razón supuestamente neutral encuentre la supuesta verdad externa, que en realidad está organizada por la mente subjetiva del hombre), sino una cuestión de tener las presuposiciones *correctas* , es decir, tener el punto de vista divino obtenido a través de la revelación.

Así pues, si podemos resumir, la cosmovisión del cristiano y la cosmovisión del no cristiano —el contexto en el que se debatirán sus desacuerdos epistemológicos— discrepan sutil pero profundamente. Existe una antítesis en la perspectiva filosófica que aborda la naturaleza personal o impersonal tanto de la realidad como del razonamiento, el carácter aleatorio o divinamente preinterpretado (preplanificado) de los acontecimientos, la autoridad y el valor finales, la autosuficiencia de la mente humana como intérprete, la naturaleza y el entorno del hombre , los hechos, los conceptos o principios abstractos, los universales, la lógica, la posibilidad, la objetividad,

etc. Las siguientes selecciones de Van Til arrojan luz sobre la antítesis entre el creyente y el no creyente, tanto en sus diferentes actitudes religiosas como en sus diferentes perspectivas filosóficas.

CRISTIANISMO EN CONFLICTO [64]

Y a Cristo sólo se le puede ver por lo que es y por lo que ha hecho a través de las Escrituras como su Palabra.

Por supuesto, ha habido una lucha en torno a esta Palabra como la Palabra de Cristo. Satanás hoy se esfuerza por hacer creer a la gente que no puede darse tal transición de la ira a la gracia en la persona y obra de Cristo. Como parte de este esfuerzo, también se esfuerza por hacer creer a la gente que, incluso si tal transición hubiera ocurrido en la historia, no podríamos aprender de ella en las Escrituras, pues la Escritura misma es producto de la experiencia humana. [65]

No hay entonces un centímetro cuadrado de espacio, ni un minuto de tiempo, en el que el creyente en Cristo pueda retirarse de la responsabilidad de ser un soldado de la cruz. Debe revestirse de toda la armadura de Cristo para la guerra defensiva, sin duda, pero en última instancia para la guerra ofensiva. Satanás debe ser expulsado del campo de batalla y Cristo debe gobernar...

Toda la historia del cristianismo en conflicto debe partir de esta autoidentificación de Jesús.

Al decir esto, ya estamos en medio del conflicto. De hecho, al decir esto, estamos en el centro del conflicto tal como siempre se ha llevado a cabo y como se lleva a cabo hoy. La filosofía de la historia actual, *es decir* , poskantiana, insiste en que, para ser verdaderamente científica, debemos decir que no *podemos* tener conocimiento ni del hombre ni de Dios ni de una relación personal entre ellos. Y la razón por la que no *podemos* tener

conocimiento de Dios se basa, según Kant, en última instancia, en el supuesto de que el hombre primero debe identificarse en términos de sí mismo antes de poder decir algo sobre Dios. En otras palabras, en la filosofía de Kant es el hombre quien ocupa el lugar de Dios. En el cristianismo, Dios es el autoafirmante original; en la filosofía de Kant es el hombre quien es el autoafirmante original. En el cristianismo, es Dios quien en Cristo llama a los hombres a alejarse de la locura de su supuesta autoafirmación última. Él les dice a los hombres que nadie conoce al Padre sino el Hijo, y nadie conoce al Hijo ni puede acercarse a él si el Padre no lo atrae. Es con este trasfondo de absoluta autoafirmación que Cristo dice: «Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar».

Solo Cristo mismo puede darnos esta noticia. Él da testimonio de sí mismo en la Biblia en su conjunto y en el Nuevo Testamento en particular. Por lo tanto, así como las obras de redención que Cristo realizó por nosotros en la historia se consumaron de una vez por todas, también su testimonio de estas obras se consumó de una vez por todas. He aquí la razón, dice Herman Ridderbos, de que es imposible confrontar las obras de Dios de otra manera que no sea a través del testimonio de Cristo sobre sí mismo en el Nuevo Testamento. [66] ...

¿Debemos primero interpretarnos a nosotros mismos, nuestra finitud, nuestro pecado, nuestra mala situación en términos de criterios tomados de nosotros mismos o del mundo y luego recurrir a Jesucristo en busca de ayuda en momentos de necesidad?

Podemos comprender bien y debemos simpatizar profundamente con quienes han intentado seguir cualquiera de estos caminos. La cuestión del "factor humano" en las Escrituras no tiene una solución fácil. Hay cuestiones detalladas sobre el texto y está la cuestión general de la naturaleza y el alcance del canon. Pero tras todas estas preguntas se encuentra la pregunta mucho más profunda, la pregunta fundamental, con respecto a la naturaleza de Cristo.

Parece que no tenemos forma de saber quién y qué es él a menos que él nos hable de sí mismo. Y si él nos dice que era desde la eternidad "en forma de Dios", que estaba "con Dios" y que por nuestros pecados y nuestra salvación "fue hecho a semejanza de los hombres, y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz", entonces no nos atrevemos a decir que tal Cristo *no pueda* existir.

Por otra parte, no nos atrevemos a afirmar que, como Hijo eterno de Dios, igual en poder y gloria al Padre y al Espíritu Santo, no nos es plenamente comprensible, por lo que no puede revelarse con claridad. En resumen, no nos atrevemos a pensar que ya conocemos en gran medida quiénes y qué somos, ni en qué consiste el entorno en el que vivimos, ni cómo se relacionan los hechos con la lógica o la lógica con los hechos, para luego recurrir a Cristo en busca de mayor luz o ayuda. [67] Es precisamente desde ese punto de vista desde el cual hemos sido salvados por la gracia de Dios en Cristo.

Con mucho gusto, pues, con la ayuda de su Espíritu, sometemos nuestros pensamientos, nuestra interpretación de toda la vida humana y de la historia cósmica, a la obediencia de Cristo.

El Cristo que nos dice quién es y quiénes somos, qué ha hecho, qué hemos hecho y qué debemos hacer, el Cristo cuyo rostro como Creador y Redentor no podemos dejar de ver en las palabras de la Escritura, a este Cristo queremos enseñar a todos los hombres a proclamar, a dar testimonio y a explicar de forma secundaria y subordinada. Deben ser heraldos, testigos, proclamadores de la verdad.

El mundo entero yace en tinieblas. Todos los hombres reprimen la verdad que los confronta, la verdad de Cristo, el Hijo de Dios por quien fue creado el mundo, en injusticia. [68] Por lo tanto, la ira de Dios permanece sobre ellos. Enseñar a los hombres de todo el mundo a huir de la ira venidera, a ser salvos

para esta vida y para la venidera, y todo para alabanza de su gracia, eso es lo que los seguidores de Cristo deben aprender a hacer. Es fácil para cualquiera de nosotros pensar que tenemos buenas razones, razones de hecho, razones de lógica, razones derivadas de nuestra conciencia moral y nuestro sentido de libertad, para apartarnos de esta posición histórica con respecto a la Persona de Cristo. Pero si así nos apartamos, entonces también debemos asumir la responsabilidad de proporcionar un fundamento positivo desde el cual la vida y la historia puedan tener sentido sin este Cristo. [69] ...

Pero si los hombres insisten en que el Cristo de las Escrituras no puede ser aceptado debido a los hechos históricos, a las exigencias de la lógica y, fundamentalmente, a las legítimas exigencias de la personalidad humana, entonces les rogamos, en nombre de Cristo, que, para que no se pierdan los hechos, la lógica y la personalidad humana, se dejen interpretar, a sí mismos y al mundo entero, por Cristo, mientras él continúa confrontándolos en las palabras de la Escritura. Al Cristo que tiene un carácter determinado como *vere deus, vere homo,* el Hijo de Dios encarnado, el Salvador crucificado, el Señor resucitado, el Cristo ascendido, el Juez de todos los hombres venideros, el Cristo anterior a toda la historia, venido a la historia y Señor de la historia, el Cristo con relevancia salvadora para todos los problemas del hombre moderno en la historia, no podemos conocerlo ni confrontarlo a menos que lo confrontemos en las Escrituras...

La perspectiva principal de la filosofía reciente de la historia es la de una filosofía general de procesos. Y este hecho en sí mismo demuestra claramente que el conflicto entre quienes creen en el cristianismo histórico y quienes no lo creen no puede resolverse mediante una discusión de los "hechos" sin discutir simultáneamente la filosofía de los hechos.

Cuando Rudolf Bultmann [70] analiza los "hechos" del Nuevo Testamento, presupone una filosofía de los hechos similar a la sostenida por personas

como Heidegger y Collingwood. [71] [Asimismo], la postura católica romana y protestante tradicional en la Apologética, tal como la expusieron el obispo Butler y sus seguidores, tiende a traicionar al Cristo de las Escrituras porque no comienza con el Cristo autoafirmativo para demostrar que cualquier filosofía de la historia que no lo haga hace que la predicación humana carezca de sentido. . . .

Así como Satanás, mediante sus siervos entre los hombres, procuró destruir a Cristo y su obra mientras estuvo en la tierra, continuó haciéndolo tras su regreso al cielo. En particular, Satanás procuró destruir la iglesia fundada por Cristo sobre la base de su obra consumada en la tierra.

Primero se intentó destruir la iglesia mediante la persecución física. Esta persecución física se dirigió, primero, contra los apóstoles y luego contra quienes, mediante su mensaje, transmitieron el mensaje de Cristo. En la iglesia primitiva hubo muchos mártires. Estos hombres pagaron la pena suprema por su fe en Cristo. Demostraron al mundo que Cristo era todo para ellos. Su testimonio era infalible y , en última instancia, tuvo el efecto contrario al que Satanás pretendía.

El martirio no fue el arma final ni la más efectiva del diablo. Debe demostrar a los hombres que quienes dieron su vida por su Salvador seguían un engaño. Debe demostrar que es contrario a la razón y a los hechos aferrarse al Cristo que se autodeclara, por el cual los creyentes dan su vida. Debe demostrarse que Jesucristo no vino en carne porque, si fuera verdadera e inmutablemente Dios, no podría negarse a sí mismo y unirse con el hombre en constante cambio. Sobre todo, debe demostrarse que es un insulto a la personalidad consciente del hombre aceptar una enseñanza que lo reduzca a una marioneta en manos de Dios.

Además, si la política de mostrar a los hombres que la idea misma de que Dios se haga hombre es lógicamente imposible, contraria a los hechos e insultante al amor propio del hombre no funciona, entonces debe hacerse una concesión. [72] La concesión es que el cristianismo debe tener el mismo estatus que otras religiones. O si los creyentes se vuelven demasiado fuertes en cualquier sector del frente, incluso se les puede decir que el cristianismo es la mejor o la más alta de todas las religiones. También hace más justicia a la idea de que, al esforzarse por la realización de este ideal de Cristo supremo en sí mismos, los hombres están en camino a lo más alto que es posible para cualquier hombre. Y si la llamada Iglesia Cristiana puede ser persuadida a creer en esta ilusión de Satanás, entonces todo el testimonio de Cristo ante el hombre se absorberá en el testimonio del hombre ante sí mismo...

A lo largo de la historia de la iglesia cristiana, uno de los mayores peligros, si no el mayor, que la ha amenazado ha sido la idea de que existen formas elevadas y nobles de pensamiento no cristiano dispuestas a unirse a una expedición común contra el secularismo y el materialismo. Esto es especialmente cierto ahora que la idea kantiana de la primacía de la razón práctica sobre la teórica ha invadido y permeado la iglesia protestante. El lema común es que todas las personas religiosas, todos los interesados en los valores espirituales, todos los que creen en algún Dios o en algún Cristo, deben unir sus fuerzas en un esfuerzo conjunto para salvar a la raza humana de caer en la servidumbre de ideales inferiores...

Justino [73] también se equivocó gravemente al asumir que Trifón era realmente judío en el verdadero sentido del término. Pablo nos ha dicho claramente que solo es verdadero judío quien lo es interiormente. Quienes tienen la circuncisión de la carne, pero no la del corazón, deben ser cuestionados en su suposición básica. Si no se les cuestiona en su suposición básica, entonces no se presenta la evidencia de lo que realmente es. El Antiguo Testamento

realmente señala a Cristo, ya que todos los hechos del universo realmente revelan a Dios. Pero dado que esto es cierto, entonces los cristianos no se atreven a presentar la evidencia que respalda la afirmación de Cristo como el Hijo de Dios como si esta evidencia pudiera ser válida incluso si Jesús no fuera el Cristo.

Se podría objetar que el propio Jesús señaló sus obras como evidencia de la veracidad de su afirmación del Mesianismo. Esto es cierto, pero no prueba que Jesús señalara sus obras como posiblemente inteligibles desde otras premisas distintas a la de su Mesianismo. [74] ...

De las batallas de los apologistas [de la iglesia primitiva] con el teísmo griego se hizo evidente que el camino a la victoria no reside en el compromiso. La *paideia griega* [75] *tipifica la paideia* no cristiana en su conjunto. La idea de la autonomía humana es, por lo tanto, su premisa básica. Pero este principio de autonomía nunca se satisface a menos que toda la realidad, tanto Dios como el hombre, se someta a sus leyes. Los apologistas no se dieron cuenta de este hecho, por lo que intentaron llegar a un acuerdo. Intentaron construir el teísmo con los griegos para guiarlos hacia el cristianismo desde ese punto común. Los apologistas no desafiaron claramente a los griegos a abandonar su *paideia total* y aceptar en su lugar la *paideia cristiana.*

NO HAY COMÚN SIN CALIFICACIÓN [76]

El hombre, por su naturaleza pecaminosa, odia la revelación de Dios. Por lo tanto, toda expresión concreta que cualquier pecador haga sobre Dios tendrá en ella el efecto envenenador de este odio a Dios. Su reacción epistemológica será invariablemente negativa, y negativa a lo largo de toda la línea de su esfuerzo interpretativo. No hay principios o verdades generales sobre el Dios verdadero —y ese es el único Dios con el que cualquier hombre realmente trata— que no falsifique. La idea misma de la existencia de verdades

abstractas es una falsificación del conocimiento del Dios verdadero que todo pecador encuentra involuntariamente dentro de sí mismo... No hay *capita communissima,* en la que creyentes y no creyentes puedan estar de acuerdo sin una diferencia. No hay verdades centrales en las que todos estén de acuerdo. El desacuerdo es fundamental y va al corazón del asunto...

Kuyper argumenta la comunidad de los territorios basándose en su insignificancia interpretativa. Es debido a la *externalidad* del pesaje y la medición, y a la *formalidad de* la lógica, que se dice que los tres territorios son comunes para creyentes y no creyentes. Debemos sostener, según el argumento de Kuyper, que donde el pecado no ha cambiado la situación metafísica, no es necesario destacar la diferencia entre creyente e incrédulo. Esto equivale, en efecto, a decir que, en la medida en que la situación objetiva no ha cambiado, el cambio subjetivo no debe tenerse en cuenta. Señalar la ambigüedad del argumento es, por lo tanto, al mismo tiempo señalar su invalidez.

¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la situación metafísica ha cambiado debido al pecado? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que, incluso después de la Caída, el hombre sigue siendo una criatura racional y moral? Ciertamente, no pretendemos negar la depravación total. Por consiguiente, no hay pecador que, a menos que sea regenerado, no busque interpretarse a sí mismo y al universo sin Dios. El hombre natural usa sus facultades lógicas para describir los hechos de la creación como si estos existieran aparte de Dios. Ha rechazado el mandato común. Por lo tanto, es en conjunción con la alienación subjetiva del pecador respecto a Dios, como un concepto meramente limitante, que podemos hablar de algo como no destruido por el pecado. En el esfuerzo interpretativo, la «situación objetiva» nunca puede abstraerse de la «situación subjetiva». Si la abstraemos, recurrimos a la postura escolástica. [77] ...

No se puede dar una respuesta válida a los escolásticos mediante el recurso de reducir el ámbito de lo común a proporciones cada vez menores. Cualquier ámbito de lo común, es decir, cualquier ámbito de lo común sin reservas, por pequeñas que sean, justifica áreas más amplias, hasta que finalmente solo queda un ámbito común. La única respuesta válida para los católicos romanos es decir que, en todo el ámbito del esfuerzo interpretativo, la diferencia subjetiva se deja sentir. La ponderación, la medición y el razonamiento formal no son más que aspectos de un acto unificado de interpretación. O bien es el hombre que aspira a la autonomía quien pondera y mide lo que considera hechos brutos o meros con la ayuda de lo que considera principios abstractos e impersonales, o bien es el creyente, sabiéndose criatura de Dios, quien pondera y mide lo que considera hechos creados por Dios con lo que considera leyes creadas por Dios. Analizar el asunto así permite una cooperación legítima. Analizar el asunto, por lo tanto, permite un territorio "común" más amplio que el que Kuyper admite, pero este territorio común es más amplio con una salvedad. Analizar el asunto, por lo tanto, nos permite hacer plena justicia a la "antítesis", que Kuyper nos ha enseñado a enfatizar...

Lo dicho también puede ayudarnos, en cierta medida, a una discusión inteligente sobre la actitud de los creyentes hacia los incrédulos. Si nuestro enfoque general es correcto, dicha actitud debería ser, en principio, una actitud condicional de "como si". La actitud de los seguidores de Cristo es, como Cristo nos dijo, imitar positivamente la actitud de Dios. Por lo tanto, debemos aplicar el concepto de "la humanidad en general". Debemos usar esta noción como un concepto limitante. No debemos olvidar ni por un instante que tal cosa no existe en estado puro. Por lo tanto, debemos dar testimonio a los hombres de que, en sí mismos, son enemigos de Dios. Debemos dar testimonio de que esta enemistad se manifiesta incluso en dimensiones como la de contar y pesar. Esto se logra, entre otras cosas, construyendo escuelas cristianas diurnas separadas. Y debemos oponernos a los hombres con mayor

contundencia a medida que se vuelvan epistemológicamente más conscientes de sí mismos. Decirle al anticristo que Dios ama a los pecadores, y por lo tanto puede amarlo a él, es echar perlas a los cerdos. A pesar de todo, aún necesitamos el concepto de "humanidad en general". Debemos pensar en los no creyentes como miembros de la masa de la humanidad, en la que el proceso de diferenciación aún no se ha completado. No es a los justos ni a los injustos, como plenamente diferenciados, a quienes Dios concede su lluvia y su sol. [78] No es a los incrédulos, como a aquellos que con plena consciencia han expresado su incredulidad, a quienes debemos dar nuestros dones. Debemos dar nuestra "lluvia y nuestro sol", tal como Dios los concede, basándonos en el concepto limitante, a la masa aún indiferenciada (o al menos no plenamente diferenciada) de la humanidad.

Al sustituir así las ideas de anterior y posterior por las de inferior y superior, podemos llegar a una solución que se acerque a la cuestión de los territorios. No existe un único territorio o dimensión en el que creyentes y no creyentes tengan todo en común. Como se mencionó anteriormente, incluso la descripción de los hechos en la dimensión inferior presupone un sistema metafísico y epistemológico. Por lo tanto, no puede haber un territorio neutral de cooperación. Sin embargo, los no creyentes son más conscientes epistemológicamente en la dimensión religiosa que en la matemática. El proceso de diferenciación no ha avanzado tanto en las dimensiones inferiores como en las superiores. ¿Acaso este hecho no explica en cierta medida nuestra actitud en la práctica? Buscamos, por un lado, que los hombres sean epistemológicamente conscientes de sí mismos en todos los aspectos. Como cristianos reformados, hacemos todo lo posible, mediante la construcción de nuestras propias instituciones educativas y de otras maneras, para que los hombres comprendan que la supuesta neutralidad en el peso y la medición es un pecado terrible a los ojos de Dios. [80] Ignorar a Dios en cualquier parte es insultar a Dios, quien nos ha dicho que, ya sea que comamos, bebamos o

hagamos cualquier otra cosa, debemos hacerlo todo para su gloria. Pero cuando todos los réprobos son epistemológicamente conscientes de sí mismos, ha llegado el fin del mundo. [81] . . .

Es así como finalmente llegamos a una comprensión fructífera del problema de la rectitud civil o de las obras de los hombres no regenerados. No es que en alguna dimensión inferior los creyentes no deban hacer ninguna diferenciación, epistemológica o psicológica. No es que exista siquiera un espacio neutral. No es que en el ámbito de la educación cívica o la justicia, ni en ninguna otra dimensión en particular, los hombres, en la medida en que son epistemológicamente conscientes de sí mismos, demuestren rectitud alguna. El problema, como ya se ha sugerido, nos afecta en todas las dimensiones.

LA ANTÍTESIS RELIGIOSA AFECTA INCLUSO EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA [82]

La entrada del pecado implicó una falsa interpretación de la realidad. El hombre creyó que, siendo criatura, podía llegar a ser como Dios el creador. Este fue un grave error de cálculo. Era de esperar que, una vez que el hombre cayó en pecado, su capacidad de verdadera interpretación, desde un punto de vista absoluto, desapareciera por completo. Ningún *pecador* puede interpretar correctamente la realidad. Este es el primer punto a tener presente en este contexto. No sirve de nada separar las facultades lógicas del hombre de sus facultades morales y afirmar que, aunque el hombre no esté moralmente dispuesto a servir a Dios, puede conocerlo intelectualmente correctamente...

Sin embargo, con la llegada del pecado, el hombre separó su estudio de sí mismo de Dios, y con ello también su estudio de la naturaleza. Por esta razón, todo el estudio de la naturaleza que el hombre ha realizado desde la caída del hombre ha sido, en un sentido fundamental, absolutamente falso. En lo que

respecta a un punto de vista fundamental, el pecador se ha equivocado tanto en su interpretación del universo físico como en su interpretación de Dios. El mundo físico no puede ser verdaderamente conocido cuando está separado de Dios. Podemos decir que los fenómenos no pueden ser verdaderamente conocidos sin los noúmenos. No basta con decir que la comprensión del mundo fenoménico puede ser completamente verdadera si este no se relaciona con Dios...

Los hombres pueden leer correctamente la naturaleza sólo cuando la estudian como el hogar del hombre hecho a imagen de Dios.

Nota: Este punto de que el conocimiento de los «fenómenos» es tan fundamentalmente erróneo desde un punto de vista *fundamental* como el conocimiento de Dios, si los fenómenos no se relacionan con Dios, ha sido profundamente oscurecido en la historia del pensamiento cristiano por una distinción común entre el conocimiento de las cosas naturales y el conocimiento de las cosas celestiales. A menudo se presenta como si los cristianos y los no cristianos se diferenciaran entonces solo en que los primeros, además de conocer las cosas terrenales, también conocen las cosas celestiales, mientras que los segundos solo conocen las cosas terrenales...

Aunque todas las interpretaciones del hombre natural son, desde un punto de vista fundamental, igualmente insatisfactorias, en cierto sentido sabe algo sobre todo, tanto sobre Dios como sobre el mundo, y que, en este sentido, sabe más sobre el mundo que sobre Dios. Esta distinción no solo es cierta, sino también importante. Muchos no cristianos han sido grandes científicos. A menudo, los no cristianos tienen un mejor conocimiento de las cosas de este mundo que los cristianos.

Es importante tener esto presente, dada la práctica, demasiado común entre los apologistas cristianos, de establecer una distinción tajante entre el campo

de la religión y el de la ciencia. Esta división se basa en el supuesto de que, como cristianos, solo debemos afirmar que conocemos las cosas celestiales, y que los científicos, cristianos o no, conocen las cosas terrenales. De esta manera, los apologistas esperan abrir un espacio libre para la religión. Sin embargo, es obvio que tal intento está condenado al fracaso.

Los científicos no cristianos no pueden estudiar el mundo fenoménico sin alguna referencia al nouménico. Y esto es cierto cuando los ministros, en secreto, si no abiertamente, reconociendo su capacidad para hablar sobre cuestiones fundamentales, les preguntan si la ciencia ha descubierto a Dios. Nada es tan evidente en los escritos de los científicos actuales como el hecho de que constantemente hacen declaraciones y extraen conclusiones sobre el mundo nouménico basándose en sus estudios del mundo fenoménico, que se supone que inicialmente emprendieron sin referencia al mundo nouménico. Constantemente hablan sobre la naturaleza de la Realidad en su conjunto. Por otro lado, es igualmente cierto que nuestra religión no se limita a la información sobre el mundo nouménico sin referencia al mundo fenoménico. El cristianismo dice algo muy concreto sobre el mundo fenoménico, tanto en cuanto a su origen como a su destino. La única distinción que realmente nos ayudará es la que desarrolló Calvino: que, desde un punto de vista último, el hombre natural no sabe nada con verdad, pero que, desde un punto de vista relativo, sabe algo sobre todas las cosas. Él conoce todas las cosas *a su manera,* y su manera es mejor cuando trata con cosas terrenales como la electricidad, etc.

Pablo nos asegura en Romanos que todos los hombres conocen a Dios. Calvino llama a este conocimiento el sentido de la deidad. En el fondo, todos los hombres saben que el teísmo es la única interpretación verdadera de la vida. Pero es precisamente este conocimiento el que se esfuerzan por reprimir en sus esfuerzos conscientes por interpretar la experiencia humana. Y es de estos

sistemas de interpretación propia de los que hablamos cuando decimos que los hombres se equivocan tanto en su interpretación de los árboles como en su interpretación de Dios...

Si incluso en el paraíso el hombre debía interpretar la naturaleza en términos de sí mismo, y ambos a la luz de la comunicación sobrenatural de los pensamientos de Dios con respecto al curso de la historia en su conjunto, cuánto más debería el hombre, como pecador, tratar de comprender la naturaleza en relación consigo mismo y con este yo tal como se interpreta en la Escritura.

La idea de la teológico-física es, naturalmente, objeto de gran burla por parte de los científicos no cristianos. Para ellos, la idea de que uno debe interpretar la naturaleza en términos de la revelación bíblica y en subordinación a ella equivale a abandonar por completo la investigación científica o racional. Los investigadores no cristianos de la naturaleza tienen tanto éxito porque trabajan con capital robado. [83]

El catolicismo romano se ha negado a someter el estudio de la naturaleza a la luz de las Escrituras de una manera coherentemente cristiana. El resultado ha sido que no ha habido armonía entre la ciencia y la teología católicas romanas, o que dicha armonía se ha logrado a costa de la reducción de su teología para adaptarla al modelo naturalista de su ciencia.

Es sumamente lamentable que el principio de la Reforma no se haya aplicado con gran consistencia en muchos círculos protestantes. El estudio científico de la naturaleza se ha llevado a cabo con demasiada frecuencia, incluso por eruditos declaradamente protestantes, como si pudieran mantenerse en terreno neutral con los no creyentes y simplemente estudiar los hechos de la naturaleza. Se olvida entonces que, en el estudio de la naturaleza, la pregunta fundamental es qué son los hechos de la naturaleza o, dicho de otro modo, qué

son los hechos sobre los "hechos". Todo estudioso de la naturaleza aborda la tarea de describir la naturaleza y sus hechos en términos de los presupuestos de una filosofía de los hechos. El cristiano no puede obtener su filosofía de los hechos de otra fuente que la Escritura...

No ver este hecho implica comprometerse con el principio naturalista. Ningún cristiano puede evitar el hecho de que muchos científicos no cristianos han descubierto mucha verdad sobre la naturaleza. Si no explica este hecho con Calvino, afirmando virtualmente que esto es cierto *a pesar de* su visión inmanentista de la vida y *debido a* que no pueden evitar trabajar con el capital "prestado" del cristianismo, entonces debe admitir que el naturalista tiene *parcialmente* razón. Hablando del cristiano, [Bernard] Ramm dice: "No niega completamente la explicación naturalista" (p. 67), y eso a pesar de que se dice que el naturalismo explica la naturaleza sin Dios. No hay escapatoria a tal compromiso a menos que se afirme que solo en términos del Dios de las Escrituras la ciencia puede realizar su trabajo...

Sin embargo, la desobediencia voluntaria del hombre es en sí misma el mayor daño infligido a la creación de Dios; es esto lo que debe repararse. Esto no puede lograrse a menos que la creación sea realmente considerada como creación de Dios y el hombre sea realmente considerado como criatura de Dios. Solo si el hombre es criatura de Dios puede ser salvado por Dios. La salvación significa que el hombre, el pecador, debe ser devuelto al conocimiento de sí mismo como criatura de Dios y, por lo tanto, al conocimiento de Dios como Creador. Siendo pecador, el hombre no interpretará correctamente la naturaleza a menos que lo haga a la luz de las Escrituras. «Para que la verdadera religión brille en nosotros, nuestro principio debe ser que es necesario comenzar con la enseñanza celestial, y que es imposible que cualquier hombre obtenga incluso la más mínima porción de doctrina correcta y sana sin ser discípulo de las Escrituras» (*Institutos* , I, 6:2).

Nota: Por consiguiente, debemos evitar el error de separar demasiado tajantemente la ciencia de la religión, como suele hacerse. El mundo de los hechos naturales e históricos que aborda la ciencia no puede ser interpretado con exactitud por nadie que no sea cristiano, como tampoco lo puede ser el mundo de las cosas espirituales. Toda afirmación sobre el universo físico implica, en última instancia, una visión del ámbito "espiritual". Los científicos afirman con frecuencia que en sus afirmaciones se limitarán al mundo fenoménico. Pero toda afirmación que hacen sobre el mundo "fenoménico" implica una actitud hacia el mundo "nouménico". Incluso la mera suposición de que se pueda afirmar algo inteligentemente sobre el mundo fenoménico presupone su independencia de Dios y, como tal, constituye, en efecto, una negación de él...

El hecho de que incluso los filósofos y teólogos reformados no siempre aprovechen al máximo la riqueza de la *Institución de Calvino* se puede ilustrar brevemente con una referencia a la obra de Gordon H. Clark, *"Una filosofía cristiana de la educación".* Clark afirma que la postura del ateo y el panteísta de negar, real o virtualmente, la existencia de un creador es insostenible. Si quien descubriera una isla deshabitada buscara en sus confines una forma particular de vida animal, podría no encontrarla. Sin embargo, no podía estar seguro de que ese animal en particular nunca hubiera vivido en la isla, porque, aunque la búsqueda hubiera sido diligente, mañana podrían descubrirse los restos. De igual manera, es evidente que ninguna búsqueda finita podría llevar racionalmente a negar la existencia de Dios. Durante la investigación del ateo sobre esta Tierra, podría ser que Dios se escondiera al otro lado de la Luna, y si algún cohete lo llevara a la Luna, no hay razón para sostener que Dios no pudiera ir a Júpiter, con el expreso propósito de incomodar al ateo (p. 44). Pero un Dios que puede escapar así a la Luna o a Júpiter no incomoda al ateo en absoluto. Al contrario, se muestra tan finito, tan insignificante, que el ateo puede abarcar toda la Tierra sin ser confrontado por él. Esto es exactamente

lo contrario de la enseñanza de Calvino, basada en Pablo, de que Dios es divinidad y poder, estando siempre y en todas partes tan evidentemente presente que quien diga que no hay Dios es un necio. La necedad de negar al Creador reside precisamente en que este Creador confronta al hombre en *cada* hecho, de modo que ningún hecho tiene significado para el hombre salvo que sea visto como creación de Dios.

En su libro *Notas sobre la Doctrina de Dios,* Carl F. H. Henry sigue un enfoque similar al de Clark. Si bien admite en una nota (p. 72) que, desde un punto de vista bíblico, el "tonto" no tiene derecho a ningún consuelo, comienza su primer capítulo, titulado "Consuelo para el tonto", con las siguientes palabras: "La existencia de Dios no es tan obvia que no pueda dudarse..." (p. 23). En la nota mencionada, se afirma que esto constituye una "aceptación temporal de su enfoque", presumiblemente con fines pedagógicos. En el texto, esta "aceptación temporal" resulta ser una aceptación permanente de la validez del método inmanentista del no creyente, al menos en el ámbito "fenoménico" de la experiencia. Henry se cuida de no introducir a su Dios de forma que incomode al científico, incluso al comienzo de su carrera.

Al científico no se le debe molestar aunque trabaje con un método exclusivamente inmanentista.

EL DESACUERDO EN "SISTEMAS " ES EN PRINCIPIO Y TOTALMENTE INCLUYENTE [84]

En desacuerdo con la interpretación que el hombre natural hace de sí mismo como punto de referencia último, el apologista reformado debe buscar su punto de contacto con el hombre natural en aquello que está por debajo del umbral de su conciencia operativa, en el sentido de deidad que busca suprimir. Y para ello, el apologista reformado también debe buscar un punto de contacto con los sistemas construidos por el hombre natural. Pero este

punto de contacto debe ser de la naturaleza de una colisión frontal. *Si no hay una colisión frontal con los sistemas del hombre natural, no habrá punto de contacto con el sentido de deidad en el hombre natural...*

Al teísmo expuesto anteriormente, ahora debe añadirse el cristianismo [85] . Debido al pecado del hombre, la maldición de Dios pesa sobre toda la creación. El hombre se ha unido a Satanás en su oposición a Dios. Al mismo tiempo, Dios ha implantado en el mundo una influencia remediadora contra el pecado. Esta obra remediadora se centra en Cristo ·

Él salió "para destruir las obras del maligno". Vino a traer paz, sin duda, pero esta paz debe cimentarse sobre la completa destrucción del poder de las tinieblas. "No vine a traer paz a la tierra, sino espada". Tal fue el mensaje del Príncipe de Paz. Para anunciar este mensaje, envió profetas antes de él y apóstoles después. Cuando más absorto en este mensaje, cuando más entusiasmado estaba por esta paz, el salmista exclama: "¿No he de aborrecer a los que te aborrecen? Los aborrezco con un odio perfecto". Cuando estuvo en la tierra, Cristo entró solo en la arena contra Satanás y triunfó. El apóstol Juan lo ve cabalgando sobre su caballo blanco, venciendo y para vencer. Cuando ve a sus ejércitos languidecer, cansados de la lucha, su voz de clarín les ordena que se pongan toda la armadura de Dios. No pueden flaquear, es la iglesia militante, este pueblo de Dios. Solo quienes luchan hasta el final reciben la corona. Y entonces hay paz, en verdad. En la "regeneración de todas las cosas", el que se sienta en el trono está rodeado por los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes. Toda la creación está allí; toda la creación es redimida. No se oye ninguna voz discordante. Todos cantan el gran cántico de la creación redimida. Mediante la redención, el propósito de la creación se cumplió. ¿Dónde están los enemigos? Están encerrados en una cámara de exclusión insonorizada...

Porque no es hasta después de la consumación de la historia que los hombres quedan completamente librados a sí mismos. Hasta entonces, el Espíritu de Dios continúa luchando con los hombres para que abandonen sus malos caminos. Hasta entonces, Dios, en su gracia común, en su paciencia y longanimidad, concede a los hombres la lluvia, el sol y todas las cosas buenas de la vida para que se arrepientan. La actitud primordial de Dios hacia los hombres como hombres es la de la bondad. Es contra esta bondad, expresada en la abundancia de buenos dones, que el hombre peca. E incluso entonces, Dios impide que el principio del pecado se manifieste plenamente. Él refrena la ira del hombre. Mediante esta restricción, lo capacita para cooperar con los redimidos de Dios en el desarrollo de la obra que le encomendó.

Pero todo esto no reduce en lo más mínimo el hecho de que, en lo que respecta al principio del hombre natural, este se opone absoluta o totalmente, no parcialmente, a Dios. Ese principio es satánico. Es exclusivamente hostil a Dios. Si pudiera, destruiría la obra y el plan de Dios. Por lo tanto, en la medida en que los hombres actúan conscientemente desde este principio, no tienen ninguna noción en común con el creyente. Su epistemología está informada por su hostilidad ética hacia Dios...

Además, solo si ambas partes, el incrédulo y el creyente, tienen la misma capacidad natural para usar los dones de Dios, puede haber una antítesis total entre ellos. La discusión entre cristianos y no cristianos involucra todos los hechos del universo. Si no involucra todos los hechos, no involucra ninguno. Si un hecho puede interpretarse correctamente partiendo de la base de la autonomía humana, entonces todos los hechos pueden interpretarse correctamente. Si el cristiano ha de poder mostrarle al no cristiano objetivamente que el cristianismo es verdadero y que quienes lo rechazan lo hacen porque se aferran a lo falso, esto debe hacerse en todas partes; de lo contrario, no se hace realmente en ninguna parte.

no hay ámbito donde el segundo factor, la hostilidad ética del hombre hacia Dios, no entre en escena. Este factor no se evidencia con tanta claridad cuando los hombres abordan cuestiones externas; se evidencia con mayor claridad cuando abordan la cuestión directamente religiosa de la verdad del cristianismo. Pero, aun así, está presente en todas partes.

Así, la idea de la antítesis no implica nada extremo ni absurdo. Simplemente afirma que el cristianismo salva al hombre en su totalidad, lo salva con su cultura. Salva incluso la cultura de los no creyentes. Permite su absorción en la visión cristiana de las cosas sin que ello destruya la esencia misma del cristianismo. Aplica el lema de Kuyper, «Pro *Rege»* , a la vida en su totalidad, no solo al culto. Prevé la relación inteligente entre la gracia común y la gracia especial en Cristo.

Nada de esto puede lograrse si nos aferramos al realismo clásico, la escolástica, el dimensionalismo moderno, la teología natural y un concepto de gracia común basado en la teología natural. En todos estos casos, hemos asumido que el principio cristiano y el principio no cristiano pueden combinarse en algunos aspectos. [87] Al menos, hemos ignorado el hecho de que no pueden combinarse en ninguna parte...

En la medida en que los hombres son conscientes de sus alianzas más básicas, están totalmente a favor o totalmente en contra de Dios en cada punto de interés para el hombre.

Su argumento [del apologista reformado] es que, a menos que esta distinción [Creador/criatura] se convierta en la base de todo lo que el hombre dice sobre cualquier cosa, entonces todo lo que el hombre dice es fundamentalmente falso. El hombre natural, que asume que él mismo y los hechos que lo rodean no son creados, asume, por lo tanto, algo básicamente falso. Todo lo que dice sobre sí mismo y el universo estará influenciado por esta suposición. Por lo

tanto, es imposible concederle la razón, básicamente la razón, en lo que dice sobre cualquier hecho. Si dice lo que es correcto en detalle sobre cualquier hecho, lo hace *a pesar de, y no debido a,* su suposición básicamente falsa.

DOS PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN MUTUAMENTE EXCLUSIVOS [88]

En vista de los hechos mencionados, nos ocuparemos primera y principalmente de los dos *principios* de interpretación opuestos. El principio cristiano se basa en la suposición de que Dios es el punto de referencia final e independiente. El principio no cristiano sostiene que el hombre, en su esencia, es el punto de referencia final e independiente. Es esta diferencia fundamental la que debe tenerse presente en todo momento. A veces será difícil ver que esto sea realmente así. El hecho mismo de que, por la gracia común de Dios, el hombre caído "no sea tan malo como podría ser" y sea capaz de hacer lo que es "moralmente bueno", hará que la distinción entre dos principios mutuamente excluyentes parezca una simplificación excesiva para muchos.

De hecho, *a pesar de las apariencias* , debe mantenerse la distinción entre ambos principios. La cuestión es que los «hechos de la experiencia» deben interpretarse en términos de la Escritura para que sean inteligibles. En última instancia, los «hechos de la experiencia» deben interpretarse ya sea en términos del hombre considerado autónomo, o en términos de Dios. No existe una tercera «posibilidad». La interpretación que considera al hombre autónomo como autointerpretativo es una «posibilidad imposible».

Nos corresponde ahora indicar cómo el hombre caído, aquel que *en principio* se considera una ley para sí mismo, valorará la idea de la Escritura, tal como se describió en el capítulo anterior. Las Escrituras hablan de Cristo, quien se identifica a sí mismo como Dios, y, por lo tanto, de su revelación autoproclamada al hombre. La Escritura exige que el hombre renuncie a su autonomía y se someta a la voluntad de Dios expresada en Cristo. La Escritura

exige arrepentimiento. Le dice al hombre natural que tiene la mente cegada y el corazón rebelde. Le dice que no puede ver por sí mismo la verdad que aún debería ver, ni hacer lo que aún debería hacer.

LOS ACUERDOS SON POSIBLES, PERO SON INCIDENTALES Y PERIFÉRICOS [89]

La razón por la que estas diferencias no aparecen superficialmente es que, de hecho, todos los hombres son seres humanos creados a imagen de Dios. Incluso los no regenerados, en virtud de la gracia común, conservan algún remanente de lo que *debería ser, aunque no lo sea,* la conciencia general de la humanidad. Por consiguiente, existe *un acuerdo incidental* sobre muchos asuntos de la vida moral. En general, es cierto que todos consideran que el asesinato es malo. Pero este acuerdo es solo incidental. Un teísta considera que el asesinato es malo porque viola la justicia de Dios. Un no cristiano considera que el asesinato es malo porque no beneficia a la humanidad. Según el teísmo, la idea de justicia se fundamenta en la naturaleza de Dios. Según el pragmatismo, la idea de justicia es un desarrollo histórico en la conciencia de la humanidad. Por consiguiente, ambas concepciones de la justicia no tienen nada en común, salvo el nombre. «Lo que es moralmente malo» no es, por lo tanto, una frase en la que todos vierten espontáneamente el mismo contenido de pensamiento. El acuerdo sobre este asunto entre teístas y antiteístas, además de ser meramente incidental, es también meramente formal y abstracto. Este acuerdo formal y abstracto es lo que esperamos porque el hombre, en virtud de su creación a imagen de Dios, no puede estar metafísicamente alienado de Dios, por mucho que pueda estarlo éticamente.

En segundo lugar, podemos mencionar como razón por la cual estas diferencias fundamentales no se observan fácilmente, el hecho de que el acuerdo incidental y abstracto entre teístas y antiteístas sobre cuestiones morales e intelectuales usualmente trata con cosas que son próximas más que con cosas que son últimas. [90]

DIFERENTES VERSIONES DE LA OBJETIVIDAD [91]

(A) Otro término que requiere una descripción antes de continuar con nuestro análisis histórico es el de "objetividad". En el lenguaje común, entendemos por "objeto" cualquier cosa que exista "ahí fuera", es decir, independientemente de la mente humana. Afirmamos entonces tener conocimiento objetivo de algo si la idea que tenemos de esa cosa se corresponde con la cosa tal como existe independientemente de la mente. Podemos tener ideas falsas sobre algo. En ese caso, decimos que es solo subjetivo y no corresponde a la realidad. La controversia entre Berkeley y sus oponentes giró en torno a si existen o no objetos "ahí fuera" a los que corresponda nuestro conocimiento. Berkeley afirmó que ser es ser percibido. Afirmó, por lo tanto, que todo conocimiento es solo subjetivo. Sus oponentes sostuvieron lo contrario. Se dice que Johnson intentó refutar a Berkeley a base de patadas.

La teoría de la coherencia de la verdad implicó una nueva concepción de la objetividad. Para ella, la objetividad ya no consistía en la correspondencia de una idea con un objeto determinado, suponiendo que existiera con total independencia de la mente. Para ella, la objetividad significaba una referencia significativa a todo el sistema de la verdad. Uno tendría una idea verdadera de una vaca no al tener una réplica de ella en la mente, sino al comprender su lugar en el universo.

Ahora bien, se comprenderá fácilmente que, en cuanto a la forma del asunto, la concepción cristiana de la objetividad se acerca más a esta última que a la primera. Para nosotros, la cuestión principal tampoco es la de la extrañeza de la vaca. Lo que nos preocupa principalmente es que nuestra idea de la vaca se corresponda con la idea que Dios tiene de ella. De no ser así, nuestro conocimiento es falso y puede considerarse subjetivo. Pero cabe destacar la diferencia exacta entre la concepción idealista de la objetividad y la nuestra. La diferencia radica precisamente en que, para el idealista, el sistema de

referencia se encuentra en el universo, incluyendo a Dios y al hombre, mientras que para nosotros, el punto de referencia se encuentra únicamente en Dios.

Por lo tanto, cuando examinamos las diversas perspectivas epistemológicas en cuanto a su "objetividad", nos interesa sobre todo saber si estas perspectivas han buscado el conocimiento de un objeto colocándolo en su correcta relación con el Dios autoconsciente. Las demás cuestiones son interesantes en sí mismas, pero comparativamente hablando, no son de gran importancia. Incluso si uno no se preocupara por la verdad del asunto, debería ser evidente que no puede haber una cuestión más fundamental en epistemología que la de si los hechos pueden conocerse sin referencia a Dios. Supongamos, por el bien del argumento, que existe tal Dios. Y, sin duda, cualquiera debería estar dispuesto a aceptar su posibilidad a menos que haya demostrado la imposibilidad de la existencia de Dios. Supongamos, entonces, la existencia de Dios. Entonces, sería un hecho que todo hecho se conocería verdaderamente solo con referencia a él. Si, entonces, uno no relacionara un hecho con Dios, estaría equivocado sobre el hecho investigado. O supongamos que alguien comenzara sus investigaciones como científico, sin siquiera preguntarse si es necesario referirse a tal Dios en sus investigaciones; tal persona permanecería en constante ignorancia fundamental. Y esta ignorancia sería una ignorancia culpable, ya que es Dios quien le da la vida y todo lo bueno. Debería ser obvio entonces que uno debería resolver por sí mismo la cuestión epistemológica más fundamental: si Dios existe o no. Cristo dice que, como Hijo de Dios, vendrá a juzgar y condenar a todos aquellos que no han llegado al Padre por medio de él.

(B) Nuestro argumento a favor de la objetividad del conocimiento con respecto al universo nunca será completo ni satisfactorio a menos que incorporemos la relación del objeto y del sujeto del conocimiento con Dios.

Podríamos debatir interminablemente sobre problemas psicológicos sin fruto si nos negamos a abordar la cuestión metafísica de la naturaleza de la realidad. [92] Si la postura cristiana respecto a la creación, es decir, respecto a la idea del origen tanto del sujeto como del objeto del conocimiento humano, es verdadera, existe y debe existir conocimiento objetivo. En ese caso, el mundo de los objetos fue creado para que el sujeto del conocimiento, es decir, el hombre, lo interpretara bajo la influencia de Dios. Sin la interpretación del universo por parte del hombre para gloria de Dios, el mundo entero carecería de sentido. Por lo tanto, el sujeto y el objeto se adaptan mutuamente. Por otro lado, si la teoría cristiana de la creación por Dios no es verdadera, entonces sostenemos que no puede haber conocimiento objetivo de nada. En ese caso, todas las cosas en este universo carecen de relación y no pueden estar en contacto fructífero entre sí. Creemos que ésta es la alternativa simple a la cuestión de la objetividad del conocimiento en lo que respecta a las cosas de este universo.

Si Dios tiene un carácter absolutamente autodeterminado, entonces el universo también tiene una "objetividad" a la que la mente humana debe someterse. Entonces, el hombre no puede, mediante el poder de su lógica, determinar la naturaleza de Dios. Y eso es lo que él, como pecador, desea hacer.

Buscar controlar la realidad, ser la fuente de la «objetividad», no es solo el ideal de los idealistas modernos; también lo fue del realismo clásico. Es el ideal de todo pensamiento no cristiano...

[Kuyper] dice que la fe solo es formal en el ámbito de las ciencias exactas o externas. En lo que él llama ciencias espirituales, afirma que el hecho del pecado se hace sentir.

Pero ¿cómo trazar la línea entre las ciencias físicas u objetivas y las espirituales? En ambos casos, el sujeto humano está involucrado. No existe ningún "poder unificador del objeto" que pueda anular este hecho. El propio Kuyper ha insistido en que incluso en la observación de hechos, el elemento subjetivo entra en escena. Esto no tiene nada de malo. Es un hecho puramente metafísico y psicológico. No es el hecho de que un sujeto esté involucrado en la situación de conocimiento lo que propicia el escepticismo. Solo cuando este sujeto no desea ser interpretado en términos de Dios, surge el escepticismo...

[CS] Lewis busca estándares objetivos en la ética, la literatura y la vida en todas partes. Pero sostiene que la objetividad puede encontrarse en muchos ámbitos. Habla de una objetividad general común a cristianos y no cristianos, y argumenta como si la humanidad la hubiera abandonado, mayoritariamente o casi exclusivamente, en la época moderna. Hablando de esta objetividad general, dice: «A esta concepción en todas sus formas —platónica, aristotélica, estoica, cristiana y oriental por igual—, me referiré de aquí en adelante, para abreviar, simplemente como 'el *Tao'.* Algunas de las explicaciones que he citado al respecto quizá les parezcan a muchos meramente pintorescas o incluso mágicas. Pero lo que todas ellas tienen en común es algo que no podemos ignorar. Es la doctrina del valor objetivo, la creencia de que ciertas actitudes son realmente verdaderas, y otras realmente falsas, respecto a lo que es el universo y a lo que somos nosotros». [93] Pero, sin duda, esta objetividad general es común a cristianos y no cristianos solo en un sentido formal. Decir que existe o debe existir un estándar objetivo no es lo mismo que decir cuál es ese estándar. Y es el *qué* lo que importa. Si bien es cierto que los no cristianos que se aferran a algo superior al hombre son mejores que los no cristianos que no se aferran a nada superior al hombre, sigue siendo cierto que, en esencia, los *objetivistas no cristianos* no son menos subjetivos que los subjetivistas no cristianos . Solo hay una alternativa definitiva: la que existe entre quienes obedecen a Dios y quienes se complacen a sí mismos. Solo

quienes creen en Dios por medio de Cristo buscan obedecer a Dios; solo ellos poseen el verdadero principio ético. [94]

ALGUNOS PUNTOS DE DESACUERDO SISTEMÁTICAMENTE BÁSICOS [95]

En los capítulos anteriores, donde abordamos el punto de partida del conocimiento, hay una idea recurrente: que los escritores antiteístas y anticristianos, al principio de su argumentación, dieron por sentada su postura. Si esto es cierto, la pregunta que surge de inmediato es si tiene alguna utilidad discutir sobre la postura teísta cristiana con quienes comparten convicciones contrarias.

Este es el problema que debe discutirse bajo el título de la relación sujeto-sujeto. Antes de hacerlo, repasemos lo que hemos descubierto hasta ahora sobre el punto de partida del conocimiento. Debemos hacerlo, ya que llegamos al punto culminante de toda la cuestión y debemos tener todos los factores claramente presentes.

Hasta ahora hemos discutido la cuestión del objeto de conocimiento. Bajo este encabezado, vimos que podemos hablar del objeto de conocimiento como tal y que también debemos considerar la relación de un objeto con otros objetos. Y si consideramos la relación de un objeto con otro objeto tal como existen simultáneamente, nos encontramos con la cuestión de... Por otro lado, cuando consideramos el objeto de conocimiento en su relación con otros objetos de conocimiento que han existido en un tiempo anterior o existirán en un tiempo posterior, toda la cuestión del *tiempo* queda sujeta a consideración. La pregunta final, entonces, al considerar el objeto de conocimiento, es si el universo espacio-temporal existe por sí mismo o si debemos presuponer la existencia de Dios para pensar inteligentemente sobre el mundo espacio-temporal. Descubrimos que, según el teísmo cristiano, todo objeto de conocimiento individual para ser conocido debe ser conocido en su relación

con Dios. Entonces, si un objeto espacial ha de ser conocido en su relación con otro objeto espacial, la conexión debe ser considerada como hecha por Dios. En otras palabras, los universales del conocimiento tienen su fuente en Dios. De manera similar, si un objeto de conocimiento ha de ser conocido en su relación con otros objetos de conocimiento que han existido o existirán en otro período de tiempo, debemos pensar que la conexión es hecha por el plan de Dios.

En todos estos puntos, el antiteísta no solo adoptó la postura contraria, sino que la dio por sentada, tan obviamente como la verdadera, que no necesitó discutirla. [96] El antiteísta, para empezar, daba por sentada la autoexistencia de los objetos de conocimiento. Se refiere a ellos como los «hechos» de los cuales es obviamente necesario partir como de algo último, pues son ellos los que no necesitan explicación. [97]

En segundo lugar, se daba por sentado que, para conocer un objeto de conocimiento en su relación con otros, era completamente innecesario recurrir a Dios para que proporcionara los vínculos. Estos vínculos existen entre los propios objetos, de modo que se dan con los hechos, o bien la mente humana los proporciona. En otras palabras, los universales son tan definitivos como los hechos. Creen que nadie soñaría con que la ley de la autocontradicción tuviera algo que ver con Dios. Consideran que esto es tan patentemente absurdo que basta con el ridículo para refutarlo.

De modo similar, si un objeto de conocimiento ha de ser conocido en su relación con otros objetos de conocimiento que han ocurrido o ocurrirán en otro momento, se da por sentado que la conexión se encuentra de alguna manera entre los hechos mismos sin necesidad de referencia a ninguna mente, o si se considera necesaria la referencia a la mente, al menos se da por sentado que la mente humana puede proporcionar lo universal también en este caso.

De estas suposiciones del pensamiento antiteísta se desprende que, para que Dios tenga algún significado para los objetos de conocimiento, debe ser reducido a un objeto individual de conocimiento entre muchos otros. [98] El teísmo cristiano, por el contrario, afirma que Dios es el único objeto supremo de conocimiento. Él es el hecho último y el universal último. Es de él que todos los hechos y todos los universales con los que habitualmente tratamos derivan su significado.

SUPUESTOS LÓGICAMENTE INCOMPATIBLES

Solo cuando se enfatiza esta interrelación [entre todos los aspectos de la revelación de Dios al hombre, en hechos y palabras], como cristianos, podemos desafiar eficazmente la sabiduría del mundo y demostrar que Dios la ha vuelto loca. Solo así, la interpretación *total* de la vida y del mundo, tal como la da Cristo en las Escrituras, puede ser aquella en la que debe basarse cada aspecto de la experiencia humana para tener significado.

Según Cristo en las Escrituras, el hombre pecó contra él al declarar su independencia. Cuando el hombre escuchó la tentación de Satanás, fue, en efecto, negar su propia condición de criatura. Adán ya no estaba dispuesto a amar a su Creador ni a demostrar este amor obedeciendo su voz. Quería convertirse en el centro de su propio esfuerzo interpretativo.

Esto implicaba la idea de que el hombre rechazó la predicción de Dios respecto a lo que ahora, después de Kant, llamamos el reino fenoménico. Dijo en su corazón que Dios desconocía que la muerte sería consecuencia de comer el fruto prohibido. ¿Por qué pensó Adán que Dios no lo sabía? No existían registros de lo que les había sucedido a las personas que habían comido este fruto en el pasado. ¿Acaso la hipótesis de Satanás no podía ser tan válida como la de Dios? ¿Acaso el método científico no exige que, al comienzo de cualquier investigación de los hechos del universo físico, cualquier hipótesis se compare

con cualquier otra? Sin duda, cualquier hipótesis que se formule respecto a la configuración futura de los hechos debe ser contrastada por esos mismos hechos futuros. Y estos hechos futuros no deben interpretarse con antelación.

He aquí, pues, las características del hombre natural en su actitud hacia la interpretación de los hechos (acontecimientos) del mundo:

(1) Se considera el juez supremo de lo que puede o no puede ser. No permitirá que ninguna autoridad superior le revele lo que pudo o no haber sucedido en el pasado ni lo que puede o no suceder en el futuro.

(2) Esta afirmación o suposición de autonomía por parte del hombre constituye una afirmación encubierta, si no abierta, sobre la naturaleza de Dios. Dios (se asume, si no se afirma) *no puede* ser de tal naturaleza que controle todos los fenómenos.

(3) Estas dos afirmaciones o suposiciones implican una tercera: que el pensamiento del hombre es, en última instancia, absolutamente original. Sea cual sea su entorno último, el ámbito de interpretación que el hombre hace para sí mismo será válido para él, porque su pensamiento es, en efecto, legislativo respecto a ese entorno.

(4) Los hechos del entorno humano no son creados ni controlados por la providencia de Dios. Son hechos *brutos* , sin interpretación y, en última instancia, irracionales. El universo es un universo controlado *por el azar* . Es un universo completamente abierto. Sin embargo, al mismo tiempo, es un universo cerrado. [100] Es así en este sentido: no puede ser lo que Cristo dice que es, es decir, creado, gobernado y redimido por él. En este único aspecto, el cosmos es cerrado: no puede existir un Dios como el que revela la Biblia. Esta es la negativa universal de los filósofos y científicos de mente abierta.

Herbert Feigl [101] parece ver esta gran brecha entre los hombres de ciencia y filosofía y el pueblo de Dios cuando dice: «Si por religión se entiende una explicación del universo y la derivación de normas morales a partir de premisas teológicas, entonces existe una incompatibilidad lógica con los resultados, métodos y perspectiva general de la ciencia» (H. Feigl, «The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism», *Readings in Philosophy of Science,* ed. Brodbeck y Feigl, Nueva York, 1953, pág. 16).

El punto fundamental de todo esto es que tanto el científico como el filósofo y el teólogo, a menos que se conviertan a Cristo por su Espíritu, siguen el método introducido por Adán al escuchar a Satanás. La esencia de este método reside en que el hombre inicia y finaliza su interpretación de cualquier aspecto de la vida partiendo de la premisa de su propia autonomía, de la pura factualidad del material con el que trata y de la abstracta formalidad de la lógica que utiliza para relacionar los hechos entre sí.

El cristiano, por otro lado, ha sido salvado por la sangre y las lágrimas de Cristo de esta metodología insultante a Dios y autodestructiva.

5.3 El fracaso epistemológico de la incredulidad

Las disputas apologéticas entre creyentes y no creyentes dependen de, se incluyen por referencia y surgen de epistemologías en conflicto. Los conflictos sobre la teoría del conocimiento, a su vez, incorporan, se desarrollan dentro de, y deben abordar diferentes visiones del mundo y de la vida (con conceptos divergentes del hombre como conocedor), para su resolución. La audaz defensa de la fe que ofrece el presuposicionalismo de Van Til es que la cosmovisión del no creyente no proporciona una teoría del conocimiento adecuada o viable que permita al no cristiano cuestionar intelectualmente la verdad del cristianismo. Sus presuposiciones impiden al no creyente afirmar que conoce algo inteligible o significativo.

La cosmovisión cristiana parte del Dios personal, autosuficiente, soberano y trino, quien creó todas las cosas de la nada e hizo al hombre a su imagen. Dios lo sabe todo y dirige todos los acontecimientos mediante su plan sabio y providencial. Así, todos los objetos, propiedades, mentes, acontecimientos, leyes generales y prescripciones morales son determinados, controlados y relacionados entre sí por la mente del Señor. Todo lo que el Señor dice es absolutamente veraz e infalible en sus propósitos, y eso incluye cada pasaje del Antiguo y el Nuevo Testamento. El comportamiento y el razonamiento humanos se han vuelto inmorales e inútiles debido a la rebelión egocéntrica contra Dios. El hombre tiene prejuicios y es hostil hacia el Señor y su revelación, deseando ser su propia autoridad suprema (autónomo). Necesita la obra redentora del Hijo encarnado de Dios (como profeta, sacerdote y rey) y la obra regeneradora del Espíritu Santo de Dios para salvarse de la necedad intelectual, la culpa moral y la condenación eterna. Dada esta "imagen" general de Dios, el mundo, el hombre, el valor, la historia y la salvación —la visión bíblica básica del mundo y la vida—, el cristiano puede dar cuenta de la objetividad de la verdad; la correspondencia de la mente con los objetos y otras mentes; la posibilidad del conocimiento; los procedimientos racionales y empíricos por los cuales aprendemos, probamos y justificamos proposiciones; la posibilidad de que nuestras mentes finitas conozcan conceptos y leyes universales, absolutos y prescriptivos; la tendencia humana hacia el desacuerdo, el prejuicio y la irracionalidad, etc.

En esencia , solo existe una cosmovisión no cristiana; lógicamente hablando, es la negación del panorama general descrito anteriormente: la negación de algunas o todas las proposiciones utilizadas para resumir el cristianismo con base bíblica (p. ej., la Trinidad, la creación, la providencia, el pecado, la encarnación, la redención, la regeneración). Más claramente, toda postura filosófica no cristiana da por sentado que el hombre, y no Dios, debe funcionar

con la máxima autoridad intelectual, siendo la medida o «punto de referencia» de todo lo que cree verdadero. Como observó Van Til:

Existen muchas escuelas filosóficas que el estudiante universitario debe conocer. Los libros de texto las definen como objetivas y subjetivas. Algunas se consideran monistas y otras pluralistas. Algunas se consideran panteístas y otras deístas, racionalistas y otras irracionalistas. Recientemente, existen sistemas filosóficos existencialistas, analíticos y positivistas. Pero todas estas escuelas deben analizarse a la luz del análisis que se hace de ellas en las Escrituras. La pregunta principal sobre cualquier sistema de pensamiento es si está centrado en el hombre o en Dios. ¿Convierte al Creador-Redentor o a la criatura en el punto de referencia final de la predicción? Si se encuentra una respuesta a esta pregunta, entonces la problemática que presentan las diversas escuelas filosóficas se vuelve [inteligible] para nosotros. [102]

El incrédulo, quienquiera que sea en cualquier momento o lugar, utiliza y desarrolla una teoría del conocimiento controlada por su hostilidad hacia Dios. Considera su propia mente como la autoridad autónoma y autoproclamada del conocimiento; su mente (o en cierta medida, la de sus semejantes) es el punto de referencia y la guía interpretativa básica de todo lo que pueda conocerse. El incrédulo asume su propia libertad y personalidad, al tiempo que admite que el entorno en el que vive no es personal. Presupone que el hombre es inocente e imparcial en este pensamiento (sin intentar evitar la luz por vergüenza o miedo). No cree que, al comienzo de su razonamiento, deba tener en cuenta la existencia del Dios trino, la creación de todas las cosas, el control providencial de Dios sobre cada acontecimiento, ni de sí mismo como creado a imagen de Dios y responsable ante Él en todo lo que hace. (Podría decir que estas cosas, tras examinarlas, podrían añadirse a su cosmovisión posteriormente, pero no pueden ser necesarias desde el principio). En la perspectiva no cristiana, el universo espacio-temporal existe

y es inteligible aparte de Dios; todo lo que sucede es aleatorio, y los hechos no son preinterpretados, relacionados ni controlados por una mente personal. Los valores provienen del hombre mismo o son, de alguna manera, inherentes a la naturaleza. La mente del individuo proporciona así las conexiones entre él mismo, los objetos, los acontecimientos u otras mentes, además de aportar los principios o leyes (puramente formales) mediante los cuales piensa y evalúa, y mediante los cuales ordena e interpreta su experiencia. Si existe alguna revelación divina, su mente debe primero estar segura de su identidad, credibilidad y, consecuentemente, de su autoridad sobre él. [103]

Esta cosmovisión genérica no cristiana no es, por supuesto, propuesta por los incrédulos de forma tan escueta. Existen multitud de maneras en que las mentes no regeneradas han expresado estas suposiciones subyacentes. En un nivel de presentación más detallado o enriquecido, que es el modo habitual de comunicación, la cosmovisión no creyente aparece en una amplia gama de variaciones sobre los temas aquí mencionados. La versión platónica de la cosmovisión no creyente difiere de la versión aristotélica, así como la versión hegeliana de la cosmovisión no creyente se distingue de la versión kierkegaardiana, etc. Hay buenas razones para estudiar y comparar los diversos puntos de vista filosóficos, aun cuando reconocemos que las diferentes escuelas le dan su propio giro peculiar a la cosmovisión no cristiana subyacente. Las debilidades específicas de un tipo de filosofía no creyente son (generalmente) distintas en varios aspectos de las debilidades particulares de otros tipos. Sin embargo, como enseñó Van Til, en el nivel más básico solo hay dos puntos de vista filosóficos: «Al intentar enseñar a los hombres la apologética cristiana, y en ese proceso repasar brevemente la historia de la filosofía, debe plantearse una cuestión básica entre quienes por gracia creen en la historia de la Biblia y quienes no creen en ella». [104] Independientemente de las variaciones, la cosmovisión genérica con la que comienza cada

incrédulo es fatalmente defectuosa cuando se trata de ofrecer una explicación de la posibilidad o inteligibilidad de lo que consideramos como «saber» algo.

Las diversas escuelas filosóficas propuestas por los incrédulos no pueden explicar la libertad personal e intelectual del hombre en un mundo mecánico. No pueden establecer una conexión fiable entre la mente y sus objetos, ni entre la mente y otras mentes. No pueden escapar del dilema egocéntrico, el subjetivismo y el relativismo. [105] Exigirían que la mente individual lo supiera todo para estar segura de algo, y al mismo tiempo alegarían las limitaciones, los sesgos ineludibles y la falibilidad de la mente humana. Van Til explicó:

En todas las formas no cristianas de epistemología, existe, en primer lugar, la idea de que, para ser comprendido, un hecho debe comprenderse exhaustivamente. Debe ser reducible a una parte de un sistema de lógica atemporal. Pero el hombre mismo y los hechos de su experiencia están sujetos a cambios. ¿Cómo podrá encontrar en su interior un punto de reposo a priori? Él mismo está en movimiento. El inútil esfuerzo de Descartes se distingue de los esfuerzos de otros pensadores no cristianos no por ser esencialmente diferente, sino solo por ser más consistente. Todo esfuerzo del hombre por encontrar un punto que pueda comprender exhaustivamente, ya sea en el mundo de los hechos que lo rodean o en el mundo de la experiencia interior, está condenado al fracaso.

Si no presuponemos, como Calvino, el Dios autónomo que respalda el acto autoconsciente de la mente cognoscente del hombre, estamos condenados a perdernos en un flujo interminable y sin fondo.

Pero, suponiendo que el hombre pudiera iniciar su camino hacia el aprendizaje por experiencia desde una perspectiva no cristiana, no podría añadir nada nuevo a lo que ya sabe. No habría nada nuevo. Si se conociera, dejaría de ser nuevo. Mientras fuera nuevo, sería desconocido. Así, el viejo

dilema de que el hombre debe saberlo todo y no necesita hacer preguntas, o no sabe nada y, por lo tanto, no puede hacer preguntas, permanece sin resolver, excepto sobre la base de la Fe Reformada. [106]

Los no cristianos no pueden ofrecer una explicación filosóficamente adecuada de la universalidad e invariancia de las leyes de la lógica o de la moral, y mucho menos de cómo las leyes o conceptos abstractos e inmutables podrían reflejar con precisión el ámbito completamente diferente de los hechos físicos, brutos y en constante cambio, ajenos a la mente. No logran justificar el razonamiento científico o inductivo que se utiliza en prácticamente todo lo que conocemos y podemos comunicar. La significatividad, la comunicabilidad y la creatividad del lenguaje son mutuamente inexplicables. Los incrédulos no pueden determinar si deben enfatizarse la diversidad y las particularidades en movimiento o, más bien, las similitudes y la continuidad que se encuentran en principios inmutables. No pueden escapar de la arbitrariedad y la inconsistencia, no pueden establecer una autoridad intelectual legítima para lo que dicen o creen, y no pueden contrarrestar eficazmente al escéptico. En resumen, la cosmovisión incrédula vuelve ininteligibles la personalidad, la autoconciencia, la mente, la lógica, la ciencia y la moral. Cuando los incrédulos critican la fe cristiana, no tienen en sí mismos ninguna teoría convincente del conocimiento en términos en los que formular o plantear sus críticas.

A lo largo de sus escritos, en diversos puntos, Van Til destacaba una u otra ilustración de la cosmovisión no cristiana subyacente para argumentar que la incredulidad representa un fracaso epistemológico. Se atrevió a declarar: «Creemos que lo que se encuentra en la Biblia es la única postura filosófica defendible... la única postura que hace inteligible la predicación humana». Y la historia del pensamiento autónomo lo confirma: «Tendremos que abordar la cuestión de una visión cristiana del mundo y la vida desde un punto de vista histórico... Estamos naturalmente convencidos de que en la historia reside la

mejor prueba de nuestra filosofía de la vida humana». [107] Como ilustra repetidamente la historia de la filosofía, dada su cosmovisión, el incrédulo no puede explicar la posibilidad ni la realidad de que el hombre conozca algo en absoluto. [108] En las siguientes selecciones de lecturas, presentaremos algunos de los análisis de Van Til sobre este fracaso epistemológico a lo largo de la historia de la filosofía autónoma. Estos son valiosos por su variedad y detalles. A continuación, consideraremos algunas de las líneas de crítica más generales que Van Til dirigiría de manera general a todas y cada una de las cosmovisiones no creyentes y sus teorías del conocimiento: el problema de los hechos brutos (aleatorios) sin significado, el problema de la continuidad y la contingencia (un universo cerrado, pero abierto), el problema de relacionar la lógica con los hechos, el problema del fenomenalismo (la mente que solo se conoce a sí misma, no al mundo externo), y luego, la crítica por la que Van Til es mejor recordado por sus estudiantes, la "tensión racional-irracional" que aflige a todo pensamiento no creyente. [109]

Toda escuela de epistemología tropieza al relacionar los principios formales o lógicos (continuidad) con los hechos o particularidades aleatorias (contingencia). Asimismo, toda variante de la filosofía no regenerada evidencia las tendencias tanto del racionalismo como del irracionalismo, de una u otra forma, considerando la mente autónoma del hombre como el estándar o autoridad suprema respecto a la verdad y el conocimiento, y aun así admitiendo su incompetencia o incapacidad para actuar como juez final. Las filosofías no cristianas siempre resultan ser una mezcla inestable de arrogancia y humildad. El hombre autónomo es arrogante respecto a la autoridad y competencia de su capacidad racional para comprender la realidad, cómo debemos comportarnos y qué se puede conocer; según sus estándares racionales, rechaza la veracidad del cristianismo (de una u otra manera). Por otro lado, el hombre autónomo, viviendo en un universo

aleatorio que ninguna mente puede comprender ni sondear, debe confesar con toda humildad que la certeza intelectual no está al alcance de nadie.

El hombre moderno es, ante todo, racionalista. Todos los no cristianos son racionalistas. Como descendientes de Adán, su representante quebrantador del pacto (Rom. 5:12), todo hombre se niega a someter su mente a la mente de Dios en obediencia. Se compromete a interpretar la naturaleza de la realidad considerándose a sí mismo como punto de referencia final. Pero para ser racionalista, también debe ser irracionalista. El hombre, obviamente, no puede legislar la realidad mediante la lógica. Reticente a admitir que Dios ha determinado las leyes de la realidad, el hombre, implícitamente, atribuye todo el poder al azar. Como racionalista, afirma que solo es posible aquello que puede comprender lógicamente de forma exhaustiva. Como irracionalista, afirma que, dado que no puede comprender lógicamente toda la realidad, y en realidad no puede legislar la existencia mediante la lógica en absoluto, es el azar el que reina por encima de todo. Es a este hombre racionalista-irracionalista a quien llega el evangelio con su doctrina de la creación y la revelación, su doctrina de la redención por la gracia en Cristo. Es completamente imposible desafiar al hombre moderno con el evangelio de Cristo a menos que este se presente en su contexto más amplio. Esto es lo que la fe reformada intenta lograr. [110]

Por un lado, el incrédulo será un racionalista comprometido con la competencia de la mente humana, mientras que, por otro, recurrirá a una mentalidad irracionalista incapaz de encontrar un punto de partida seguro en un universo cambiante ni de escapar del desafío mortal del escepticismo. Esta tensión o incoherencia en el enfoque del incrédulo hacia el conocimiento se manifiesta no solo como un dilema filosófico para él, sino también en sus intentos intelectuales de repudiar la fe cristiana. En este memorable resumen de la declaración del hombre aspirante a autónomo al cristiano, Van Til

destaca los temas contrapuestos, racionales e irracionales, de la incredulidad: «Nadie sabe nada con certeza, pero sabemos que te equivocas».

IDEALISMO ANTIGUO: PLATÓN [111]

(A) En su doctrina de la reminiscencia, así como en su doctrina de la identificación ideal del hombre con Dios [112] mediante la intuición, Platón hizo gran hincapié en el principio de *la unidad inmutable.* El hombre mismo debía participar de este principio para alcanzar la unidad en su experiencia. En consecuencia, tendía a negar la existencia, o al menos el verdadero significado, del cambio. El mundo del «devenir» tenía solo una cuasiexistencia, y su conocimiento era solo un cuasiconocimiento. En el hombre, sin embargo, existía un alma racional que no formaba parte de este mundo cuasiexistente del azar, sino que participaba de lo divino.

Platón habló mucho de la realidad de aquello que está por encima del hombre en cuanto a la verdad eterna. Para que el hombre existiera y pudiera conocer, debía ser esencialmente divino; es decir, en su alma intelectual, el hombre debía participar de la existencia misma del mundo ideal. El mundo de la realidad temporal no era, para Platón, la revelación del Dios autocontenido. Por lo tanto, si pudiera demostrar que su cosmovisión podía hacer inteligible la naturaleza de la realidad, haciendo así que el mundo fuera comprensible sin referencia al Creador-Redentor, habría justificado ante sí mismo y ante sus seguidores su actitud de ruptura del pacto.

(B) En cuanto a Platón, esta [suposición monista] puede observarse primero a partir de la distinción tajante que establece entre el mundo del ser, plenamente conocido, y el mundo del no ser, plenamente desconocido. Para Platón, cualquier ser que exista realmente debe ser eterno e inmutable. De igual manera, cualquier conocimiento que realmente pueda llamarse conocimiento debe ser inmutable y completo. Es en términos de estos

principios que Platón explicaría el mundo de los fenómenos. Este mundo es intermedio entre el mundo del ser puro, plenamente conocido, y el mundo del no ser puro, plenamente desconocido. El ser que vemos constituye una especie de tensión entre el ser puro y el no ser puro. [113] Así también, el proceso de aprendizaje constituye una especie de tensión entre la omnisciencia pura y la ignorancia pura.

La visión de Platón sobre la relación entre la sensación y el pensamiento conceptual corresponde a esta división básica entre los mundos del ser puro y el no-ser puro. Se dice que los sentidos nos engañan. Solo mediante el intelecto, como inherentemente divino, el hombre puede conocer el verdadero ser. El verdadero filósofo lamenta su contacto con el mundo del no-ser. Sabe que ha caído de su hogar celestial. Sabe que es real solo en la medida en que es divino. Busca alejarse de todo contacto con el no-ser. Busca la identificación con lo "completamente Otro", del que, por el momento, solo puede hablar en términos negativos. Cuando Sócrates habla del Bien, solo puede decir lo que no es. La mesa ideal nunca se ve en la tierra ni en el mar. La piedad debe definirse como algo más allá de todo lo que los dioses o los hombres puedan decir sobre ella. La verdadera definición necesita como criterio un principio de continuidad integral, tanto supradivino como suprahumano. La racionalidad última está tan por encima de Dios como del hombre. [114]

El resultado es que para Platón, también, la naturaleza es reveladora. Pero es reveladora tanto del hombre como de Dios. [115] En la medida en que cualquiera de ellos es real, y conocido como real, es completamente idéntico al principio racional que está por encima de ambos. Por otro lado, como reales y conocidos en el principio racional, ambos se enfrentan al mundo del no ser. Y este mundo del no ser es tan último como el mundo del ser puro. Así, Dios y el hombre son completamente desconocidos para sí mismos. Así, tanto Dios como el hombre son completamente conocidos y completamente

desconocidos para sí mismos. La realidad tal como la conoce el hombre es un cruce entre la lógica formal abstracta atemporal y el azar igualmente abstracto. Sin embargo, en todo ello, la racionalidad pura ideal como ser puro domina la escena.

(C) Hasta ahora hemos hablado de los inicios de la filosofía griega. Bajo este epígrafe general, era necesario también abordar las cuestiones de la neutralidad y el mal. Queda ahora por analizar el desarrollo más elevado del pensamiento griego en su relación con nuestro tema.

Para alcanzar nuestro objetivo, no será esencial que revisemos a cada uno de los filósofos griegos para ver qué dicen sobre la epistemología. No nos interesa el desarrollo histórico de la epistemología griega, salvo en la medida en que arroja luz sobre el punto culminante alcanzado por Platón y Aristóteles. Y de estos dos filósofos, consideraremos a Platón en lugar de, o al menos con mayor intensidad, a Aristóteles. La razón es que nos interesa principalmente saber qué dice el genio griego sobre el lugar de la mente humana en el universo, y esto se puede determinar más fácilmente estudiando a Platón que a Aristóteles. Incluso si nos equivocamos en este punto, no es de gran importancia. Nadie negará que el estudio de Platón ofrece una visión general del pensamiento griego... Sostenemos que tanto Platón como Aristóteles se opusieron diametralmente al cristianismo, y que es imposible hablar de que el cristianismo se desarrolló a partir de cualquiera de sus filosofías. Esto no niega el hecho de que el pensamiento griego en general, y la filosofía de Platón y Aristóteles en particular, hayan sido de gran valor *formal* para el cristianismo. Tampoco pretendemos insinuar que el cristianismo, en muchos de sus exponentes, no haya sido realmente influenciado por el tema pagano. Pero el genio del cristianismo es una inversión del genio de los griegos.

Es a la doctrina platónica del alma a la que debemos recurrir para encontrar lo que podría llamarse el punto culminante de la especulación epistemológica griega. En ella tenemos ante nosotros los frutos más maduros de la especulación griega sobre el lugar de la mente humana en el universo...

La filosofía griega en su conjunto tiende a la despersonalización y la abstracción. ... Era característico del genio de la mente griega caer en abstracciones. Es inherente a todo pensamiento apóstata pensar de forma abstracta.

Una tercera observación general es que el pensamiento griego, en general, era intelectualista. Se presta poca atención a los aspectos emocionales y volitivos del hombre. La esencia del alma se encuentra en la contemplación de las «Ideas». Platón estaba firmemente convencido de que el mundo de los sentidos no es el mundo más real. Tiene su realidad, sin duda. Pero su realidad se conocía adecuadamente a través de los sentidos. El mundo más real era el mundo de las Ideas, y este no podía conocerse a través de los sentidos; debía conocerse mediante la contemplación de la mente.

Tras un examen más atento, se encontrará que las tres características recién enumeradas, (a) una tendencia a la identificación de la mente humana con las leyes del universo como un todo, (b) una tendencia hacia la despersonalización y la abstracción, y (c) una tendencia hacia el intelectualismo, serán características de todo pensamiento no teísta o antiteísta.

La forma de la presentación aquí [en el *Simposio]* es metafórica, pero ya podemos ver la dirección en la que se mueve el pensamiento de Platón. La verdadera naturaleza del hombre es su alma, no su cuerpo. Se está desarrollando un dualismo. Además, la verdadera naturaleza del hombre es el intelecto, no los sentidos. Solo a través del intelecto puede el hombre entrar

en contacto con lo universal, y estas Ideas universales tienen más realidad que las particularidades de la experiencia sensorial. Se está desarrollando otro dualismo. La verdadera función del alma humana es la contemplación de las Ideas, y su destino supremo es separarse del mundo de los sentidos para sumergirse por completo en la contemplación de las Ideas...

En el *Fedón,* esta línea de argumentación se profundiza aún más. El verdadero conocimiento se basa únicamente en los universales, y es el alma, en su capacidad intelectual, la que está preparada para entrar en contacto con este mundo.

Aun así, no debemos acentuar este argumento con demasiada crudeza. Incluso en el *Protágoras,* un diálogo temprano, Platón le hizo admitir a Sócrates que, si la virtud es enseñable, debe haber una etapa de aprendizaje. Y esto no podría ser así si existe una separación demasiado nítida entre el mundo de los sentidos y el mundo de las Ideas. En ese caso, uno sabe o no sabe; o está en contacto con el mundo ideal y, por lo tanto, lo posee como conocimiento, o es una pobre lombriz de tierra y no sabe nada en absoluto. Debe darse cierta realidad al mundo de los sentidos, ya que el aprendizaje parece posible. Quizás la inhabitación del alma en el cuerpo no sea del todo en vano...

El complejo problema de por qué debería haber una encarnación de las Ideas no se discute aquí. [116] ... Incluso en el pensamiento más maduro de Platón, expresado en el *Timeo,* solo hay una leve sugerencia de que quizás la función del alma sea unir dos fuerzas opuestas en el universo, a saber, el espíritu y la materia. Y esta falta de una noción de reconciliación que se acerque en lo más mínimo a la idea cristiana del tema corrobora lo dicho anteriormente sobre la suposición, por parte de los griegos, de que la mente del hombre es naturalmente sana. Se asume que no hay reconciliación que hacer entre Dios y el hombre. Y si hay alguna reconciliación que hacer, es la mente del hombre la que debe realizar la reconciliación ... En lugar de necesitar un Mediador, la

mente del hombre se erige en mediador si es que ha de haber algún mediador. [117] ...

Para todos los efectos prácticos, la concepción [de Platón] del tiempo como "la imagen móvil de la eternidad" equivale a decir que lo eterno y lo temporal son aspectos igualmente últimos de una Realidad general.... [S]egún Platón, el tiempo y la eternidad son igualmente no derivados. [118] . . .

Platón aún estaba dispuesto a atribuir algún significado posible a los mitos de los que hablaban los antepasados... Platón, por supuesto, como filósofo, comienza asumiendo que la mente humana es capaz de enfrentar los enigmas del universo, pero que cuando el hombre ve más profundamente en las limitaciones del pensamiento humano, está dispuesto a escuchar con cierto respeto a quienes afirman haber tenido revelaciones de los dioses... Es posible que estos mitos tengan algo de cierto después de todo...

Así pues, el argumento principal de Platón radica en que el alma participa de la Idea de vida y, por lo tanto, es inmortal. El alma está en íntima relación con las Ideas, pero no es en sí misma una Idea. [119] ... Aquí llegamos al meollo del asunto. La Idea de vida participa de las características generales de todas las Ideas, a saber, su eternidad y existencia propia. Ahora bien, de esta Idea de vida, el alma es una manifestación o particularización concreta. El alma «participa» en la Idea de vida y, por lo tanto, no es derivada... [en cuyo caso] la noción de *cambio se traslada directamente al ámbito de las Ideas». [20] ...*

En el pensamiento de Platón, el hombre como tal sustituye, por así decirlo, a la segunda persona de la Trinidad. El hombre, en su esencia, es como Dios; solo que es él quien aparece en la esfera temporal y parece no ser diferente de Dios. Lo que el Credo de Calcedonia confiesa sobre el Theanthropos [121] identificado con la persona de Cristo, Platón lo confiesa sobre el Theanthropos identificado con el hombre genérico. [122] Para el cristianismo ortodoxo, es

Cristo quien "de alguna manera" combina lo eterno y lo temporal en una unión estrecha *y sin mezcla.* [23] En el caso del pensamiento de Platón, es *el hombre* quien "de alguna manera" combina lo eterno y lo temporal *mediante una mezcla...*

El platonismo *admite,* y el cristianismo *no,* un misterio final en su sistema... El platonismo, por otro lado, debe sostener que tanto la mente divina como la humana están rodeadas por un universo que ninguna de las dos mentes ha penetrado ni puede penetrar. Por lo tanto, el misterio existe por igual para Dios y el hombre. [124] ...

Pero ahora debemos observar cuidadosamente que, según Platón, en el mundo eterno de las Ideas se aplican leyes completamente diferentes a las del mundo temporal de los sentidos. En el mundo de los sentidos no hay nada de lo que uno pueda depender. Es imposible predecir que las cosas no se conviertan en sus opuestos. No hay una unidad subyacente que controle y dé sentido a la diversidad del mundo de los sentidos. [125] Aquí hay una pluralidad última sin una unidad igualmente última. Por esta razón, el razonamiento empírico no garantizaba la inmortalidad del alma. Pero en el mundo de las Ideas todo es diferente. Allí nada cambia. Allí parecemos encontrarnos con una unidad última sin una diversidad igualmente última. El alma, que participa de la naturaleza de la Idea de la vida, también participa de la naturaleza de la inmutabilidad que es característica de la Idea de la vida, así como de todas las demás Ideas. Por lo tanto, las cosas nunca pueden transformarse en sus opuestos. Es más, las cosas nunca pueden cambiar en absoluto. En el mundo de las Ideas, las cualidades son absolutas.

¿A cuál de estos dos mundos pertenece realmente el alma? Seguramente no puede pertenecer a ambos, si las cualidades del mundo ideal se resumen en la inmutabilidad total y las del mundo sensible en la mutabilidad total. [126] Por

otra parte, es igualmente cierto que el alma debe pertenecer a ambos mundos o no habría unidad en su pensamiento.

Platón no puede eludir esta dificultad ni desea hacerlo. Por ello, al final admite que quizá no sea tan insensato, después de todo, escuchar a los antiguos que afirmaban tener una revelación de los dioses sobre el tema...

Platón concebía en un tiempo las Ideas como inamovibles, de modo que en la encarnación [127] sería imposible. Por otra parte, al ver que la encarnación era un hecho a pesar de su imposibilidad teórica, sostenía que lo eterno había entrado en lo temporal, de modo que ya no existía una diferencia esencial entre el tiempo y la eternidad.

En segundo lugar, Platón intentó encontrar el conocimiento buscándolo únicamente en el mundo ideal. Pero reconoció también que este intento fue un fracaso. Para empezar, existían problemas en el propio reino celestial. Parecía existir una unidad fundamental y subyacente en la Idea del Bien. [128] Esa Idea parecía reinar sobre todas las demás. Pero la pregunta era: ¿con qué derecho la Idea del Bien reinaba sobre todas las demás? ¿Acaso porque la Idea del Bien era más definitiva? Eso estaba fuera de cuestión. Las demás Ideas eran igualmente últimas y no se derivaban en absoluto de la Idea del Bien. Que esto es así se desprende del hecho de que existían Ideas de barro, cabello y suciedad; es decir, existían Ideas de cosas malas tanto como de cosas buenas. [129] Pero dado que era propio de la naturaleza misma de todas las Ideas ser inmutables y oponerse a sus opuestos, sería ciertamente intolerable contemplar la Idea del Bien como generadora de la Idea del Mal. Esto demuestra de forma concluyente que para Platón existía una diversidad fundamental, así como una unidad fundamental, en el mundo de las Ideas. Y esto, a primera vista, parecería ser muy positivo, puesto que es precisamente lo que buscamos en una verdadera teoría del conocimiento. Pero la cuestión es que este mismo hecho de que existiera un mal fundamental, así como un

bien fundamental, demuestra que *en realidad no existía una unidad subyacente y controladora en el mundo de las Ideas después de* [[130]].

Por otro lado, uno nunca podría intentar explicar la realidad del mundo de los sentidos (mundo sensorial) si limitara su conocimiento únicamente al estándar del mundo ideal. Estos no podían mantenerse separados. Y lo más importante, Platón tenía la clara intuición de que, a menos que se pudieran relacionar los dos mundos en un esquema integral de conocimiento, no se podía esperar saber nada sobre ninguno de ellos. [131] Él creía que en el alma humana ambos mundos estaban de alguna manera unidos, y que habría que comprender esta unión para comprender el alma misma o cualquier otra cosa...

Platón asumió que era posible para el hombre razonar con las categorías de la eternidad. Esto es, por naturaleza, imposible para una criatura condicionada por el tiempo, como el hombre. [132] ... Por lo tanto, si no puede razonar con otras categorías que no sean temporales, su conocimiento es inútil. La única manera, entonces, de que el hombre tenga algún conocimiento de las cosas temporales o eternas es que un Dios piense por nosotros en categorías eternas y nos revele la medida de la verdad que podemos comprender. Por lo tanto, sostenemos que el teísmo cristiano es la única alternativa al escepticismo...

En otras palabras, la doctrina de las Ideas dejó sin resolver el problema de lo uno y lo múltiple, y por ende, el de la creación. Si el mundo ideal fuera en sí mismo una pluralidad última, no serviría de nada para intentar explicar la pluralidad del mundo en que vivimos.

Además, si las Ideas se dividieran, este proceso no tendría fin. Se requeriría una Idea por cada participación de una Idea en un objeto sensible. Y este proceso tendría que continuar indefinidamente. Así, el conocimiento se encontraría ante una regresión infinita. [133]

Desesperado, Platón se pregunta si podemos entonces pensar que las Ideas no son más que nuestros pensamientos, es decir, solo subjetivos. Pero descubre que esto no ofrece escapatoria. Si en tal caso las Ideas permanecieran en contacto con el mundo de los sentidos y tuvieran significado para él, tendríamos que concluir que todo nuestro pensamiento sobre la realidad es meramente subjetivo, es decir, que no hay nada más en la realidad que nuestro pensamiento subjetivo. Así, el conocimiento se reduciría a una ilusión.

Por otro lado, si las Ideas no fueran más que pensamientos, podríamos pensar que no han penetrado [o cubierto] la totalidad de la realidad, para así salvarnos del subjetivismo. Pero en ese caso, existiría un área de la realidad totalmente desconocida para todos. Y, sin embargo, esta área podría tener alguna influencia en la realidad que parecemos conocer. Por lo tanto, ni siquiera tendríamos conocimiento de aquello que creíamos conocer. Nos encontraríamos una vez más ante una regresión infinita...

La conclusión final extraída de esta renovada investigación de la teoría de las Ideas es que el conocimiento no puede explicarse con ella. Y la razón de esto fue que la lógica empleada en todo momento era demasiado abstracta y excluyente. Era imposible obtener un conjunto de cualidades inamovibles para explicar algo en un cuerpo inherentemente móvil como lo era el universo temporal.

En nuestra crítica de esta lógica platónica, no es imperativo que analicemos hasta qué punto Platón consideró exitoso este intento de resolver el problema del conocimiento. Podemos decir que Platón consideró que el problema del conocimiento seguía sin resolverse incluso después de esta modificación de la doctrina de las Ideas. En la práctica, lo afirma al afirmar que no todas las formas se mezclarán con todas las formas. [134] Si todas las formas se mezclaran con todas las formas, volvería a existir una masa completamente incolora. En ese caso, sería tan difícil hacer una afirmación sobre la realidad como si todas

las cosas fueran inamovibles, como antes se pensaba que era inamovible el mundo de las Ideas. En cualquier caso, nos encontraríamos en la misma situación que los megarenses, quienes afirmaron que todas las cosas eran una y concluyeron que, en consecuencia, la predicación era imposible. Y entonces nos encontraríamos ante la cuestión de si este Uno debía considerarse temporal o eterno. Si eterno, la totalidad de la realidad temporal quedaba sin explicar. Si temporal , no podríamos evitar pensar en una pluralidad última. Así, una pluralidad última significaría lo mismo que una unidad última. Y esto equivale a decir una vez más que nuestra predicación en su conjunto carece de sentido. [135] ...

Platón insistió en que la idea del mal era tan original como la idea del bien. También insistió en que la idea de pluralidad era tan original como la idea de unidad. Y más que eso, insistió en que la idea del tiempo era tan fundamental como la idea de eternidad. Esto equivalía a decir que la idea del tiempo es tan *eterna* como la idea de eternidad misma. O equivale a decir que la idea de eternidad es tan temporal como la idea de temporalidad. Todo lo cual conduce a una completa confusión y estultificación del pensamiento. Platón no puede escapar de la crítica del *tercer hombre.* [36] Si debe haber una idea del hombre para explicar al Sócrates que caminaba en Atenas, debe haber una vez más una idea de la participación de Sócrates en la idea de Sócrates, y pronto ad infinitum. El propio Platón vio claramente esta dificultad cuando criticó sus primeras y segundas posiciones. De ninguna manera ha escapado a estas dificultades en su tercera posición. [137] Los neoplatónicos demostraron este hecho cuando intentaron desarrollar este principio platónico con respecto al Mediador. Cuando intentaron encontrar un Mediador que fuera una mezcla entre lo Eterno inaccesible y lo Temporal, tuvieron que seguir fabricando más Mediadores todo el tiempo. [138]

Todo pensamiento antiteísta tiene que enfrentarse al argumento del tercer hombre porque todo pensamiento antiteísta… [está] basado en un razonamiento abstracto.

EMPIRICISMO ANTIGUO: ARISTÓTELES [139]

(A) En un esquema de pensamiento no cristiano, lo universal abstracto y lo particular se contraponen de forma irreconciliable. Tal era el caso en la filosofía de Platón. Aristóteles intentó remediar la situación enseñando que lo universal está presente en lo particular. Pero no logró establecer un contacto genuino entre ellos, pues para él el universal inferior (*especie) era, después de todo, una supuesta abstracción de lo particular. Por lo tanto, los particulares que se presuponían eran meros particulares, sin ningún tipo de contacto con la universalidad. Y si, por imposible* que fuera , tuvieran contacto con la universalidad, perderían su individualidad. [140] ...

(B) A diferencia de Platón, Aristóteles sostiene que no debemos buscar la racionalidad como un principio completamente ajeno a lo que vemos. Los universales se encuentran dentro de los particulares. Todos nuestros problemas surgen de buscar lo uno por separado de lo otro. Sin duda, debemos pensar en la forma pura en un extremo y en la materia pura en el otro extremo de nuestra experiencia. Pero todo lo que realmente conocemos consiste en forma pura y materia pura en correlación. Siempre que hablemos de Sócrates, no debemos buscar una descripción exhaustiva de él mediante referencia a una Idea que esté «completamente fuera de lo común». Sócrates es numéricamente distinto de Calias debido a su potencialidad pura o materia. [141] La explicación racional debe conformarse con la clasificación. La definición de Sócrates se expresa plenamente en términos de la especie inferior. Sócrates, como individuo numérico, no es más que un ejemplo de una clase. Sócrates puede pesar noventa kilos y Calias cien. Cuando me encuentro con Sócrates en el centro, puede que me tire al suelo; Cuando me encuentre con

Calias allí, puede que lo derribe. Pero todo esto es «accidental». [142] Ninguna de las características perceptivas de Sócrates, ni siquiera su nariz chata, pertenece al Sócrates que defino. [143] Mediante la primacía de mi intelecto, conozco a Sócrates tal como es, siempre el mismo, pase lo que le suceda «accidentalmente». Y lo que es cierto de Sócrates es cierto de todas las demás cosas.

La filosofía de Aristóteles, entonces, a diferencia de la de Platón, enfatiza la correlatividad de la racionalidad abstracta y el azar puro. Aristóteles toma los mundos platónicos del ser puro y el no ser puro e insiste en que deben reconocerse mutuamente. Ni Platón ni Aristóteles hablan de conceptos limitantes en el sentido en que los filósofos modernos utilizan este término. Sin embargo, tanto Platón como Aristóteles, en efecto, utilizan dichos conceptos limitantes, y Aristóteles más que Platón.

(C) Así, a diferencia de Parménides, Aristóteles sostiene que el ser no es de una sola clase; es inherentemente diverso y jerárquico. En la base de la escala se encuentra la materia pura o potencialidad. En la cima, la forma pura. Pero nunca encontramos ni la forma pura ni la materia pura en la experiencia real. *La realidad, tal como la percibimos, siempre es compuesta.* La materia en ella aporta el elemento individuante, y la forma, el universalizante. Por lo tanto, Aristóteles cree que puede hacer justicia tanto a la individualidad como a la universalidad.

La relación de Aristóteles con sus predecesores es, por lo tanto, muy similar a la de Kant con el empirista Hume y el racionalista Leibniz. Creemos que la postura de Aristóteles puede, no sin razón, calificarse de una especie de fenomenalismo prefenomenalista. [144] Por supuesto, la postura de Aristóteles no es moderna; es realista, no crítica. Nuestra opinión es que da el primer paso importante en la dirección del fenomenalismo moderno, y que no había otro lugar al que pudiera acudir quien quisiera mantener el concepto no

cristiano de la autonomía del hombre. [145] El hombre autónomo debe, por un lado, intentar explicar la realidad exhaustivamente; debe sostener que, a menos que lo haga, no la ha explicado en absoluto. [146] Por definición, no tiene una Mente Creadora-Redentora detrás de su propia mente. Por otro lado, el hombre autónomo debe sostener que cualquier diversidad existente es independiente de Dios. [147] . . .

Cabe señalar que el propio Aristóteles nunca distinguió tajantemente el intelecto pasivo del intelecto activo en el hombre. De hecho, ansiaba desarrollar el realismo, la realidad de los hechos y su verdadera existencia al margen de la actividad de la mente humana con respecto a ellos. ... En el aristotelismo, *Dios es puro intelecto activo. Es puro acto.* La mentalidad del hombre comparte en la naturaleza de la actividad divina. Es solo sobre la base de esta participación en la actividad divina que la abstracción del mundo sensible, o la elaboración de generalizaciones, tan esencial para el esquema aristotélico, puede efectuarse. El intelecto del hombre abstrae las especies inteligibles que se dice que se encuentran en los hechos que lo rodean. Toda certeza El conocimiento se basa exclusivamente en universales. El intelecto no puede tratar los hechos sensibles de otra manera que no sea en términos de conceptos. Pero los hechos son no son conceptos; son *individuaciones de conceptos.* La materia como tal, la materia pura en contraposición al acto puro, no es racional y no puede ser objeto de conocimiento intelectual. [148] Es la *especie* que existen en los hechos sensoriales que se dice que son descubiertos por el intelecto, y este descubrimiento no es meramente algo pasivo... Ningún no cristiano puede finalmente escapar de la identificación virtual de la mente humana con la mente divina. Así, Aristóteles, al pensar que la mente humana descubre las especies inteligibles en las cosas, prácticamente atribuye a la mente humana los mismos poderes que atribuye a la mente divina. La mente activa del hombre es idealmente idéntica a la mente activa que es Dios...

Lo que realmente significa esta posición [149] es que el hombre puede, mediante estos principios evidentes, interpretar correctamente la realidad sin tener en cuenta a Dios desde el principio.

Esta postura no es, sin duda, la misma que la de Parménides, ni siquiera la de Platón. Por conveniencia, podemos decir que mientras Parménides quería usar la ley de la contradicción positivamente, Aristóteles quería usarla más como la usa la filosofía moderna: negativamente. No decimos que estuviera haciendo lo que Kant hizo cuando formalizó y subjetivizó la universalidad por completo. Aristóteles seguía siendo realista y no crítico en el sentido kantiano moderno del término. Pero trabajaba en la dirección de la Crítica. [150] Estaba admitiendo francamente que había una realidad más allá de la que el hombre puede conceptualizar. [151] Pero también decía que para que dicha realidad fuera conocida por el hombre, tenía que perder su unicidad y estar sujeta a la clasificación de la lógica formal.

El punto esencial, entonces, sobre la mente humana como activa, tal como la concibió Aristóteles, es que prácticamente se *encuentra al margen de sus condiciones temporales.* El intelecto del hombre se absolutiza. Su carácter, en última instancia, legislativo se da por sentado. Cuando se ve obligada a admitir que existe algo en la realidad que escapa a su control, asume que ese algo no puede tener una importancia determinante para el conocimiento que el hombre posee...

La noción tomista de la mente humana como participante potencial de la mente de Dios, [152] conduce a un principio impersonal puramente formal y, como tal, correlativo a la materia fáctica bruta de tipo no racional. De ello se deduce que solo mediante la abstracción de la individualidad se pueden *conocer los hechos.* Todo el esquema de la filosofía de la naturaleza se convierte en una idea de «Cadena del Ser» , [153] encajada en un patrón de universalidad cada vez mayor. En la medida en que algo es superior en la

escala del ser a otra cosa, es en esa medida menos individual. Todo conocimiento se basa en universales. Y, como ya se ha observado, es la mente concebida como última y correlativa a estos hechos la que debe abstraerse de la particularidad para conocerlos.

El punto que más nos interesa destacar aquí es que la postura de Aristóteles y Tomás no es, en esencia, más realista que cualquier forma de idealismo moderno. [154] Las esencias puramente inteligibles de la filosofía tomista son prácticamente construcciones intelectuales. Si existieran, serían eternas e inmutables y, por lo tanto, destructivas de la enseñanza cristiana sobre la historia. [155]

RACIONALISMO MODERNO Y EMPIRICISMO [156]

(A) Si los "hechos" del conocimiento científico tuvieran, todos y cada uno de ellos, características propias antes de ser conocidos por el hombre, serían, argumenta Kant, eternamente incognoscibles.

Los racionalistas anteriores a Kant intentaron conocer tales hechos, pero en el proceso de conocerlos, redujeron su individualidad o singularidad a una identidad vacía. Para Spinoza, los "hechos" eran simplemente lo que el intelecto humano, utilizando las leyes de la lógica, y especialmente la ley de la contradicción, decía que debían ser. En consecuencia, para Spinoza, el orden y la conexión de las cosas se identifican con el orden y la conexión del pensamiento. De igual manera, Leibniz pretendía encontrar la individualidad de los hechos mediante la descripción completa. [157]

Según estos racionalistas, por tanto, no había ni podía haber nada nuevo en la ciencia. [158]

Sin embargo, la idea misma de la ciencia presupone que se descubren hechos genuinamente nuevos y que, al ser descubiertos, no se pierden en una red de

relaciones lógicas abstractas, sino que realmente se suman al acervo de conocimiento existente. Si los racionalistas tuvieran razón, la lógica misma se reduciría a un principio de identidad eterno e inmutable. Todos los hechos serían plenamente conocidos por el pensamiento abstracto que se piensa a sí mismo. Así, no solo no habría hechos que no fueran plenamente conocidos, sino que la idea de lo «plenamente conocido» se convertiría en un principio abstracto sin contenido. La lógica misma perdería sentido. Ya no habría ningún proceso de razonamiento; dicho proceso se absorbería en la identidad.

El empirista también creía en hechos con características propias, antes de ser conocidos en términos de las relaciones entre ellos y en términos de su relación con quien los conoce. Además, los empiristas vieron lo que les sucedía a estos hechos en manos de racionalistas furiosos. Para evitar que la lógica absorbiera los hechos y su individualidad, el empirista propuso relacionarlos entre sí mediante la *inducción* en lugar de la *deducción.* Para asegurarse de que la lógica no dañara la individualidad de los hechos espacio-temporales, John Locke, el padre del empirismo, insistió en que la mente es una *tabla rasa.* La mente simplemente *recibe* y, por lo tanto, no destruye la unicidad de los hechos al reunirlos. La objetividad del conocimiento está así garantizada, porque la mente recibe los hechos *tal como son.*

Sin embargo, los problemas del empirismo se hicieron evidentes cuando su exponente más brillante, David Hume, insistió en que, al recibir hechos, la mente es tan pasiva que sus "conceptos" no son más que réplicas vagas de sus "percepciones". Esto, para Hume, evidenciaba la falta de capacidad organizativa de la mente. Incluso si todos los hechos se introdujeran en la mente en forma de conceptos, seguirían estando completamente desconectados. Sería como si la mente humana, como un arca de Noé moderna, hubiera recopilado todos los hechos que el azar ha producido en el pasado y producirá en el futuro, solo para darse cuenta de que el concepto del

arca no es en sí mismo más que la réplica vaga de una percepción. Así, todos los hechos seguirían estando, no parcialmente, sino *totalmente* ocultos.

Es necesario dar un paso más en nuestro análisis del racionalismo y el empirismo. Si los racionalistas no querían frustrar sus propios propósitos al tener un éxito total, es decir, al lograr la realización de su ideal de reducción exhaustiva de toda factualidad espacio-temporal a una noción parmenídea de identidad abstracta, entonces tendrían que recurrir a la idea de un reino de hechos desconocido e incognoscible, en el que cada hecho difiere de todos los demás por características *completamente* incognoscibles. Esto se aplicaría tanto a los supuestos objetos como a los supuestos sujetos de conocimiento. Si cada uno de los objetos de conocimiento conservara su identidad, tendría que ser inmune a otros objetos y a la mente de cualquier conocedor. De igual manera, si la mente del conocedor individual no fuera absorbida de antemano por la Mente Universal, tendría que ser *completamente* inafectable por otras mentes individuales, igualmente inmunes, y completamente inexplicable para cualquier supuesta mente universal.

Los empiristas deben recurrir a la noción de que los hechos son conocidos *completa* y exhaustivamente, y reducidos a un bloque de identidad. De lo contrario, se frustrarían a sí mismos al tener demasiado éxito en su intento de alcanzar la objetividad absoluta. Se dice que la mente del conocedor, el sujeto del conocimiento, es puramente pasiva en lugar de creativa, y se dice que los objetos del conocimiento existen independientemente del sujeto del conocimiento. Sin esta noción racionalista de una lógica que abarca todos los hechos, los empiristas no podrían explicar cómo identificar un hecho y distinguirlo de cualquier otro. Los idealistas poskantianos críticos del empirismo han insistido en este punto afirmando que no hay posibilidad de contar sin la presuposición de un sistema absoluto de verdad. [159]

(B) La visión racionalista, expuesta en su máxima expresión por Leibniz, representa la idea del razonamiento unívoco en su primera faceta moderna. Mediante una técnica matemática refinada, Leibniz espera alcanzar aquello por lo que los antiguos se esforzaron en vano, a saber, la individuación mediante la descripción completa. Dios representa la idea de las matemáticas puras mediante las cuales toda la realidad puede describirse a simple vista. Todos los hechos históricos son esencialmente reducibles a las ecuaciones atemporales de las fórmulas matemáticas. Tal es la naturaleza y la consecuencia de su prueba ontológica de la existencia de Dios. No podría haber revelación de Dios al hombre sobre tal base. ¿Cómo podría Dios decirle al hombre algo que este no pudiera descubrir finalmente mediante el cálculo diferencial? Dios se revela completamente al hombre, pero con el resultado de que ya no es Dios. [160]

En oposición a la postura de Leibniz, el racionalista, se encuentra la de Hume, el escéptico. Los conceptos, argumentaba, no son más que débiles réplicas de las sensaciones, y las leyes de asociación mediante las cuales relacionamos estos conceptos son de carácter psicológico más que lógico. [161] Así como Leibniz buscaba ser completamente unívoco, Hume buscaba ser completamente equívoco en su razonamiento. Así como en la filosofía de Leibniz Dios perdió su individualidad para ser plenamente conocido, en la filosofía de Hume Dios mantuvo su individualidad pero permaneció completamente desconocido.

Sin duda, ni Leibniz ni Hume lograron llevar su postura hasta su conclusión lógica. Leibniz rindió homenaje a los hechos brutos, como Hume a la lógica abstracta. Leibniz sostuvo la necesidad de los hechos finitos y, por lo tanto, del mal, para evitar que su universal se redujera a la identidad vacía de Parménides, para evitar que tuviera todo el conocimiento de un ser intercambiable con el no ser. Hume, por su parte, prácticamente formula

proposiciones negativas universales que abarcan toda posibilidad objetiva. Para asegurarse de que ningún Dios como el que se encuentra en la Confesión [de Westminster], un Dios que controla todas las cosas por el designio de su voluntad, le hablara, Hume prácticamente tuvo que afirmar que tal Dios no puede existir y que no puede haber evidencia alguna de tal Dios en ningún momento del pasado o del futuro. Así pues, Leibniz, el racionalista, era un irracionalista, y Hume, el irracionalista, era un racionalista. Es imposible ser uno sin ser también el otro.

ESCEPTICISMO RESULTANTE: HUME [162]

Fundamental para toda la oposición de Hume al cristianismo y al teísmo es su concepción del conocimiento como derivado de los sentidos. Sus objeciones a los milagros, así como a la religión natural, se basan en su teoría del conocimiento. Marchó directamente a la ciudadela misma de sus oponentes para atacarlos allí.

Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos tipos distintos, que llamaré *impresiones.* y *las ideas.* La diferencia entre estas radica en el grado de fuerza y vivacidad con que impactan la mente y se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia. Aquellas percepciones que penetran con mayor fuerza y violencia las podemos llamar *impresiones:* y bajo este nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como aparecen por primera vez en el alma. Por *ideas* Me refiero a las imágenes tenues de estos en el pensamiento y el razonamiento; tales como, por ejemplo, todas las percepciones excitadas por el presente discurso, excepto el placer o la inquietud inmediata que pueda ocasionar. (*Tratado de la naturaleza humana,* siendo un intento de introducir el método experimental de razonamiento en temas morales, y *Diálogos sobre la religión natural,* por David Hume, editado por TH Green y TH Grose, Londres, 1874, Vol. I, pág. 311).

En esta frase inicial del *Tratado* Tenemos la esencia del asunto. Todo conocimiento proviene de la sensación; esto es fundamental para la teoría del conocimiento de Hume. No tenemos ideas que no sean copias vagas de impresiones previas. Las ideas, como copias de sensaciones, argumenta Hume, son discretas. Coincide plenamente con Berkeley en que «todas las ideas generales no son más que ideas particulares, adjuntas a un término determinado». [163] Sostiene que el «descubrimiento» de Berkeley de este punto es «uno de los descubrimientos más valiosos de los últimos años en la república de las letras» (op. p. 325) ·

La trascendental importancia del punto de vista de Hume se aprecia a simple vista. Dado que todo conocimiento se basa en sensaciones, no existe razonamiento a *priori* . Sin duda, en el campo del álgebra, cuando nos ocupamos únicamente de la manipulación de cifras, podemos hablar de conocimiento a *priori* , pero cuando pretendemos tratar con conocimiento fáctico, el razonamiento a *priori* es tabú. [165]

Pero ¿qué hay del razonamiento a *posteriori* , como el que Butler empleó en su *Analogía?* [166] Si estamos dispuestos a renunciar a la certeza y universalidad que se suponía que aportaba el razonamiento a *priori* , ¿no podemos al menos confiar en la probabilidad? ¿No podemos esperar razonablemente que la «constitución y el curso de la naturaleza» continúen en el futuro como lo han hecho en el pasado? Estas preguntas, aunque no las planteó Hume con referencia directa a Butler, sí las plantea con respecto al tipo de argumento utilizado por este.

La respuesta a estas preguntas, dice Hume, depende de la naturaleza de la conexión entre nuestras diversas ideas. Una idea particular simplemente evoca otra idea particular. Es así como obtenemos nuestras ideas generales. No existe una conexión necesaria entre nuestras diversas ideas particulares. No existe una relación sistemática entre ellas. No existe una relación

sistemática entre ellas porque no existe una relación sistemática entre nuestras sensaciones.

Se observará que, de esta manera, la noción de causa y efecto carece de fundamento. No existe «impresión que produzca una idea de tan prodigiosa consecuencia» (377). Sin embargo, todas las ideas deben provenir de impresiones. Mis impresiones son simplemente de contigüidad y sucesión. Por lo tanto, mis ideas también son simplemente de contigüidad y sucesión.

Aunque la mente, al razonar a partir de causas o efectos, lleva su mirada más allá de los objetos que ve o recuerda, nunca debe perderlos de vista por completo, ni razonar únicamente sobre sus propias ideas, sin una mezcla de impresiones, o al menos de ideas de la memoria, que son equivalentes a las impresiones. Cuando inferimos efectos de causas, debemos establecer la existencia de estas causas; lo cual solo tenemos dos maneras de hacerlo: mediante una percepción inmediata de nuestra memoria o sentido, o mediante una inferencia a partir de otras causas; causas que, a su vez, debemos determinar de la misma manera, ya sea mediante una impresión presente o mediante una inferencia *a partir de sus causas.* y así sucesivamente, hasta que llegamos a algún objeto que vemos o recordamos. Nos resulta imposible continuar con nuestras inferencias *indefinidamente;* y lo único que puede detenerlos es una impresión de la memoria o de los sentidos, más allá de lo cual no hay lugar para la duda o la investigación (p. 384).

Absolutamente todo nuestro razonamiento sobre causa y efecto se remonta a la sensación, y las sensaciones son discretas. Hume vuelve una y otra vez sobre este punto fundamental.

Por lo tanto, solo mediante la EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto a partir de la de otro. La naturaleza de la experiencia es esta: recordamos haber tenido frecuentes ejemplos de la existencia de una especie

de objetos; y también recordamos que los individuos de otra especie presentan contigüidad y sucesión con respecto a ellos. Así, recordamos haber visto esa especie de objeto que llamamos , y haber sentido esa especie de sensación que llamamos *calor* Asimismo, recordamos su constante conjunción en todos los casos pasados. Sin más ceremonia, llamamos a la *causa única* y el otro *efecto,* e inferir la existencia de una a partir de la de la otra (pág. 388). De la mera repetición de cualquier impresión pasada, incluso hasta el infinito, nunca surgirá una nueva idea original, como la de una conexión necesaria; y el número de impresiones en este caso no tiene mayor efecto que si nos limitáramos a una sola (pág. 389).

Es fácil comprender la implicación de todo esto para el argumento de Butler. Butler sostiene que podemos esperar razonablemente que el curso y la constitución de la naturaleza se mantengan iguales en el futuro que en el pasado. Hume afirma que si esperamos esto es únicamente por costumbre. *Simplemente no existe una relación lógica entre el pasado y el futuro.*

Para comprender este punto con claridad, podemos seguir a Hume aún más cuando aborda la probabilidad. Continuando con el pasaje que acabamos de citar, Hume dice:

... Si la razón nos determinara, procedería según ese principio *de que los casos* de *los que no hemos tenido experiencia* deben *parecerse a aquellos* de *los que hemos tenido experiencia* , y que *el curso de la naturaleza continúa siempre uniformemente igual.* Para aclarar esta cuestión, consideremos todos los argumentos sobre los que se puede suponer que se funda tal proposición, y cómo estos deben derivarse del *conocimiento* o *probabilidad,* Examinemos cada uno de estos grados de evidencia y veamos si nos proporcionan alguna conclusión justa de esta naturaleza.

Nuestro método de razonamiento anterior nos convencerá fácilmente de que no puede haber *demostración.* argumentos para probar *que aquellos casos de los que no hemos tenido experiencia* se *parecen a aquellos de los* que *sí hemos tenido experiencia.* Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, lo cual prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formarse una idea clara de algo es un argumento innegable a favor de su posibilidad y, por sí solo, una refutación de cualquier pretendida demostración en su contra.

La probabilidad, al descubrir no las relaciones de las ideas consideradas como tales, sino solo las de los objetos, debe, en algunos aspectos, fundarse en las impresiones de nuestra memoria y sentidos, y en otros, en nuestras ideas. Si no existiera una mezcla de ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, propiamente hablando, sensación, no razonamiento. Por lo tanto, es necesario que en todo razonamiento probable haya algo presente en la mente, ya sea visto o recordado, y que de esto inferamos algo relacionado con ello, que no se ve ni se recuerda.

La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto; y esto porque es la única en la que podemos fundamentar una inferencia correcta de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de *la experiencia.* Lo cual nos informa que, en todos los casos pasados, los objetos particulares han estado constantemente unidos entre sí. Y como se supone que un objeto similar a uno de estos está inmediatamente presente en su impresión, presumimos la existencia de uno similar a su acompañante habitual. Según esta explicación de las cosas, que es, creo, incuestionable en todos sus puntos, la probabilidad se basa en la presunción de una semejanza entre los objetos de los que hemos tenido experiencia y aquellos de los que no la hemos tenido; y, por lo tanto, es imposible que esta presunción pueda

surgen de la probabilidad. [167] El mismo principio no puede ser a la vez causa y efecto de otro; y ésta es, quizás, la única proposición concerniente a esa relación que es intuitiva o demostrativamente cierta (págs. 389, 391). . . .

Este pasaje trata del concepto central de *la Analogía de Butler,* Es decir, la de la presunción de que la constitución y el curso de la naturaleza serán los mismos en el futuro que en el pasado. Hume no encuentra justificación para esta presunción excepto en la costumbre. Es importante señalar que su argumento aquí es, si es sólido, tan destructivo para el razonamiento de Butler como para el a *priori.* razonamiento. Sin duda, su argumento parece estar dirigido principalmente contra la idea de una conexión necesaria de un a *priori.* Tipo. Sin embargo, su argumento (p. 21) se opone igualmente a la idea de una presunta conexión racional de tipo probable. La esencia del argumento de Hume reside en que no existe ninguna presunción racional de que los eventos futuros ocurran de una manera en lugar de otra. Podemos esperar que así sea, pero si lo hacemos, lo hacemos sobre bases irracionales. Nuestro razonamiento se basa en la experiencia pasada. La experiencia pasada no es más que una acumulación de hechos brutos que se ha observado que ocurren en un orden determinado. ¿Por qué no habrían de ser los eventos del futuro de una naturaleza completamente diferente a la de los eventos del pasado?

El empirismo de Hume fue mucho más crítico y consistente que el de Butler. Procedemos a ver qué sucede con la concepción de probabilidad a partir del empirismo de Hume. Si todo conocimiento se basa en la experiencia, y esta se interpreta sin la presuposición del "Autor de la naturaleza", como afirma Hume, no podemos esperar que en el futuro ocurra una cosa en lugar de otra. Desde el punto de vista de la lógica, tanto una cosa como otra podrían ocurrir en el futuro. Pero, ¿por qué entonces esperamos que el curso y la constitución de la naturaleza permanezcan inalterados? *"¿En qué consiste la diferencia*

entre la incredulidad y la creencia?" pregunta Hume (395). La respuesta es, una vez más, que no reside en nada más que la costumbre y el sentimiento.

Ahora bien, como llamamos costumbre a todo lo que procede de una repetición pasada, sin ningún razonamiento o conclusión nueva, podemos establecer que es una verdad cierta que toda la creencia que sigue a cualquier impresión presente se deriva únicamente de ese origen (p. 403).

La costumbre da viveza a una idea, y la viveza de la idea es la fuente de nuestra creencia en la existencia del objeto de la idea. «Así pues, todo razonamiento probable no es más que una especie de sensación. No solo en poesía y música debemos seguir nuestro gusto y sentimiento, sino también en filosofía» (p. 403). Si, para empezar, se admite un número infinito de posibilidades, como debe presuponer un empirismo absolutamente puro, entonces existe un número infinito de improbabilidades que cancelan cada número infinito de probabilidades. Es decir, no hay probabilidad alguna. Tal es el argumento de Hume. Hume tiene razón cuando afirma una y otra vez que «una completa indiferencia es esencial al azar». La idea de una ley de probabilidades es, en sentido estricto, una contradicción en sus términos. *Es a esta posición de total indiferencia con respecto al futuro a la que se ve obligado cualquiera que adopte un empirismo puro .* [68] El argumento de Hume llevaría a Butler a aceptar un empirismo puro con las consecuencias que ahora tenemos ante nosotros, o a aceptar al «Autor de la naturaleza» como un principio real y efectivo de interpretación. [169]

FILOSOFÍA CRÍTICA: KANT [170]

(A) El propio Kant afirma que, basándose en el empirismo, solo podemos tener hechos brutos y más hechos brutos, pero ninguna relación sistemática entre ellos. Añade que, basándose en el racionalismo, solo tendríamos orden, pero sería simplemente la idea de orden sin ninguna ordenación de los

hechos. Kant intentó remediar la situación mediante su revolución copernicana. Nadie había concebido jamás la idea de que la mente misma estuviera ordenando al mismo tiempo que observaba. Los hechos no pueden observarse, argumenta Kant, a menos que se observen como incorporados a una disposición sistemática. Por lo tanto, es la mente misma la que impone sus categorías de sustancia y causalidad sobre la naturaleza al mismo tiempo que la observa. Naturaleza significa hechos causalmente relacionados. Y los hechos causalmente relacionados son hechos brutos observados y ordenados por la mente humana.

Así pues, todo el proceso de conocimiento con respecto a la naturaleza se completa sin ninguna referencia a Dios. Es más, Dios no debe interferir en este proceso de conocimiento. Si interfiere, no hay más conocimiento, propiamente dicho.

Sí, en efecto, Kant cree haber dado cabida a la fe al mismo tiempo que ha limitado la ciencia. Pues al considerar al hombre como la fuente del proceso ordenador de la naturaleza, su conocimiento se limita a lo que él ordena. Mediante la intuición del tiempo y el espacio, el hombre obtiene la materia prima de su experiencia. Mediante la imposición de sus categorías, el hombre proporciona el orden en esta materia. Por lo tanto, el conocimiento que resulta como producto de esta actividad de la mente sobre la materia prima de la experiencia excluye *, por definición,* el conocimiento de Dios y de cualquier cosa que Dios pudiera hacer directamente en relación con la naturaleza. Un Dios que ha creado y que por su providencia controla la naturaleza, y un Cristo que, como Hijo de Dios, la redime, pueden ser creídos si la gente lo desea. Pero no deben decir que *saben* o *pueden* saber tal cosa. Pues el conocimiento está, por definición, limitado al campo de la ciencia, al campo de los fenómenos. El mundo de la religión es el mundo de lo completamente otro, de lo completamente desconocido e incognoscible.

Sin duda, Kant habla de tener un conocimiento *práctico* de Dios. Pero este conocimiento práctico es una construcción de la fe. Es una noción limitante. Como seres humanos, carecemos de un conocimiento teórico, es decir, conceptual real, de Dios. Este conocimiento real, argumenta Kant, se limita al mundo espacio-temporal. Por esa misma razón, cada uno es libre de creer lo que desee sobre ese otro mundo. Nadie puede interferir con él en ese ámbito. Todas las declaraciones religiosas son, *en principio,* declaraciones no cognitivas.

(B) La idea kantiana del hombre se expresa mejor en su propia noción de autonomía. Y lo primero que hay que destacar sobre esta idea de autonomía es que no puede enunciarse sin implicar una construcción de la realidad en su conjunto en términos de esta autonomía. Por supuesto, Kant dice que parte meramente de *los hechos* de la experiencia. No quiere metafísica. Parte del *hecho* de la ciencia. Parte del *hecho* de la experiencia moral. Pero encuentra estos hechos porque desde el principio los ha situado donde están en términos de su propia autonomía. Si el hombre es autónomo, entonces actúa como autónomo cuando se dedica a la interpretación intelectual. Es decir, al asumir la autonomía del hombre, Kant prácticamente da por sentado el carácter esencialmente legislativo del pensamiento humano... Desde la perspectiva kantiana, la actividad intelectual autónoma del hombre puede decirnos lo que la realidad última *no puede* ser. Y decir lo que la realidad última no puede ser es, en efecto, lo mismo que decir lo que... *poder* y debe ser . El rechazo de la metafísica por parte de Kant simplemente lo lleva a la adopción de una nueva metafísica. [171] . . .

Kant excluye a Dios del mundo fenoménico al establecer la validez de la ciencia en función de la actividad organizadora última del hombre autónomo. En otras palabras, el hombre de Kant asume, en efecto, las funciones de Dios tal como se exponen en las Escrituras. Desde la perspectiva de Kant, la

actividad organizadora del hombre, tal como se expresa a través de su función lógica, se asume como la fuente última del orden en los hechos de la naturaleza y la historia.

Kant también convierte al hombre en la fuente última en el ámbito de lo nouménico... Todo el mensaje del cristianismo, la historia de la transición de la ira a la gracia en la historia, debe, por lo tanto, simbolizar las transacciones que tienen lugar dentro del yo moral como completamente autosuficiente. [172]

(C) La gran contribución de Kant a la filosofía consistió en enfatizar la actividad del sujeto experimentador . Es a este punto al que suele aplicarse la idea de una revolución copensiana. Kant argumentó que, dado que es el sujeto pensante el que aporta las categorías de universalidad y necesidad, no debemos pensar que estas abarcan cualquier realidad que exista o pueda existir con total independencia de la mente humana. Mediante la ley de no contradicción podemos y debemos determinar lo posible, pero la posibilidad que así determinamos es subjetiva más que objetiva. Es una posibilidad *para nosotros.* Para salvar la racionalidad, argumenta Kant, debemos acortar el frente de batalla y limitar sus pretensiones incluso en su propio ámbito. De aquí en adelante, la razón debe pretender legislar solo en el ámbito que siempre puede ser controlado por la experiencia, e incluso en este ámbito debe estar siempre lista para recibir lo completamente nuevo. La validez de lo universal debe tomarse como debida, francamente, a una moción y una votación; es convencional y nada más. De este modo, la unificación de Leibniz se salva arrojándola al mar de equivocaciones suscitado por Hume.

Recalcando una vez más la actividad original del sujeto pensante, Kant argumentó que es imposible encontrar jamás la cosa enteramente única de Hume. Como un molinillo de salchichas, la mente humana moldea las cosas a medida que las recibe. Nunca vemos ni cerdo ni ternera; solo vemos salchichas que, según la palabra del carnicero, contienen ambas. Así, siempre

fabricamos hechos a medida que los encontramos. Los únicos hechos que conocemos son ejemplos de leyes.

El argumento de Kant contra los racionalistas era como el de Aristóteles contra los "traficantes de definiciones" que querían saberlo todo. Su argumento contra Hume era como el de Aristóteles contra Protágoras, el escéptico, quien seguía hablando incluso cuando su principio le permitía no decir nada determinante. La ciencia, argumentaba Kant, no necesita ni podría existir con la universalidad objetiva que Leibniz deseaba, pero sí necesita y de hecho posee la validez subjetiva que el hombre autónomo proporciona en el acto mismo de la interpretación. Kant argumenta, por así decirlo, que Aristóteles tenía razón al buscar lo universal en los particulares en lugar de por encima de ellos, pero que no tuvo la valentía de sus convicciones y no fue lo suficientemente lejos. La ciencia exige que acabemos de una vez por todas con todo ser antecedente, con toda metafísica excepto la inmanentista. De aquí en adelante, las nociones de ser, causa y propósito deben representar ordenaciones que nosotros mismos hemos establecido; nunca deben representar nada que exista más allá del alcance de nuestra experiencia. Cualquier Dios que quiera darse a conocer, ahora es más claro que nunca, tendrá que hacerlo identificándose exhaustivamente con su revelación. Y cualquier Dios que se revele de esta manera, ahora es más claro que nunca, tendrá que ocultarse por completo en la pura posibilidad. Ni Platón ni Aristóteles tenían derecho, por los métodos de razonamiento que emplearon, a alcanzar lo Incondicionado. Lo Incondicionado no puede relacionarse racionalmente con el hombre.

No cabe duda de que Kant tenía razón en esta afirmación. Platón y Aristóteles, al igual que Kant, asumieron la autonomía del hombre. Sobre esta base, el hombre puede razonar unívocamente y llegar a un Dios que es prácticamente una extensión de sí mismo, o puede razonar equívocamente y llegar a un Dios

que no tiene contacto alguno con él. Tampoco añadir dos ceros producirá más de cero. Añadir el panteísmo puro al deísmo puro no dará lugar al teísmo. El gran servicio de Kant a la iglesia cristiana fue enseñarnos esto. Ninguna prueba teísta, ni a *priori* ni a *posteriori* , basada en supuestos platónico-aristotélicos, podría hacer otra cosa que refutar al Dios de la Confesión [de Westminster].

Pero si Kant ha prestado un servicio tan grande, su servicio ha sido, por supuesto, completamente negativo. Los apologistas ortodoxos con demasiada frecuencia han pasado por alto este hecho. ¿Acaso Kant no dio cabida a la fe? ¿No desafió el orgullo del racionalista al negar un Dios cuyos pensamientos son superiores a los del hombre? ¿No es el científico que hoy trabaja basándose en sus principios una persona muy humilde, satisfecha con la única dimensión de lo fenoménico, dejando todo el ámbito de lo nouménico a los ministros de la religión? ¿Y no atribuye la propia Escritura a la razón el poder y el derecho de interpretar al menos un área de la realidad, por restringida que sea, por derecho propio? Seguramente el Dios de la Escritura no pretende dictarle al hombre que se limita a describir los hechos tal como los ve en el laboratorio.

En todo esto hay una profunda confusión. Y no se debe atribuir esto principalmente a Kant. Kant sabía muy bien qué tipo de cristianismo está involucrado en la teología natural de su *Crítica de la razón pura.* Su propia declaración al respecto es inequívoca y franca. Para él, el único cristianismo que concuerda con los principios de su pensamiento es un cristianismo que se reduce de su unicidad histórica a una religión universal de la razón . Y los teólogos modernistas que trabajan con sus principios hoy hacen reducciones similares del cristianismo histórico. No podemos sino admirar su consistencia. La idea misma de la revolución copernicana de Kant era que la mente autónoma debe asumir por sí misma la responsabilidad de hacer toda

diferenciación fáctica y validación lógica. A una mente así, el Dios del cristianismo no puede hablarle. Una mente así no oirá otra voz que la suya propia. Es en sí misma la luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo. Es en sí misma el sol; ¿cómo puede recibir luz del exterior? Si Platón y Aristóteles prácticamente identificaban la mente humana con la de Dios, Kant prácticamente identificaba la mente divina con la humana. Una mente así describe todos los hechos tal como los percibe, invariablemente a través de lentes de colores. Los milagros de las Escrituras siempre se reducen a ejemplos de leyes, y las leyes mismas se reducen a regularidades convencionales y puramente contingentes. La predicción profética que se cumple siempre se reduce a pura coincidencia en un mundo de azar. La ley convencional y los hechos brutos son el repertorio del filósofo y científico kantiano. Su mundo fenoménico se construye a partir de estos.

(D) Luchando con esta situación [qué sintético a *priori* Los ojos de Kant finalmente se abrieron a la asombrosa comprensión de que la razón del fracaso de todo enfoque dogmático, ya fuera racionalista o empirista, residía en el hecho de que los empiristas no eran lo suficientemente empíricos y los racionalistas no eran lo suficientemente racionalistas.

El material de conocimiento del empirismo contenía demasiada forma. Los hechos, aunque aún completamente desconocidos para la mente humana, ya estaban estructurados en cierta medida. Esta naturaleza ya estructurada de los hechos actuaba como un obstáculo inamovible para el inicio, el progreso y la culminación del conocimiento humano sobre estos hechos. Conocer es conceptualizar. Pero los hechos del empirismo eran inconceptualizables. *Para ser conceptualizables, los hechos debían ser flexibles, tan flexibles que admitieran una formalización completa.*

Al insistir en este punto, Kant simplemente expresó las exigencias de la postura parmenídea en relación con la factualidad espacio-temporal. ¿Cómo

podrían los hechos del mundo espacio-temporal ser *completamente... ?* ¿Se los podría conceptualizar a menos que, antes de ser conocidos, no tuvieran ninguna distinción individual?

Además, para que la legítima afirmación del empirista se cumpla, sus «hechos» no solo deben carecer de carácter antes de encontrarse con la mente que los conoce, sino que esta mente misma no debe considerarse pasiva. El único movimiento posible debe surgir del sujeto del conocimiento. El movimiento de las cosas es movimiento de cosas porque es, ante todo, un movimiento de la mente.

El movimiento de causa y propósito dentro y entre las cosas es lo que es, porque es, ante todo, un movimiento dentro de la mente. Si los empiristas desean preservar y proteger la objetividad del conocimiento de los actos del mundo espacio-temporal en relación entre sí, mejor que dejen de buscar el santo grial de los «hechos en sí mismos» y encuentren su objetividad en la actividad organizadora de la mente.

Pero mientras Kant, por así decirlo, sermonea a los empiristas, también critica a los racionalistas. La mente es inherentemente activa. Ojalá los racionalistas hubieran comprendido este hecho. Entonces se habrían dado cuenta de que la objetividad del conocimiento es inherentemente una cuestión de crecimiento. Si los racionalistas desean preservar y proteger la objetividad del conocimiento de los hechos del espacio y el tiempo en relación entre sí, entonces también deben encontrar esta objetividad en la actividad organizadora de la mente. Solo buscando objetividad en la actividad organizadora de la mente verán que su noción del conocimiento, como un sistema universal inmutable, se mantendrá siempre dualista frente a un mundo de factualidad espacio-temporal inconexa. Deben pensar en su sistema como un sistema en crecimiento y desarrollo...

Salvar la ciencia y dar cabida a la religión significa, entonces, que debemos pensar en la ciencia como el campo donde nuestras categorías de pensamiento crean orden en un ámbito absolutamente no interpretado de pura contingencia. El pensamiento categórico del hombre es absolutamente legislativo en el sentido de que, y solo él, proporciona el elemento formador de la experiencia.

Supongamos que sacas la bandeja del refrigerador y la llenas de agua. Luego, colocas un separador en la bandeja y la devuelves al refrigerador. Al cabo de un rato, sacas la bandeja y el separador, tienes cubitos de hielo. ¿Te sorprende que todos sean del mismo tamaño? Para nada. Tu separador se ha encargado de ello. *De igual manera ,* en el mundo de la ciencia, el incrédulo *siempre* verá "materia prima" ordenada y organizada por él mismo mediante su actividad lógica. Nunca encontrará hechos controlados providencialmente como los que los reformadores vieron por todas partes. Nunca oirá hablar de milagros como el nacimiento virginal de Cristo o su resurrección. No *podría* existir la regeneración de los corazones humanos por la obra recreadora del Espíritu Santo, ni siquiera la providencia .

Esto no significa que no se pueda ser religioso y científico al mismo tiempo. Al contrario, la ciencia se salva al limitarla al ámbito en el que rige la actividad organizadora conceptual del hombre, es decir, el ámbito de lo *fenoménico.* Pero más allá del ámbito de lo fenoménico está el ámbito de lo *nouménico.* Y, como se señaló antes, en este ámbito de lo nouménico el hombre es negativamente libre de todo control conceptualizador, y el hombre es positivamente libre para determinar qué es bueno y qué es malo. En este ámbito de lo nouménico el hombre es libre para determinar la naturaleza de lo verdadero, lo bueno y lo bello de la manera en que Sócrates insistió en hacerlo.

De lo anterior, observamos, en primer lugar, que Kant desarrolló el principio del pensamiento apóstata hasta alcanzar una gran consistencia interna. Como se mencionó anteriormente, Sócrates expresó bien este principio al afirmar que debía conocer la naturaleza de lo sagrado independientemente de lo que dijeran los dioses al respecto. Aun así, al intentar responder al escepticismo de los sofistas, Sócrates apeló a un reino de verdad autoexistente en el que participaba el sujeto cognoscente del hombre. Sócrates aún no se atrevía a identificar al sujeto cognoscente como *la* fuente, el fin y la norma del conocimiento. Descartes tampoco se atrevió a ir tan lejos. Dejó que el mundo de los hechos y el mundo de las leyes se opusieran dualísticamente al sujeto cognoscente. En cuanto a los racionalistas y empiristas, si bien, como seguidores de Descartes, eran más subjetivos que los griegos, no tenían la valentía de sus convicciones. Su «ideal científico», como lo llama Dooyeweerd, tendía a absorber al sujeto cognoscente individual. La actividad, y con ella la individualidad, del sujeto cognoscente se perdió tan pronto como éste logró alcanzar su objeto. [175] No es hasta que la actividad generadora del yo cognoscente se considera como la fuente última de significado que el espíritu de apostasía alcanza su clímax. [176]

Toda existencia «objetiva» debe concebirse como la proyección del yo autosuficiente. En consecuencia, incluso la existencia «objetiva» del yo como fenomenal debe ser una proyección del yo nouménico. [177] Todas las «leyes» del mundo espacio-temporal, que relacionan los «objetos» del mundo espacio-temporal entre sí, deben ser proyecciones del yo nouménico. Como tales, estas leyes son *puramente* formales. En consecuencia, son *puramente* correlativas a la materia *puramente* contingente.

Solo así puede Kant "salvar" la ciencia y dar cabida a la religión. En cuanto a Kant, tanto la ciencia como una religión verdaderamente moral quedarían destruidas si el hombre tuviera que pensar en un Dios como lo ha hecho el

protestantismo histórico. Para que las leyes de la ciencia y de la religión sean válidas para el hombre, deben ser, en última instancia, proyecciones de él mismo. Lo universal y lo particular de la ciencia no pueden concebirse como derivando su diferenciación mutua del yo nouménico. Del mismo modo, las leyes de Dios para la moral y la religión no pueden concebirse como propiamente relacionadas con las particularidades de la experiencia espacio-temporal del hombre, a menos que se piense que derivan su diferenciación mutua del yo nouménico. Si la ciencia ha de tomarse como lo que es, un sistema de conocimiento en crecimiento, y si la religión ha de ser moral, entonces ambas deben tener su fuente común en el yo nouménico autosuficiente. El yo nouménico es el punto de partida autosuficiente último, el estándar y la meta de todo lo que el hombre pueda o deba decir sobre cualquier cosa.

Kant es tan básicamente hostil al protestantismo histórico que su descripción del mismo es, como se vio antes, en gran medida una caricatura. En ningún momento presenta sus enseñanzas tal como afirman ser. Su visión de la ciencia y la religión se presenta como contradictoria e inmoral.

Pero ¿en qué se basa el propio Kant cuando hace girar el postulado del lógico y declara que el protestantismo histórico es contradictorio? Se basa en el yo nouménico, y el yo nouménico mismo afirma que no se basa en nada. [178]

Nada menos que esto bastará si Kant pretende «salvar la ciencia y dar cabida a la religión». Kant necesita la idea de la contingencia pura si quiere escapar del racionalismo y el empirismo, y especialmente si quiere escapar de las omnipresentes afirmaciones del Dios y el Cristo del cristianismo.

La idea del yo nouménico como fuente de la idea de un auténtico desarrollo científico es, sin duda, completamente misteriosa. Este yo nouménico, que surge momento a momento de la matriz de la pura contingencia, debe, por lo

tanto, por un lado, conocer a Dios, al mundo y a sí mismo exhaustivamente, y, por otro, desconocer completamente a Dios, al mundo o a sí mismo. Toda realidad debe concebirse como totalmente revelada y totalmente oculta al hombre.

Aquí tenemos el equivalente moderno de la idea de Parménides, según la cual *el ser es uno* y estático. Aquí también tenemos el equivalente moderno de la idea de Heráclito, según la cual los opuestos se transforman. Aquí, en resumen, la noción griega encuentra su expresión moderna: Todo Ser es Uno: el cambio es definitivo, y por lo tanto, todas las cosas emanan de este Uno, y finalmente, todo lo que ha emanado del Uno regresa al Uno.

El hombre moderno, siguiendo a Kant, ahora está seguro de que el Dios y el Cristo de los Reformadores no existen porque *no pueden* existir. Ahora es *absolutamente cierto* que este Dios y este Cristo *no pueden* existir. Todas las afirmaciones de las Escrituras sobre que el hombre pecador será juzgado por rechazar a Dios como su creador y a Cristo como su redentor pueden ahora ser desechadas con seguridad. Ahora podemos sonreír con condescendencia ante la *ingenuidad* del hombre primitivo que aún teme un juicio venidero como teme a los fantasmas.

E) En primer lugar, están quienes han buscado la ayuda de Kant al dividir, como él lo hizo, el campo entre ciencia y religión. Kant afirma haber dado cabida a la fe al otorgarle la totalidad del ámbito nouménico, reservando para la ciencia únicamente el ámbito fenoménico. Sin embargo, parece que tal división se basa en la idea de apelar a los hechos brutos. Somos libres en el ámbito nouménico, aunque determinados en el ámbito fenoménico...

El fenomenalismo de Kant es la expresión típicamente moderna de la filosofía del hombre aspirante a autónomo. Este hombre prácticamente se convierte en

la medida de la realidad. Afirma con audacia que solo es significativamente real aquello que él puede categorizar...

El fenomenalismo de Kant no es más que la consecuencia natural de la filosofía antigua. Una vez que el hombre asume la identidad virtual de su intelecto con el de Dios, se ve obligado a sostener con mayor claridad aún que toda racionalidad es puramente formal y que, en consecuencia, toda diferenciación es puramente irracional. Aristóteles prácticamente sostuvo esto, y Tomás de Aquino lo siguió. Quedó en manos de Kant y sus seguidores afirmar la correlatividad exhaustiva de la lógica pura y el hecho puro, desterrando así al Dios del cristianismo de cualquier contacto intelectualmente determinable con el universo.

La pregunta que debemos plantearnos, sin embargo, es si el esquematismo particular de Kant evitó que volviéramos al reino del azar o de los hechos brutos. Y aquí también nos complace coincidir con Orr [179] cuando busca ir más allá de Kant. Es evidente que todo el reino de lo nouménico, tal como Kant lo concibe, es un reino de hechos brutos. Y dado que ese reino nouménico rodea al reino fenoménico y tiene una posible influencia sobre él, el resultado es que el reino fenoménico es en realidad también un reino del azar y de los hechos brutos. El reino fenoménico de Kant no es más que una isla, y esa isla flotante en un mar sin fondo ni orillas. Después de todo, la mente humana puede proporcionar, como máximo, un esquematismo finito o a *priori.* No admitimos que la mente humana pueda proporcionar ninguna información a *priori.* En absoluto, a menos que esté relacionado con Dios. Pero supongamos por un momento que pudiera serlo; tal esquematismo nunca sería exhaustivo. Incluso el propio Kant, además de oponer su reino nouménico al fenoménico, admite que aquellos hechos para los cuales la mente humana proporciona el a *priori...* Son, en principio, hechos brutos. Sin las percepciones, los conceptos de la mente son ciegos, dice Kant. Esto, debería haber argumentado, apunta a la

necesidad de Dios, en quien no hay relación correlativa entre percepciones y conceptos, porque su concepto incluye todas las percepciones posibles de sus criaturas. [180] ...

Podemos concordar desde el principio en que el idealismo tiene razón, en contraposición al empirismo, al afirmar que los hechos puros son en sí mismos ininteligibles. También podemos alegrarnos de que el idealismo hegeliano haya superado al racionalismo del siglo XVIII al reconocer que un a *priori...* Que no guarda relación con los hechos es ininteligible. Todo esto lo enseñó Kant, el idealismo. Buscaba "die Bedingungen die die Erfahrung moglich machen", es decir, "los presupuestos que hacen posible el aprendizaje por experiencia" (véase *Experiencia y reflexión,* por Edgar A. Singer, Capítulo II, pág. 15, mimeografiado). Sostuvo que no podíamos reconocer ni individualizar objetos sin una a *priori* El equipo proporcionado por la mente. Ese fue el golpe mortal al empirismo. Por otro lado, reconoció, en contra de Leibniz, que la individuación no se realiza mediante una descripción minuciosa, sino mediante coordenadas espacio-temporales. En este punto, Kant coincidió con Hume. *Los hechos brutos ocupan un lugar tan fundamental en la filosofía de Kant como en la de Hume. Y la filosofía de Kant es, en consecuencia, tan escéptica como la de Hume.* [181] Manteniendo la idea del hecho bruto, o la diferenciación puramente casual , se vio obligado a reducir la idea de racionalidad absoluta a la de una racionalidad meramente contingente *para nosotros.* "Salvó" la universalidad subjetivándola. "Salvó" la causalidad en el mundo al negar a Dios como creador del mundo. Es decir, desde la perspectiva cristiana, destruyó la universalidad en lugar de salvarla.

Debemos continuar brevemente para señalar la naturaleza del desarrollo idealista que trascendió a Kant. El idealismo hegeliano suele denominarse idealismo objetivo, ya que busca interpretar la experiencia mediante la *inclusión* , y no la *exclusión,* de los «hechos». Busca un universal «concreto» en

lugar de uno «abstracto». Pretende integrar el mundo fenoménico y nouménico de Kant en un solo mundo, explicado por un principio de interpretación: el principio del dialéctico.

La visión de Kant, por valiosa que fuera, si se la pusiera a prueba con su propio criterio, se desvirtuaría a sí misma. Citamos la admirable declaración de Singer sobre este punto:

Pero ninguna comprensión de la coherencia de las razones que llevaron a Kant a la doctrina de la ciencia *a priori* debería cegarnos ante las dificultades que enfrenta esta filosofía... Las siguientes objeciones son tan obvias como serias: Las ciencias a las que se limita el conocimiento *a priori* son (1) la ciencia que nos permite ordenar nuestra experiencia en coordenadas espacio-temporales: la ciencia de la geometría, y (2) la que nos proporciona los conceptos mediante los cuales reconocemos un objeto como tal: la ciencia de la lógica. Puesto que aplicamos estas capacidades a la experiencia, en cierto sentido debemos aplicar las ciencias a la experiencia, no poseerlas, lo cual implica carecer de ellas. Pero todos sabemos —y Kant estaba dispuesto a conceder, incluso a insistir en este punto— que estas ciencias solo las posee la mente madura, es decir, la mente altamente experimentada. Incluso podríamos ir más allá y sostener que ninguna mente humana ha alcanzado aún una comprensión completa de los caminos de la geometría o la lógica. Las revistas técnicas están llenas de pacientes esfuerzos por dotar a la ciencia de un dominio más magistral sobre estas disciplinas: no sería arriesgado predecir que, si este planeta en enfriamiento llega a su fin, y si en ese día aún aparecen revistas técnicas, sus índices seguirán incluyendo títulos como «Sobre los axiomas de la geometría» o «Sobre los postulados de la lógica». ¿Cómo, entonces, y en qué sentido puede esa ciencia que escapa al alcance de un Euclides o de un Aristóteles ser posesión de un recién nacido? O, para complicar aún más la situación, ¿no parece que un Euclides o un Aristóteles

debieron dedicar su vida a una lucha sin demasiado éxito por poseer una ciencia cuya posesión fue la condición para que comenzaran esa lucha? (Cap. IV, pág. 5).

El punto de dificultad que Singer señala es nuestro viejo amigo, el hecho *duro* o *bruto.* Kant no estaba dispuesto a coincidir con los racionalistas en la identificación de los hechos particulares con la *infima species,* es decir, en la individuación mediante una descripción minuciosa. Su principio de individuación era irracional. Las coordenadas espacio-temporales mediante las cuales los hechos entran en contacto con los principios racionales de la mente son en sí mismas irracionales; son intuiciones. [182] Así, el principio racional de la mente, es decir, lo *a priori,* todavía se opone abstractamente a los hechos irracionales. El resultado es que los hechos duros aún nos acompañan. El *Ding an sich selbst* [183] se nos escapa. Hume no ha recibido realmente respuesta...

Debemos pasar a considerar la ciencia poskantiana. ¿En qué se diferencia de la ciencia prekantiana? No existe una diferencia fundamental. La ciencia poskantiana ha mostrado un respeto aún mayor por los hechos brutos que la ciencia prekantiana. Esto se evidencia principalmente en que Kant redujo el ideal científico de un ideal absoluto a un concepto limitante. Para Kant, las coordenadas espacio-temporales constituían el principio de individuación. En esto se opuso al racionalismo leibniziano. Leibniz consideraba la descripción completa como el principio de individuación. Cada individuo podía ubicarse en su nicho lógico. Para Kant, la lógica carecía de un alcance tan amplio. Se veía obstaculizada por una confusión floreciente de hechos temporales. Este ámbito fáctico nunca podía reducirse por completo a relaciones lógicas. Las categorías del entendimiento pueden, según Kant, como mucho mostrarnos aspectos de la verdad. Nunca podremos saber con certeza qué es un hecho en sí mismo. Solo podemos hacer aproximaciones al conocimiento de los hechos.

La trascendental importancia de esta postura de Kant requiere una cuidadosa atención. Sigue significando que los hechos no se crean, sino que simplemente están ahí de alguna manera. La mente humana jamás podrá, ni por mucho que se esfuerce, recuperar esta simple presencia de los hechos. Si la mente humana intenta recuperar los hechos brutos, argumenta Kant, se enreda en un nudo de antinomias sin solución. [184] Aquí encontramos el origen de la crítica kantiana a las «pruebas teístas». La crítica kantiana a estas pruebas no puede ser refutada a menos que dejemos al descubierto el espectro del hecho bruto. *Este espectro solo puede ser desterrado si tomamos la concepción cristiana de Dios como Creador del mundo espacio-temporal como presupuesto de todo conocimiento. Una verdadera ciencia tendrá que construirse sobre este fundamento cristiano. A menos que se construya sobre este fundamento, el escepticismo absoluto nos acecha .* [185]

La ciencia poskantiana no ha afrontado este hecho. Simplemente ha reducido el ideal de la comprensión completa del conocimiento humano de un concepto absoluto a uno limitante. Ha dado por sentado, con Kant, que corresponde a la mente humana como tal, en sí misma un hecho bruto, ordenar estos hechos brutos en universales o leyes lo mejor posible. Ha dado por sentado que con este procedimiento se encamina hacia la verdad, olvidando que toda la estructura de la «verdad» se construye entonces sobre hechos brutos. Así, la ciencia moderna prácticamente ha asumido que la suma de ceros producirá algo más que cero...

Es bien sabido que Kant planteó esencialmente el mismo tipo de crítica a las tres pruebas teístas. De hecho, las refirió a la prueba ontológica. Su crítica consistía en que las «pruebas» implicaban un salto ilegítimo del conocimiento humano del mundo fenoménico a una realidad más allá de la experiencia posible. El pensamiento como tal es una abstracción, afirma Kant. Solo en conexión con las intuiciones de la experiencia sensorial adquiere significado.

Por lo tanto, es imposible extender el pensamiento a un ámbito más allá de la experiencia.

Al aplicar esta crítica al concepto de causalidad, Kant concluye que se trata de una categoría inmanente a la experiencia. El concepto de causalidad está subordinado al de explicación, y esta debe ser inmanente al universo. La explicación debe ser algo accesible a la mente humana.

Kant sostiene que si pretendemos concluir, a partir de una serie de causas que observamos en el mundo fenoménico, que existe una causa del mundo mismo, contradecimos nuestro propio principio de explicación. Significaría que existe un Dios inaccesible para la mente humana. Estaría más allá de nuestra posible experiencia. De esta manera, nos veríamos envueltos en una contradicción. Tendríamos entonces un Dios que supuestamente causó o determinó todas las cosas. Eso destruiría nuestra libertad. Eso destruiría la contingencia de los eventos temporales. Volveríamos entonces a una posición similar a la de Leibniz. También estaríamos violentando la realidad brutal.

Acabamos de decir que Kant considera la idea de la creación como algo que nos retrotrae a una postura similar a la de Leibniz. En realidad, Leibniz y Kant coinciden en adherirse a un principio de interpretación exclusivamente inmanentista. Ambos sustituirían la *causalidad por la razón* cuando se debate el universo en su conjunto. Ambos seguirían un principio de continuidad que evita cualquier trascendencia real. Pero Kant no cree que la razón pueda abarcar toda la esfera de los hechos brutos. Es más, no cree que la razón pueda interpretar exhaustivamente ni siquiera un solo hecho bruto. La razón se ocupa de universales. Debe ocuparse de universales. Busca relacionar los hechos brutos individuales entre sí. Para ello, debe restar valor a la singularidad de los individuos. Cuando un individuo es tratado como miembro de una clase y hacemos afirmaciones generales sobre dicha clase, hemos restado valor a la singularidad de ese individuo. Puedo clasificar a un

individuo en tantas clases como sea necesario. Luego puedo añadir lo que he dicho sobre cada una de ellas. Aun así, no habré comenzado a agotar el significado del individuo.

En consecuencia, debo renunciar a la noción de verdad absoluta. Con todas mis categorías, solo puedo expresar aspectos de la verdad. El hecho bruto nunca se dejará atrapar por completo en la red de mis categorías. Siempre habrá más hecho bruto que pueda capturar. Cuando aplico la categoría de causalidad a los hechos brutos que encuentro, arrojo luz sobre un aspecto de su comportamiento. Pero nunca puedo aplicar la categoría de causalidad a la existencia del hecho bruto en sí. Eso significaría que he explicado todo el hecho bruto. Pero cuando afirmo haber explicado todo el hecho bruto, me involucro en una contradicción y, por lo tanto, niego mi propio principio de explicación. Si sigo afirmando que puedo explicar algo, tendré que renunciar a afirmar que puedo explicarlo todo y a la idea de que todo es esencialmente explicable por la mente humana.

Así pues, el pensamiento moderno, tal como se basa en Kant, no constituye en ningún sentido un retorno al teísmo cristiano. Es más bien un esfuerzo desesperado por salvar del fracaso el principio de la interpretación exclusivamente inmanentista. En manos de los racionalistas, este principio se había visto envuelto en una completa contradicción. Para evitar esta contradicción y, al mismo tiempo, salvar el carácter inmanentista de la interpretación, Kant enfatizó más que nunca la brutalidad de los hechos brutos.

Ahora será evidente que el pensamiento moderno y el cristianismo se oponen rotundamente en cuanto al concepto de la creación. Si en algún punto, el contraste debería ser claro en este punto. La cuestión es la pura realidad. El pensamiento moderno la asume. Al asumir la pura realidad, reduce a Dios al nivel del hombre. Es, como mucho, un co-intérprete, junto con el hombre, de la

pura realidad. Por lo tanto, su pensamiento no está en un nivel superior al del hombre. El hombre no necesita esperar la interpretación de Dios de la realidad para dar su propia interpretación final.

En contraposición a esto, el cristianismo sostiene que Dios es el creador de todo hecho. No existen hechos brutos. Por lo tanto, el pensamiento de Dios se sitúa tras cada hecho...

De esto se desprende que existe un propósito *en* el universo porque el Dios trino tiene un propósito para él. Todo propósito en el universo debe , en última instancia, estar relacionado con Dios. Sin esta referencia a Dios, ningún propósito en el universo tiene sentido. Las leyes mecánicas son, desde un punto de vista fundamental, completamente teleológicas.

En completo contraste con esta visión cristiana de la teleología se encuentra la visión no cristiana. Esta niega las doctrinas de la creación y la providencia. Niega cualquier referencia a un Dios trascendente y autosuficiente. Se basa en una filosofía del azar. La mera posibilidad se considera la categoría metafísica más básica. Con frecuencia se niega toda teleología. [186] Pero incluso si se afirma algún tipo de teleología, se trata de una teleología que consiste en una combinación aleatoria de hechos brutos. Siempre es una teleología exclusivamente inmanentista.

La forma moderna de esta teleología inmanentista no cristiana es expresada de forma sorprendente por Kant. Como se señaló anteriormente, redujo prácticamente todas las pruebas teístas a la ontológica. Según Kant, la teología especulativa dio un salto injustificable más allá del ámbito de la experiencia posible. Afirmó que tomaba el pensamiento abstracto y concluía en un Ser que está más allá de la prueba experimental. En contraposición a esto, se aferró a lo que llamó la naturaleza trascendental del pensamiento. El pensamiento, dice Kant, es una abstracción, a menos que se conecte con los hechos espacio-

temporales. En consecuencia, las categorías del pensamiento nunca pueden ir más allá del mundo fenoménico. Así pues, la categoría de propósito, al igual que las categorías de sustancia y causalidad, se aplican a nuestra experiencia del mundo fenoménico. No se puede hablar de propósito en conexión con el universo en su conjunto . [187] ...

Kant nos ha permitido ver que, mediante la idea de la verdadera interioridad del ser humano, podemos superar la irremediable reducción de los hechos a la lógica, o la irremediable reducción de la lógica a los hechos. Ahora vemos que las nociones de contingencia pura y de sistema puro son correlativas y, por lo tanto, necesarias entre sí. En el proceso continuo de la experiencia humana, el hombre necesita ambos: el ideal de la absoluta apertura del universo y el ideal de la absoluta comprensión de la experiencia. Pero no puede tener ambos a menos que los considere correlativos. [188]

IDEALISMO RECIENTE [189]

(A) En muchos círculos parece prevalecer la idea de que el idealismo y el cristianismo se han aliado contra todas las formas de pragmatismo. Se afirma que tanto el idealismo como el cristianismo defienden la verdad y el valor absolutos, mientras que el pragmatismo ha abrazado abiertamente la relatividad de la verdad y el valor. ¿Es correcta esta presentación? Creo que no. Tanto el idealismo como el pragmatismo, en mi opinión, han abrazado la relatividad de la verdad y el valor. Tanto el idealismo como el pragmatismo son enemigos del teísmo bíblico. Juntos forman una alianza secreta contra el teísmo. Tal será el argumento de este artículo...

Parecería que la discusión anterior ha explicado por qué tan a menudo el teísmo y el idealismo se consideran aliados cercanos mientras que en realidad son enemigos. El idealismo ha declarado constantemente su amistad con el teísmo. El idealismo ha mantenido la necesidad de presuponer (a) una unidad

básica para la diversidad, (*b*) una unidad atemporal básica para la diversidad, y (c) un sujeto último de interpretación. En estos puntos, el idealismo solo *parece* estar con el teísmo, ya que el idealismo *también ha* mantenido que debemos tener (a) una pluralidad como básica para la unidad, (b) una pluralidad temporal como básica para la unidad, y (c) una pluralidad de intérpretes de la realidad. Estas dos tendencias conflictivas no pueden sino buscar destruirse mutuamente. La lógica exige que el idealismo elija entre los motivos teístas y pragmáticos. La lógica también exige que si el motivo pragmático se considera seriamente, prevalecerá por completo con el tiempo. La historia ha justificado ampliamente las demandas de la lógica. El Absoluto del Idealismo no es hoy más que un principio lógico, y este, cambiante. La "obsolescencia de lo eterno" ha tenido lugar. Tanto el idealismo como el pragmatismo son enemigos del teísmo; el "Absoluto" no es Dios. [190]

(B) No podemos ofrecer aquí un panorama del desarrollo del idealismo poskantiano en hombres como Fichte, Schelling y Hegel. [191] Cabe hacer una observación de paso. Cuando Hegel dice que lo real es lo racional y lo racional es lo real, no está volviendo al racionalismo prekantiano. Hegel desprecia la *alte Metaphysik.* El suyo es un «racionalismo» poskantiano. Es el «racionalismo» el que ha incorporado la noción kantiana de contingencia a su «sistema».

El ideal mismo del *Universal Concreto* , que constituye la noción central del idealismo de hombres como F. H. Bradley, Bernard Bosanquet y Josiah Royce, presupone que lo irracional ha encontrado su lugar legítimo. El idealismo moderno, por lo tanto, se jacta de que lo individual y lo universal, lo temporal y lo eterno, siempre están presentes juntos en cada experiencia humana.

(C) El teísmo también puede afirmar que la diversidad es fundamental para la unidad. El teísmo puede argumentar que la Trinidad no es una carga pesada para una teología ya cargada de irracionalidades, sino el fundamento mismo

del pensamiento racional. Formalmente, el teísta y Bosanquet coinciden, pero materialmente difieren. Bosanquet busca su diversidad no en el Absoluto Número Uno, sino en el Absoluto Número Dos, el Universo. [192] ...

Con este intento, Bosanquet intentó lograr lo imposible. La suya fue la búsqueda de un a priori autogenerado *;* la búsqueda parece tan esperanzadora como la del Santo Grial. Puede que nos disgusten las alternativas de "o esto o aquello", pero aquí debemos enfrentarnos a una: nuestro *a priori* reside en el Dios atemporal y autoconsciente, con el resultado de que la historia realiza el propósito de Dios, o bien nuestro *a priori* se desarrolla en un Universo que incluye a Dios, con el resultado de que la historia es autosuficiente.

Pronto veremos cómo este aspecto del idealismo se convierte en una abierta confesión de pluralismo en el caso de McTaggart y Pringle-Pattison. Baste señalar aquí que un pluralismo metafísico está arraigado en el corazón de la lógica de Bosan-quet. [193] ...

Una aceptación franca del temporalismo en metafísica, nos dice [J.] Watson, no solo es el resultado lógico de la lógica idealista, sino también la única salvaguardia contra el agnosticismo. Hegel y algunos de sus seguidores aún se preguntaban por qué el Absoluto debía revelarse, asumiendo que estaba más allá. Watson, por otro lado, nos dice: «Si se pregunta *por qué* el Absoluto se revela gradualmente en lo finito, respondería que la pregunta es absurda: no podemos ir más allá de la realidad para explicar por qué es lo que es; solo podemos afirmar lo que implica su naturaleza, tal como la conocemos». [194] Lo que el teísta afirma de Dios, es decir, que no se puede preguntar quién lo creó, Watson lo afirma de la realidad temporal. En otras palabras, el continuo espacio-tiempo se acepta francamente como la matriz de Dios. Metafísicamente, nos acercamos mucho a la postura sostenida por S. Alexander en « *Espacio, Tiempo y Deidad». [195]* Toda realidad "implica sucesión,

y por tanto debemos decir que no hay realidad concebible que no presente el aspecto de sucesión o de proceso". [196] .. .

Es este énfasis en el tiempo y la sucesión como un aspecto inseparable de toda la realidad lo que lleva al idealismo lejos del teísmo y muy cerca del pragmatismo.

El idealista no ha presupuesto su Absoluto [197] y, por lo tanto, su Absoluto es o tiende a convertirse en el Dios del pragmático. Esta es nuestra principal afirmación. El idealista ha reconocido la necesidad de presuponer el Absoluto, pero no ha podido hacerlo debido a la neutralidad implícita en su lógica. Como en el caso del pragmático, la «neutralidad» conduce al idealista a su relativismo metafísico, y es en sí misma una evidencia de él...

En la filosofía de CCJ Webb encontramos un ejemplo ilustrativo. En su obra "Problemas en la relación entre Dios y el hombre", Webb manifiesta claramente su acuerdo general con la teoría idealista de la lógica. El argumento idealista habitual sobre la necesidad de un sistema se presenta plenamente. Aun así, cree que es perfectamente posible estudiar los fenómenos de la conciencia religiosa sin presuposiciones metafísicas. Webb desea tener un Absoluto y, al mismo tiempo, ser "neutral". Intenta, como Bosanquetto, servir a dos señores. No desea asumir ninguna metafísica al comienzo de su investigación, lo que significa que ha asumido la metafísica de la relatividad. De hecho, Webb ha asumido que la religión debe ser la adoración de la totalidad.

Sin duda, en este asunto, el idealismo debería elegir a quién servir. Si su exigencia de un Absoluto presupuesto se toma en serio, su método "neutral" en la filosofía de la religión queda condenado. Por otro lado, si el idealismo pretende ser "científico" o "neutral" en sus investigaciones de la conciencia religiosa y moral, debe despedirse del Absoluto. La solución se busca en la

inmersión gradual del Absoluto. La filosofía idealista de la religión se basa fundamentalmente en un relativismo metafísico.

Así vemos que la visión de la conciencia moral como determinante de lo Absoluto es el resultado natural de la teoría creativa kantiana del pensamiento [198] que es inherente tanto a la lógica idealista como a la pragmática.

Bosanquet representa la cumbre del pensamiento idealista reciente. Ha desarrollado las implicaciones de la lógica idealista con mayor profundidad que nadie. En su Lógica, ha demostrado claramente que el universo pluralista e inconexo del pragmatismo, tal como corresponde y es el correlativo necesario del llamado método de investigación "científico", "abierto" y "neutral", es destructivo para el conocimiento mismo. Dios es un hecho que debe presuponerse o no puede armonizarse con otros hechos. Por consiguiente, la neutralidad es imposible. Pero si se sigue manteniendo la "neutralidad", se niega a Dios y, con él, la racionalidad que necesitamos tanto como el aliento. Vimos que la "neutralidad" es inherente a la esencia de la teoría del pensamiento de la creatividad esencial de Bosanquet, en virtud de la cual habla constantemente de leyes que se aplican a "toda experiencia posible". El resultado ha sido que Bosanquet ha abandonado el método trascendental y ha regresado al falso *apriorismo* inherente a todo "método científico", cuando determina lo posible y lo imposible. Lo que en realidad resultó imposible en esta suposición de la unidad esencial del pensamiento humano y divino es la presuposición de Dios. [199] . . .

La esencia de su argumento reside en que nuestro conocimiento o experiencia, en general, debe presuponer un sistema, y este solo puede presuponerse en el Absoluto. Ahora bien, descubrimos que el Absoluto de Bosanquet no es absoluto, sino, después de todo, un aspecto de un todo en desarrollo propio.

Bradley habla de comprensibilidad , mientras que el teísmo distingue entre la comprensibilidad para Dios y la comprensibilidad para el hombre. Bradley asume que todo pensamiento debe medirse con un único criterio, que todo pensamiento, humano y divino, es de un mismo tipo.

Desde la perspectiva teísta, esta suposición de la unidad de tipo de todo pensamiento es el cáncer que ejerce su efecto letal en el organismo idealista... De la suposición idealista de que todo pensamiento es de un solo tipo, se deduce que el Universo es un concepto más amplio que "Dios". Es el Universo, en el caso de Bradley, como en el de otros idealistas, el que realmente es el Absoluto. "Dios" y el hombre operan dentro de este Universo. Son aspectos de este Universo, correlativos entre sí. En realidad, son aspectos *igualmente últimos* , o no podrían ser aspectos de una sola Realidad en absoluto...

Se asumía que todo pensamiento era de un solo tipo. Lo mismo ocurría con Bosanquet. La tendencia acósmica en su pensamiento, que exige que los seres humanos sean considerados "conexiones de contenido" o "focos" del Absoluto, es panteísta, no teísta. Y, aún más importante, la razón del acosmismo de Bosanquet reside en la suposición de la identidad de la naturaleza del pensamiento humano y divino. El Absoluto no puede pensar en términos de propósito, ya que el propósito es una categoría temporalmente condicionada. Esto suena teísta. Pero cuando se añade que nuestro pensamiento, para ser genuino, debe ser como el pensamiento de Dios, más allá del tiempo, el panteísmo se hace evidente. Parece como si exaltáramos a "Dios" al afirmar que sus pensamientos no están temporalmente condicionados, pero cuando añadimos que los nuestros tampoco lo están, la exaltación de "Dios" se neutraliza...

«Dios» debe ser el Todo en desarrollo propio. Cabe preguntarse si «Dios» puede ser un Todo en desarrollo propio. ¿Acaso esto no contradice la exigencia fundamental del idealismo de que lo real precede a lo potencial? El

gran afán de inclusión de Bosanquet lo ha llevado a comprometer su principio. No se puede tener todo a la vez. La unidad que busca, que, según él, debemos incluso presuponer, resulta ser simplemente un miembro de la pluralidad, o un principio abstracto dentro de ella, o, en tercer lugar, la pluralidad misma y todo esto en flujo...

Nuestra conclusión es que Bosanquet ha intentado servir a dos señores. Como gran lógico, comprendió que una pluralidad temporal, o el universo abierto, no puede explicar nuestro conocimiento; la «neutralidad», concomitante invariable del relativismo metafísico, no es más que una apoteosis de la negación que opera en el vacío. Pero cuando asumió sin cuestionar la identidad de la naturaleza de «toda experiencia posible», cuando hizo de la síntesis algo tan fundamental como el análisis y de lo posible algo tan fundamental como lo real, dio por sentado la «ultimatura», el carácter no derivado del tiempo, y con él el Universo como un concepto más amplio que Dios. Intentó ser «neutral», después de todo. La realidad es aquello que el pensamiento (es decir, nuestro pensamiento operando sobre la experiencia) descubre. Tras esta suposición, el Universo como sujeto de toda predicación *no podía presuponerse.* Bosanquet busca desesperadamente un Dios dentro del Universo y, por lo tanto, no podía presuponerlo más allá del Universo...

En nuestra crítica a Bosanquet, vimos que, como resultado de su visión de la creatividad inherente del pensamiento, el Absoluto que él siente que necesita deberá respetar (a) una pluralidad última, (5) una pluralidad en flujo, es decir, un Universo en autodesarrollo, y, por lo tanto, (c) la interpretación final de la experiencia por parte del hombre. ¿Ha justificado la historia posterior nuestra crítica?

Para responder a esta pregunta, nos limitamos a analizar algunos idealistas representativos. Sostenemos que los propios exponentes recientes del

idealismo han percibido la ambigüedad de la postura de Bosanquet. Niegan abiertamente la trascendencia y abrazan la inmanencia.

Podemos comenzar con la filosofía de McTaggart. McTaggart ha creído firmemente que el idealismo debe hacer una de dos cosas: admitir un temporalismo en la metafísica o negar la realidad del tiempo. Pues, y esto es sumamente significativo, McTaggart simplemente asume que el Absoluto del Idealismo es el Absoluto Número Dos, es decir, el Universo que incluye a Dios y al Hombre.

La exigencia de la lógica de Bosanquet de que el Universo es el sujeto de toda predicación es firmemente defendida por McTaggart. Por lo tanto, ya no busca una base atemporal del universo. Esto implicaría la aplicación de dos predicados contradictorios al mismo sujeto. Para él, el Universo es o completamente temporal o completamente atemporal.

El Universo es atemporal. El tiempo es una ilusión. Tal es la postura de McTaggart. [200] Solo una realidad atemporal es completa y, por lo tanto, proporciona el sistema necesario para el pensamiento. Podríamos desarrollar aquí una crítica: demostrar la irrealidad del tiempo, ya sea objetivo, subjetivo o simplemente como una ilusión, es altamente artificial. Podríamos añadir que McTaggart no ha demostrado la irrealidad del tiempo y, por lo tanto, busca interpretar un último en términos de otro último. Pasamos por alto estas críticas para observar que, si bien McTaggart ha demostrado su argumento, el Absoluto no está en ningún sentido más allá...

Añádase a esto la observación de que el supuesto idealista en epistemología de que el pensamiento del hombre está a la par del de Dios es la "neutralidad" del pragmatismo, ya que busca hacer de la interpretación de la realidad una empresa cooperativa entre Dios y el hombre, lo que implica que el hombre en

última instancia interpreta la realidad por sí mismo, [201] y ya vemos la "neutralidad" persiguiendo a la "relatividad" como un perro persigue su cola.

Bradley parece haber percibido las dificultades de su postura. Termina un argumento tras otro apelando al misterio. «De alguna manera», la Realidad absorberá todas las dificultades de la Apariencia. Su Realidad se convierte en un Moloch, exigiendo los sacrificios de la Apariencia. Hay en Bradley una tensión acósmica. Pero el teísta teme esta tensión acósmica; para él, es evidencia de un falso *apriorismo* que afirma que el hombre no puede ser hombre a menos que sea Dios. Un Moloch que exige sacrificios humanos es un ídolo; por esa razón se puede conocer. Además, el idealismo no tiene derecho a apelar al misterio. Quien asume que lo Real es lo Racional y al mismo tiempo convierte al hombre en miembro fundador de «Dios» en el Universo no puede, sin destruir su principio básico, apelar al misterio. [202] Puede haber, desde una perspectiva idealista, una esfera de lo desconocido para el hombre, pero nunca una de lo incognoscible. Por esta razón también se distingue el idealismo del teísmo. El teísmo afirma que para Dios no hay nada desconocido ni incognoscible, pero para el hombre existe un territorio desconocido pero cognoscible y otro desconocido e incognoscible. De no ser así, el hombre sería uno con Dios. Por lo tanto, si el teísmo apela al misterio, apela a la racionalidad última tal como se encuentra en Dios. El teísmo, a diferencia del idealismo, no neutraliza, mediante su apelación al misterio, su exigencia fundamental de que debe existir una racionalidad última tras nuestra experiencia.

EMPIRICISMO RECIENTE: POSITIVISMO LÓGICO [203]

Para una breve descripción del *positivismo lógico* tal como se originó en el llamado *Círculo de Viena,* escuchemos a AJ Ayer.

Es notable, dice Ayer, al hablar del *Círculo de Viena* , «cuántas de sus doctrinas más radicales ya se encuentran en Hume» *(ibid.,* p. 73). [204] El matiz positivista de su pensamiento», continúa Ayer, «se manifiesta con mayor fuerza en su hostilidad hacia la metafísica» (*ibid.,* p. 74). Cualquier intento de describir la Realidad en su totalidad, de encontrar el propósito del Universo o de ir más allá del mundo cotidiano hacia algún orden espiritual suprasensible se consideraba metafísica (*ibid.,* p. 74). Condenaban la metafísica «no por ser excesivamente especulativa, ni siquiera por ser falsa, sino por ser literalmente absurda». Llegaron a esta conclusión mediante la aplicación de un criterio de significado conocido como el principio de verificación *(ibid.,* p. 74). En términos generales, según Ayer, este principio «establece que el significado de un enunciado se determina por la forma en que puede verificarse, donde su verificación consiste en ser comprobada mediante la observación empírica» *(ibid.,* p. 74). A juzgar por el principio de verificación, los enunciados metafísicos descritos anteriormente «se descartan por carecer de sentido fáctico. Es decir, los enunciados metafísicos no son capaces de enunciar hechos». Wittgenstein expresó esta afirmación sucintamente en la última frase de su *Tractatus* : «De aquello de lo que no podemos hablar, debemos callar» *(ibid.,* p. 75). Neurath, uno de los miembros del círculo, quiere ir más allá. Quiere asegurarse no solo de que no podemos *hablar* de entidades metafísicas, sino de que tales entidades no *existen* . «Cuando se trata de metafísica», dijo Neurath, «uno debe, sin duda, guardar silencio, pero no *sobre* cualquier cosa». O como lo expresa el filósofo de Cambridge, FP Ramsey, un seguidor entusiasta pero crítico de Wittgenstein: «Lo que no podemos decir, no podemos decirlo, y tampoco podemos silbarlo». El propio Ayer añade: «Gran parte de la mala filosofía proviene de gente que cree que de alguna manera puede silbar lo que no puede decir» *(ibid.,* 75). [205]

¿En qué se basa, podría preguntarse alguien, el principio de verificación? ¿Podría verificarse? Por supuesto que no, dice Ayer. «Se propuso como una

definición, no como una afirmación empírica de un hecho. [206] Pero no es una definición arbitraria. Pretende establecer las condiciones que realmente rigen nuestra aceptación, o incluso nuestra comprensión, del sentido común y las afirmaciones científicas, las afirmaciones que consideramos como descriptivas del mundo 'en el que vivimos, nos movemos y existimos'» (*ibid.,* p. 75).

Si un metafísico responde que «puede haber otros mundos además del mundo de la ciencia y el sentido común, y que él se ocupa de explorarlos», entonces respondemos que «es su responsabilidad mostrar con qué criterio deben probarse sus afirmaciones; hasta que no lo haga, no sabremos cómo tomarlas» *(ibid.,* pp. 75, 76).

En lo que insistimos, argumenta Ayer, es en que las afirmaciones del metafísico no deben presentarse como hipótesis científicas. Si presentan sus afirmaciones como algo distinto a las hipótesis científicas, «entonces necesitamos información sobre las condiciones en las que se desarrolla esta carrera diferente» *(ibid.,* p. 76).

Hemos terminado con la metafísica. Ahora, a la tarea de interpretar la ciencia y la vida cotidiana mediante la observación de los hechos y comprobando cualquier afirmación observacional mediante el principio de verificación.

Es obvio que en la interpretación científica de los hechos debemos conectar nuestras observaciones individuales mediante la lógica y las matemáticas. Ahora bien, si la lógica y las matemáticas son en sí mismas generalizaciones empíricas, como sostenía, por ejemplo, John Stuart Mill, ¿cómo explicamos su necesidad? Sin necesidad, carecemos de fundamento sólido para nuestra propia postura. ¿Cómo, entonces, negaríamos la metafísica?

Pues bien, el Círculo de Viena admitía que la lógica y las matemáticas son necesarias «pero solo porque eran verdaderas por definición. Se decía que eran tautologías, en el uso un tanto particular que Wittgenstein le daba a este

término» *(ibid.,* p. 76). «La lógica y las matemáticas tienen, según esta teoría, la importante función de aclarar a qué nos compromete nuestro uso de símbolos... Los enunciados *a priori* no son en sí mismos descriptivos de nada, pero su uso nos permite pasar con seguridad de un enunciado descriptivo a otro. Wittgenstein, al igual que Eddington, aplica a nuestro sistema conceptual el símil de la red de un pescador. La lógica y las matemáticas solo se ocupan de la estructura de la red y, por lo tanto, solo de la forma del pez. Sus verdades son ciertas porque no admitimos la posibilidad de que sean falsadas» *(ibid.,* p. 77).

El Círculo de Viena ha logrado excluir toda metafísica y nos ha mostrado el fundamento sobre el que se asienta al lograr esta exclusión. Si el teólogo desea continuar formulando afirmaciones sobre un mundo más allá del ámbito científico, se le puede permitir hacerlo con la condición de que considere sus afirmaciones como emotivas y no informativas. En cuanto al filósofo, dado que él también debe dejar de ser metafísico, le asignamos la tarea de «una especie de policía intelectual, que vela por que nadie se adentre en la metafísica» *(ibid.,* p. 79). «Es la ciencia la que nos proporciona nuestro conocimiento del mundo; no hay, ni puede haber, una rama filosófica del conocimiento que compita con la ciencia en este campo» *(ibid.,* p. 78). Esta era, según Ayer, esencialmente la visión de Wittgenstein en el *Tractatus.*

El Círculo de Viena quería darle al filósofo una segunda forma de empleo, una forma positiva. La tarea del filósofo sería refinar los enunciados científicos mediante el análisis *(ibid.,* p. 79). El resultado de filosofar no es establecer un conjunto de proposiciones filosóficas, sino «aclarar otras proposiciones» *(ibid.).*

En este punto, Ayer afirma que el Círculo de Viena no había resuelto el problema epistemológico fundamental. ¿Qué significa realmente que una afirmación sea verificable? ¿Significa simplemente que las afirmaciones sobre

hechos son internamente coherentes entre sí? ¿No significa también que las afirmaciones deben ser verificables en relación con los hechos? Entonces, si hago afirmaciones sobre mi experiencia de los hechos, ¿cómo puedo transmitirles el significado de mi experiencia? Pues mi experiencia es privada para mí, y su experiencia es privada para ustedes; ¿cómo entonces, si cada uno de nosotros tiene que interpretar cada afirmación de hecho como si se refiriera a su propia experiencia, logramos comunicarnos? [207]

La solución de Morris Schlick a esta dificultad fue afirmar que, si bien el contenido de nuestras experiencias es, en efecto, incomunicable, su estructura no lo es. Lo que yo llamo «rojo» puede parecerme muy diferente a lo que tú llamas «rojo»; nunca lo sabremos. Incluso es dudoso que la cuestión de si son o no lo mismo tenga algún sentido. Pero al menos podemos descubrir que aplicamos la palabra en las mismas ocasiones; de modo que, sea cual sea la diferencia en el contenido de nuestros mundos privados, su estructura es la misma *(ibid.,* p. 81). Esta respuesta de Schlick, dice Ayer, no resiste el análisis. He aquí a varias personas «encerradas en las diversas fortalezas de su propia experiencia... considerando lo que pueden transmitirse mutuamente». Es obvio que si están tan encerradas como dice Schlick, «no habría nada que pudieran transmitir, ni siquiera estructura» *(ibid.).*

En relación con este problema, surgió una diferencia de opinión entre los miembros del Círculo de Viena. Discutían entre sí sobre lo que denominaban "declaraciones protocolares". Las declaraciones protocolares son "los informes básicos de observaciones directas, con referencia a los cuales se debe comprobar la verdad de todas las demás declaraciones empíricas" *(ibid.).* Pero ¿no deberían estas declaraciones protocolares ser, en sí mismas, "verificables intersubjetivamente"? *(ibid.,* p. 82). Y ser verificables intersubjetivamente "se entendía que implicaba que debían referirse a eventos físicos; pues se asumía sin discusión que los eventos físicos eran

accesibles a todos por igual" (*ibid.,* p. 82). El lenguaje de la física, argumentaba Neurath, "es un lenguaje universal; universal en el sentido de que cualquier declaración empírica puede expresarse en él" *(ibid.).* Esto, dice Ayer, "es la antigua doctrina del materialismo, con una forma moderna" *(ibid.).* También podría llamarse fisicalismo.

En contraposición a Neurath, otros miembros del Círculo pensaban que las declaraciones protocolares no necesitaban ser verificables intersubjetivamente. «Solo ellas se verificaban directamente; todas las demás declaraciones empíricas se verificaban indirectamente a través de ellas» *(ibid.,* p. 82).

Los fisicalistas "despojaron a los enunciados protocolares de su carácter especial como registros de la experiencia; y luego negaron su función. No tiene sentido, dijeron, hablar de comparar enunciados con hechos. [208] Los enunciados solo pueden compararse entre sí. En consecuencia, se vieron obligados a adoptar una teoría de la verdad basada en la coherencia; sostuvieron que el criterio para decidir si un enunciado es verdadero no es su correspondencia con los hechos, sino su coherencia con otros enunciados" *(ibid.,* p. 83).

Entonces, si alguien objetara diciendo que "muchos sistemas de enunciados incompatibles pueden ser internamente consistentes; y dado que son mutuamente incompatibles, no todos pueden ser verdaderos", Carnap estaría listo para responder. "La respuesta de Carnap a esto fue que debíamos considerar verdadero el sistema aceptado por los científicos de nuestra cultura" *(ibid.,* p. 83). Finalmente, si cada uno de los diversos sistemas en competencia afirmara ser el único aceptado por los científicos de nuestra cultura, Carnap estaría listo para responder: "Lo que Carnap quería decir era que el sistema verdadero era el que ellos *realmente* aceptaban" *(ibid.).* El comentario de Ayer sobre esta respuesta final de Carnap es: "Pero si se

permite una referencia a los hechos en este caso, ¿por qué no en otros también? La experiencia podría incluso demostrar que los científicos contemporáneos a veces cometen errores" *(ibid.).*

"Desde cualquier perspectiva filosófica", dice Ayer cerca del final de su análisis del Círculo de Viena, "este problema interno-externo es extremadamente difícil, y no intentaré dar una solución aquí" *(ibid.,* p. 84)...

Ayer puede señalar abundante evidencia para demostrar que el problema de lo interno-externo ha demostrado ser no sólo difícil sino imposible de resolver, haciendo referencia a esfuerzos como los que hemos analizado.

Bacon [209] y sus seguidores querían estudiar los hechos de la naturaleza "tal como son", sin preinterpretaciones. Su exclusión de la actividad creadora-redentora del Dios Trino de la Escritura en el mundo era, en principio, tan absoluta como cualquier miembro del Círculo de Viena pudiera desear. Pero al excluir de su empresa al Cristo autoidentificado de la Escritura, se cargaron con una problemática inherentemente artificial e insoluble. Al separar al hombre de Dios, también separaron al hombre del hombre y al hombre de la "naturaleza". Se forjaron un falso ideal de conocimiento. El hombre debe conocer toda la realidad exhaustivamente o no sabe nada en absoluto. Entonces, si el hombre lo supiera todo, lo sabría todo sobre nada. Toda diversidad se reduciría a una identidad vacía.

Los científicos modernos heredaron este falso ideal de conocimiento de los griegos. Parménides concebía la visión de la realidad como una sola, a la que nada se había añadido ni se podría añadir. Kant siguió a sus predecesores modernos; los idealistas siguieron a Kant; los «atomistas lógicos» [210] y los «positivistas lógicos», a su vez, siguieron a los idealistas. La «revolución filosófica» que hemos rastreado hasta ahora es una revolución dentro de la

revolución kantiana, dentro de la revolución renacentista, dentro de la revolución griega, dentro de la revolución de Adán.

Para escapar de la némesis del éxito al demostrar que la naturaleza debe ser lo que las matemáticas, basadas en la noción de autonomía humana, establecen, los científicos y filósofos modernos, como Heráclito antes que ellos, deben asumir que toda la realidad es cambiante. Esta idea *es* tan necesaria para la ciencia y la filosofía modernas como la de su inmutabilidad. Estas dos ideas, la inmutabilidad y la inmutabilidad, fundamentan las diversas escuelas de la ciencia y la filosofía modernas, así como las de la filosofía antigua ·

Existe, por lo tanto, una falsa problemática subyacente a todas estas escuelas, pues existe una hostilidad ética fundamental que se expresa en ellas. Los hombres son víctimas intelectuales de su oposición ética al Cristo autoidentificado de las Escrituras.

Si los creyentes cristianos evaluaran diversas escuelas de ciencia o filosofía modernas, harían bien en observar esta similitud fundamental entre ellas. Tomar nota de esta similitud puede evitar que piensen que una escuela de ciencia o filosofía centrada en el hombre es menos afín al cristianismo que otra.

A menudo se piensa que, debido a su sesgo antimetafísico, el positivismo moderno es más hostil al cristianismo que las filosofías idealista, espiritualista y teísta del pasado moderno y antiguo. Pensar así es engañarse. La especulación antimetafísica moderna es simplemente más abierta, y quizás más honesta, más abiertamente "inmanentista" en su perspectiva. El gran servicio que movimientos como el atomismo lógico y el positivismo lógico pueden prestar es demostrar que cuanto más consistente se aplica el principio de autonomía humana, más claramente se hace evidente que, una vez que el

hombre abandona el hogar paterno, no puede detenerse hasta llegar al comedero de los cerdos. El principio de verificación del positivismo moderno no puede verificar nada. Ha separado por completo una racionalidad formal, que es como una autopista en el cielo, y un pantano sin fondo de cieno factual sobre el que la autopista debe descansar de alguna manera...

El «Círculo de Viena», dice Ayer, «no logró todo lo que alguna vez esperó. Muchos de los problemas que intentó resolver siguen sin resolverse» *(ibid.,* p. 86). Podemos añadir que siempre permanecerán sin resolver mientras los hombres intenten resolverlos en términos de (a) la autonomía humana, (b) la pura realidad fáctica, y (c) la lógica autosubsistente y autosuficiente. Sobre esta base, siempre existirá una dicotomía absoluta entre la factualidad contingente y la lógica puramente formal.

Sin embargo, es sobre la base de una interpretación del mundo de la experiencia cotidiana en función de estos principios que muchos científicos y filósofos recientes afirman con audacia que la «metafísica» es una frase sin sentido. [212] Admitimos sin reservas la verdad de este punto si por «metafísica» se entienden las especulaciones de la filosofía griega y moderna, desde Descartes hasta Dewey. Pero la razón por la que la metafísica de estos hombres carece de sentido es porque se basa en los mismos supuestos anticristianos sobre los que se basa la especulación «antimetafísica» reciente. Las recientes escuelas antimetafísicas de filosofía y ciencia son tan metafísicas como lo era la propia metafísica del pasado. Y, lo que es más importante, las diversas formas de positivismo antimetafísico constituyen, en efecto, un tipo de metafísica que *excluye* el cristianismo. No solo *ignora* al Dios y a Cristo de las Escrituras, sino que, en efecto, los *niega* . Es como si los hombres recogieran las frutas y verduras de un jardín, ignorando las señales del propietario que son evidentes en todas partes. [213]

Los positivismos recientes todavía abordan, en efecto, los "pesados enigmas de los metafísicos". Existe el mismo tipo de "construcción de sistemas" que conduce a un razonamiento puramente a *priori.* La lógica, que por definición no dice nada y, por definición, jamás podrá decir nada sobre los hechos. Existe el mismo tipo de hecho que siempre se desvanece cuando uno intenta decir algo al respecto.

Según la teoría científica y filosófica reciente, ningún hecho puede jamás identificarse en su singularidad. Una vez identificado, deja de ser único. Asimismo, según la teoría científica y filosófica reciente, ningún hecho puede relacionarse inteligentemente con otro. No existe un principio inteligible de verificación que permita comprobar las hipótesis científicas en términos de la experiencia.

Cuando Ayer, siendo joven, escribió su libro, *Lenguaje, verdad y lógica,* Estaba completamente seguro de haber descubierto un principio de verificación mediante el cual se podía construir un sólido cuerpo de conocimiento científico. Años después, estaba menos seguro de sí mismo. Ya no afirma que una proposición pueda "establecerse concluyentemente en la experiencia". Ahora dice que una proposición se considera verificable "en un sentido débil, si es posible que la experiencia la haga probable" (Alfred Jules Ayer, Lenguaje , *verdad y lógica*). Dover Publ., p. 10). Ahora sabe que la verdad de una proposición científica nunca puede establecerse. «Nunca podría establecerse; pues por muy sólida que sea la evidencia a su favor, nunca llegaría a un punto en el que fuera imposible que la experiencia posterior la contradijera» (ibid., pág. 11). ¿De qué otra manera podría la ciencia descubrir novedades a menos que el universo esté completamente abierto en todos sus puntos? Ayer, aparentemente, en su afán por excluir toda metafísica, olvidó esto por un momento. Pero Ayer se apresura a decirnos que el universo no es tan abierto, pero que existen algunas "proposiciones básicas" que pueden verificarse de

forma concluyente. Estas proposiciones básicas pueden verificarse de forma concluyente porque "se refieren únicamente al contenido de una sola experiencia" (ibid.). Por lo tanto, puede decirse que estas proposiciones básicas son «incorregibles». Es imposible equivocarse sobre ellas «excepto en sentido verbal» (ibid.). En resumen, se trata de "quien no arriesga, no pierde". Ayer añade: "Sin embargo, también se trata de 'quien no arriesga, no gana', ya que el mero registro de la propia experiencia presente no sirve para transmitir información alguna ni a otra persona ni, de hecho, a uno mismo; pues al saber que una proposición básica es verdadera, no se obtiene más conocimiento que el que ya proporciona la experiencia relevante" (ibid.).

Obviamente, Ayer se encuentra en serios apuros. Es lo suficientemente franco y honesto como para admitirlo. Necesita un universo absolutamente abierto en el que el futuro pueda demostrar que todo lo dicho en el pasado es incorrecto, excepto que existen "proposiciones básicas" cuya falsedad es innegable. Es decir, su falsedad es innegable porque su significado es innegable. Claro que se podría escribir un "diccionario" mediante el cual se pudiera demostrar la verificabilidad de las afirmaciones. Pero entonces, "las afirmaciones que constituyen el diccionario" deben considerarse "analíticas" (ibid ., p. 13). Mediante este diccionario podríamos evitar que los metafísicos invadan el ámbito de la ciencia (*ibid.,* p. 14). Pero entonces, según Ayer, el diccionario mismo puede, en el mejor de los casos, estar compuesto por un número infinito de descripciones de "proposiciones básicas" que, como insiste Ayer, ni siquiera quien las formula sabe qué significan.

Así, el diccionario de Ayer registra el uso de palabras convencionalmente aceptadas por un grupo de científicos y filósofos, aunque ninguno de ellos ha podido explicar, ni a sí mismo ni a otros, de forma inteligible el porqué de su uso. Existe una suposición común entre los autores de este diccionario: si bien las "proposiciones básicas" de las que depende todo posible uso del

diccionario carecen por completo de sentido para quienes las formulan, en conjunto demuestran que la presencia de la actividad de Dios y de Cristo en su propia conciencia y en los hechos debe negarse por carecer de sentido.

Al diccionario imaginario de Ayer podemos escribir una "Introducción" imaginaria que diga:

(a) Ninguno de los autores sabe qué significan para sí mismos las proposiciones básicas que presentan. Carecen de una noción inteligible de sí mismos; cuando intentan identificarse consigo mismos, deben hacerlo mediante conceptos que generalizan y, por lo tanto, destruyen su singularidad. Lo que sí saben todos los autores es que todo ser humano se encuentra en la misma situación de no poder identificarse ni comunicarse consigo mismo ni con los demás.

(b) De ello se desprende que la histórica afirmación protestante respecto a Jesucristo como el que se autoidentifica, quien desde la eternidad ha estado en plena comunicación consciente con el Padre y el Hijo, y quien se ofrece como el Salvador de todos aquellos que se han enredado en la confusión mental y espiritual, *no puede* ser cierta. Si así fuera, el hombre no sería quien formula "proposiciones fundamentales" ni se escondería en una posición donde podría decir "quien no arriesga, no pierde" o "quien no arriesga, no gana", pues en ese caso, su mismo intento de hacer "declaraciones fundamentales" constituye un insulto al Cristo que se autoidentifica. Nadie puede robar tomates en el jardín de Dios sabiendo en lo más profundo de su corazón que es el jardín de Dios *(gnonteston Theon)* y esperar escapar de la ira de Dios alegando que no sabe lo que hace.

Por lo tanto, el nombre del Cristo autoidentificado debe ser recalcado ante los hombres de ciencia y filosofía de nuestros días para su salvación. Si los pensadores católicos romanos y arminianos no logran esto, con ello no logran

transmitir a la humanidad la amplitud y profundidad del poder liberador del Evangelio. Cristo vino para salvar al hombre en su totalidad. Cristo vino para salvar la ciencia y la filosofía. Kant no pudo salvarlas con su revolución copernicana; los científicos recientes no han podido salvarlas con su revolución. Cada nueva revolución científico-filosófica, salvo la que surge de la obra de Cristo y su Espíritu, conduce al científico y filósofo no cristiano a una profundización mayor en su desesperanzado plan de interpretar la realidad en términos de un yo que jamás podrá identificarse.

Hay evidencia que demuestra que al menos algunos científicos y filósofos modernos se dan cuenta de que no han llegado a resolver sus problemas. Al concluir su análisis del Círculo de Viena, Ayer afirma: «Se verá que el Círculo de Viena no logró todo lo que alguna vez esperaban. Muchos de los problemas filosóficos que intentaron resolver siguen sin resolverse» («El Círculo de Viena» en *La revolución de la filosofía,* p. 86). Ayer podría haber dicho mejor que no han resuelto *ningún* problema. Ningún problema *puede* resolverse si no se resuelve el problema de la relación entre concepto y hecho. Mientras un número infinito de «cosas» completamente independientes deba estar relacionado entre sí por un número infinito de «mentes» completamente independientes, al ser reducidas a una unidad que absorba todas las cosas y todas las mentes, no habrá solución para ningún problema.

LOS HECHOS BRUTOS SON HECHOS MUDOS [215]

Para empezar, Conklin [216] nos dice que nadie lo sabe. En segundo lugar, en efecto, nos dice como cristianos: «Pero te equivocas». En tercer lugar, añade: «Como evolucionista y creyente en el azar, tengo razón». Nadie lo sabe, pero tú te equivocas y yo tengo razón; esto es típico del método científico actual. [217]

No pretendemos sugerir que exista fraude intencional en este asunto. Solo señala la exigencia real de la metodología científica. No puede proceder de

otra manera. Nuestra crítica tampoco implica que no apreciemos los grandes logros de los científicos no cristianos. Reconocemos sin reservas que la ciencia no cristiana ha realizado una gran labor y ha sacado a la luz mucha verdad. Pero esta verdad que la ciencia ha descubierto es a pesar de, y no gracias a, su suposición fundamental de un universo aleatorio. La ciencia no cristiana ha trabajado con el capital prestado del teísmo cristiano, y solo por esa razón ha podido sacar a la luz mucha verdad...

Algo similar a esto [Salomón usando a los fenicios como sus sirvientes, no como sus arquitectos, en la construcción del templo] debería ser nuestra actitud hacia la ciencia. Reconocemos con gusto el gran valor del trabajo detallado de muchos científicos. Reconocemos con gusto que la «ciencia» ha sacado a la luz muchos detalles. Pero no podemos usar a los científicos modernos y su método como arquitectos de nuestra estructura de interpretación cristiana. Negamos la legitimidad del ideal de la ciencia; negamos [218] su principio con respecto a la relevancia de las hipótesis; y negamos la legitimidad de su apelación a los hechos brutos. Cuestionamos todo su procedimiento. En cambio, ofrecemos al Dios y al Cristo de la Biblia como el universal concreto en relación con el cual todos los hechos tienen significado. Sostenemos que no puede haber hechos, salvo hechos cristiano-teístas. Entonces nos dirigimos a los «hechos», los fenómenos de la experiencia, y descubrimos una y otra vez que si intentamos interpretar cualquier «hecho» con una hipótesis no cristiana, resulta ser un hecho bruto, y los hechos brutos son ininteligibles. . .

Pero hemos visto que el método científico se basa en la filosofía del azar. Esta filosofía del azar, o del hecho bruto, destruye la predicción humana. Sobre su base, no hay conexión entre un hecho y otro. [219] Tendremos que volver a este punto fundamental una y otra vez. Solo el teísmo cristiano puede vencer el espectro del hecho bruto...

Ahora será evidente que el pensamiento moderno y el cristianismo se oponen rotundamente en cuanto al concepto de la creación. Si en algún punto, el contraste debería ser claro en este punto. La cuestión es la realidad pura. El pensamiento moderno la asume. Al asumir la realidad pura, reduce a Dios al nivel del hombre. Es, como mucho, un co-intérprete, junto con el hombre, de la realidad pura. Por lo tanto, su pensamiento no está en un nivel superior al del hombre. El hombre no necesita esperar la interpretación de los hechos por parte de Dios para dar su propia interpretación final. En contraposición a esto, el cristianismo sostiene que Dios es el creador de todo hecho. *No existen realidades puras. Por lo tanto, el pensamiento de Dios se sitúa detrás de cada hecho. De este modo, el pensamiento del hombre se somete al pensamiento de Dios en la interpretación de cada hecho .* [220] No existe un solo hecho que el hombre pueda interpretar correctamente sin referencia a Dios como su creador. El hombre no puede aplicar verdaderamente la categoría de causalidad a los hechos sin la presuposición de Dios. Es Dios quien ha "causado" que todos los hechos guarden cierta relación entre sí. El hombre debe buscar descubrir esa relación en la medida de lo posible.

Como cristianos, nos unimos a la batalla contra el pensamiento moderno en este momento, en una lucha a vida o muerte. Sostenemos que, a menos que Dios haya creado la existencia del universo, no habría posibilidad de pensamiento científico. Los hechos entonces carecerían por completo de relación. No sería posible relacionar dos de ellos. Ni siquiera podríamos pensar en las categorías del pensamiento humano como reveladores de aspectos de la realidad sin la presuposición de Dios.

Esto implica que Dios debe tomarse realmente como la presuposición de la posibilidad de la interpretación humana. Si, con [el obispo Joseph] Butler, aceptamos primero el principio no teísta de la interpretación exclusivamente inmanentista para un área de la vida humana, no tenemos más argumentos

contra el pensamiento moderno. Para nosotros, admitir que podemos interpretar cualquier hecho sin Dios es mantener la crudeza de ese hecho. También es reducir el pensamiento de Dios al nivel del pensamiento humano. Es hacer de Dios un Dios finito. [221] Entonces, como mucho, podemos probar la existencia de un Dios finito. En ese caso, jamás podremos probar la existencia del Creador del cielo y de la tierra. Ha sido excluido desde el principio. [222] ...

Ya hemos citado el libro de [James H.] Jeans, *El Universo Misterioso* [Londres, 1930], para demostrar que, para Jeans, el universo solo existe por casualidad. De nada nos sirve, entonces, que los científicos modernos se aferren a la "creación" si piensan que esta creación surge por casualidad de la nada.

La imagen general que obtenemos tanto de la ciencia como de la filosofía modernas es un rechazo total de la noción bíblica de la creación. No importa si este rechazo se presenta en forma de negación rotunda, de agnosticismo o de sustitución de la palabra "creación". Como cristianos ortodoxos, debemos afrontar el hecho de que, en este punto, como en toda la línea de pensamiento, estamos en desacuerdo con el pensamiento moderno. Y es en este punto donde la debilidad del método de defensa del cristianismo, tal como lo defendía Butler, se manifiesta con mayor claridad. Se basaba en la suposición de hechos brutos y en la capacidad del hombre, al margen de Dios, para explicar al menos algunos de ellos. Si se admite esto, no se puede presentar ningún argumento contra la ciencia moderna sobre la cuestión de la creación. La suposición de hechos brutos es en sí misma la negación más fundamental de la doctrina de la creación. Y la suposición de que el hombre puede interpretar por sí mismo hechos brutos es en sí misma la negación de Dios como creador. Por lo tanto, debemos cuestionar la idea misma de hechos brutos. Necesitamos desafiar la capacidad del hombre de interpretar cualquier hecho a menos que ese hecho sea creado por Dios y a menos que el hombre mismo sea creado por Dios.

EL ABIERTO-CERRADO

Todo lo que el hombre hace con respecto a la naturaleza lo hace para *cumplir* o *romper* el pacto de gracia que Dios ha hecho con el hombre. Así, tanto el científico en el laboratorio como el filósofo en su estudio manejan sus materiales como quienes cumplen o rompen el pacto. Todos los actos, cuestionamientos, afirmaciones y, de hecho, todas las negaciones del hombre en cualquier aspecto de sus intereses están condicionados por el pacto.

Naturalmente, si todos los actos del hombre con respecto a la naturaleza, así como con respecto a las Escrituras, están condicionados por el pacto, esto se debe a que Cristo le habla en todas partes, y siempre con absoluta autoridad. El científico puede o no reconocer este hecho. Si no es cristiano, argumentará que cualquier afirmación como la de que Cristo tenga autoridad —una autoridad absoluta— con respecto a su procedimiento científico, es completamente destructiva de la idea misma de ciencia. La idea de ciencia, argumentará, presupone la libertad del científico para formular cualquier hipótesis que considere que se ajuste a los hechos. Cualquier autoridad absoluta de este tipo también excluye, continuará, la idea de que las palabras de Cristo puedan y deban ser probadas por los hechos y el orden de los hechos, es decir, por las leyes naturales ya conocidas por el hombre a partir de su experiencia y experimentación previas. Supongamos, podría decir, que tuviera que trabajar bajo la restricción absoluta de la idea de una providencia redentora de Dios que todo lo controla, tal como enseña la Biblia. Eso iría en contra de la idea de un universo absolutamente abierto. Mi hipótesis tendría que ser, entonces, de tal naturaleza que concordara, e incluso se subordinara, a la idea de esta Providencia omnipotente. Esto excluiría toda novedad en la ciencia. Todo estaría ya determinado.

Por otro lado, la idea de una providencia omnipresente y redentora me obligaría a admitir que Dios podría intervenir arbitrariamente en la "unidad"

de la naturaleza, descubierta por la ciencia mediante muchos y arduos esfuerzos, y destruir esta "unidad" con inserciones milagrosas. Tendríamos entonces que aceptar la arbitrariedad de cada hecho con el que tratamos. Tendríamos que interpretar la idea de la "ley" científica como subordinada a la del relato bíblico del pecado y de la redención, controlados por el mandato del Dios soberano. ¡Esto no puede ser, y no lo permitiremos!

En otras palabras, la metodología de la ciencia que no se basa definitivamente en la historia redentora de la Biblia se basa en el supuesto de que, por un lado, el universo debe estar completamente abierto y, por otro lado, que debe estar completamente cerrado. [224] . . .

Si el hombre no reconoce la autoridad de Cristo en el campo de la ciencia, asume su propia autoridad suprema como respaldo de su esfuerzo. La discusión entre quien cumple el pacto y quien lo rompe nunca gira exclusivamente en torno a un hecho en particular ni a una serie de hechos. Siempre gira, al mismo tiempo, en torno a la naturaleza de los hechos. Y tras la discusión sobre la naturaleza de los hechos, se encuentra la discusión sobre la naturaleza del hombre. Por muy limitado que sea el debate entre el creyente y el no creyente en un momento dado, siempre hay dos visiones del mundo, en última instancia, enfrentadas. [225] ...

Pablo enseña que todo hombre es creado a imagen de Dios. Siendo así creado, a imagen de Dios, el hombre no puede evitar reconocer a Dios como su Creador. Pero, al convertirse en pecador, no quiere reconocer a Dios como su Creador. Por lo tanto, interpreta la vida en términos de un principio de continuidad racional abstracta, es decir, de lógica abstracta, que está por encima tanto de Dios como del hombre ("ser en general"). Parménides [226] afirma que la realidad debe ser aquello que el pensamiento racional, es decir, el pensamiento divino-humano, puede afirmar sin contradicción que debe ser. Aplicando este principio a los hechos del mundo, afirma que no puede haber

realidad en lo que nos parecen hechos cambiantes de la experiencia. Sin embargo, partiendo de la base del hombre caído, la idea del *cambio absoluto* tiene tanto derecho a ser considerada definitiva como la idea de lo *inmutable.* Heráclito [227] tenía tanto derecho a afirmar que todas las cosas cambian como Parménides a afirmar que nada cambia. Cuando otros, posteriormente, afirmaron que todas las cosas son a la vez completamente inmutables y completamente cambiantes, tenían tanto derecho a hacerlo como Parménides o Heráclito. Quienes sostienen que todo cambia pueden ser refutados negativamente hasta cierto punto por quienes sostienen que nada cambia. Es obvio que si todo cambia, cesa la predicación. Asimismo, quienes sostienen que nada cambia pueden ser refutados negativamente hasta cierto punto por quienes afirman que todas las cosas cambian. Es obvio que si nada cambia, cesa de nuevo la predicación. Además, es obvio que cualquier *modus vivendi* entre las dos posturas extremas tiene tanto derecho como cualquier otro *modus vivendi* , o como la idea del estatismo puro o la idea del flujo puro.

Todas las posiciones no cristianas tienen derechos iguales entre sí, simplemente porque ninguna de ellas tiene derecho a sus opiniones . [228] Si alguno de ellos va a decir algo definitivo sobre cualquier hecho en este mundo en relación con cualquier otro hecho en este mundo, debe contradecirse rotundamente en cada oración que pronuncia. Debe usar un principio estático de continuidad y un principio puramente contingente de discontinuidad en todo lo que dice sobre cualquier cosa. Si dice algo sobre cualquier hecho en el mundo espacio-temporal, debe decir cómo un hecho difiere del otro hecho en términos de las relaciones espacio-temporales que ambos ocupan. Pero decir cómo un hecho difiere de otro hecho en términos del continuo espacio-temporal requiere que uno tenga una concepción inteligible de este continuo espacio-temporal en su conjunto. Immanuel Kant tenía toda la razón al exigir esto. Pero el propio Kant fue incapaz de decir nada inteligible sobre el continuo espacio-temporal en su conjunto. La razón de esta incapacidad radica en el hecho de que intentó

hacerlo en términos del hombre como el punto de referencia final en la predicación. A pesar de todos los avances que, en ciertos aspectos, se puede decir que hizo sobre Descartes, la visión de Kant sobre el hombre, al igual que la de Descartes, es la de la autonomía. Es esta idea de autonomía la que introduce discordia interna en la naturaleza misma del hombre. Por un lado, desde esta perspectiva, debe interpretarse a sí mismo en términos de un sistema de leyes inmutables y, por lo tanto, debe conocerse exhaustivamente. Por otro lado, debe considerarse completamente libre de las leyes que él mismo ha impuesto al campo del conocimiento y, por lo tanto, debe ser incapaz de conocerse a sí mismo en absoluto. Según Kant, por lo tanto, el hombre debe ser al mismo tiempo completamente conocido y completamente desconocido para sí mismo.

Si entonces, sobre la base de Kant, la ciencia ha de salvarse de tener que lidiar, por una parte, con un número infinito de particulares no relacionados —como cuentas que no tienen agujeros— y, por otra parte, con la lógica abstracta pura —como una cuerda infinitamente larga que no tiene extremos y ciertamente ningún extremo que el hombre pueda encontrar— entonces la ciencia debe ser salvada por este mismo hombre que no se entiende a sí mismo y que nunca se entenderá a sí mismo.

TENSIÓN ENTRE LA RACIONALIDAD INTERNA Y LOS HECHOS EXTERNOS [229]

(A) [Samuel Alexander, Henri Bergson, Martin Heidegger, Nicholas Berdyaev y John Dewey] expresan el espíritu reciente de oposición al absolutismo idealista moderno, y, a partir de este, al absolutismo griego, y, a partir de este, al único absoluto que no es una proyección virtual del hombre autosuficiente, a saber, el Dios del cristianismo histórico. Cuando estos diversos escritores se proponen, como Kant, salvar *la ciencia,* buscan salvarla de los principios destructivos del pensamiento protestante histórico, del cual sus predecesores no habían podido liberarse del todo. Es este Dios, y solo este Dios, quien

controla de antemano todo lo que el continuo espacio-tiempo produce y, así, de un plumazo, elimina la idea misma de factualidad abierta [230,] que el científico necesita como sustento. Es este Dios, y solo este Dios, quien insiste en que el principio de coherencia del hombre, tal como se basa en la actividad de la mente humana, se basa, a su vez, en la actividad de la mente de Dios.

El científico y el filósofo modernos no tienen otras herramientas para salvar la ciencia que la autonomía humana, la factualidad contingente pura y la racionalidad abstracta autoexistente. Los griegos operaron con estos principios, el hombre del Renacimiento operó con estos principios, Kant y [FH] Bradley operaron con estos principios. En cada caso, la ciencia no se salvó y la religión cristiana fue arbitrariamente excluida por ser innecesaria para la ciencia y la filosofía; de hecho, por ser destructiva de la ciencia. En cada caso, la problemática residía en cómo lograr que una red de relaciones puramente conceptuales y absolutamente exhaustivas entrara en contacto significativo con un sinfín de hechos inconexos.

(B) Dado el supuesto no cristiano con respecto a la autonomía del hombre, la idea del azar tiene los mismos derechos que la idea de la lógica. [231] . . .

Es mediante principios lógicos universales e intemporales que el hombre natural, partiendo de sus premisas, debe intentar hacer afirmaciones inteligibles sobre el mundo de la realidad o el azar. Pero esto no puede hacerse sin caer en una autocontradicción. Sobre el azar no se puede hacer ninguna afirmación. En su idea misma, es lo irracional. ¿Y cómo pueden hacerse afirmaciones racionales sobre lo irracional? Si se hacen, debe ser porque lo irracional se reduce completamente a lo racional. Es decir, si el hombre natural ha de hacer alguna afirmación inteligible sobre el mundo de la «realidad» o los «hechos», que, según él, es lo que es sin ninguna razón racional, entonces debe prácticamente afirmar racionalizar lo irracional. Para poder distinguir un hecho de otro, debe reducir toda existencia temporal

(toda facticidad) a un ser inamovible e intemporal. Pero al hacerlo, ha destruido toda individualidad y facticidad tal como las concibe desde su base. Así, *el hombre natural debe afirmar por una parte que toda la realidad es de naturaleza no estructural y, por otra parte, que toda la realidad es de naturaleza estructural .* [232] Incluso debe afirmar, por un lado, que toda la realidad es inestructurable por naturaleza y, por otro, que él mismo [en su mente] prácticamente la ha estructurado toda. Por lo tanto, toda su predicación es, por la naturaleza del caso, autocontradictoria.

Así, volvemos a ese archienemigo del cristianismo: la idea de la supremacía o autonomía humana. Esta idea de autonomía se expresa en la época moderna al sostener que, en todo lo que le sucede al hombre, este da y recibe. La filosofía moderna, particularmente desde la época de Kant, ha afirmado con audacia que solo es real para el hombre aquello que este, al menos en parte, ha construido [mentalmente] para sí mismo. [233]

Esta forma o manifestación moderna del supuesto hombre autónomo tampoco es ilógica. En todo concepto no cristiano de la realidad, los hechos brutos o el azar desempeñan un papel fundamental. Esto se debe a que quien no se adhiera al designio de Dios como el entorno último del hombre no tiene otra alternativa que asumir o afirmar que el azar es último. El azar es simplemente el correlato metafísico de la idea del hombre autónomo. Este no admitirá que la realidad ya sea estructural por naturaleza en virtud de la actividad estructural del plan eterno de Dios. Pero si la realidad es de naturaleza no estructural, entonces el hombre es quien, por primera vez, y por lo tanto de manera absolutamente original, debe estructurar la realidad. Pero tal estructura solo puede ser "para él". [234] ...

Es simplemente lo irracional lo que se le da; él mismo lo racionaliza por primera vez. Y así, aquello que se le presenta como una realidad

racionalmente relacionada lo es principalmente porque él mismo lo ha racionalizado.

La forma moderna de autonomía se expresa, entonces, tanto de forma negativa como positiva. Negativamente, asume o afirma que aquello que está "ahí afuera", es decir, aquello que aún no ha entrado en contacto con la mente humana, es de carácter totalmente no estructural o irracional. No nos preocupa tanto señalar que esta suposición en sí misma no es muy razonable para quien afirma limitar sus afirmaciones a lo que la experiencia humana puede controlar. [235] ...

Es esta idea irracionalista-racionalista del hecho la que aparece, con variaciones, en los autores de filosofía de la ciencia. En general, siguen el ejemplo de la filosofía de los hechos y de la lógica de Kant. Para ellos, en primer lugar, existe la posibilidad abstracta de que exista cualquier tipo de hecho. En este sentido, los hechos no tienen una naturaleza determinable. Pertenecen al ámbito nouménico de Kant. Son desconocidos e incognoscibles. [236] Esta idea es directa y completamente destructiva de las doctrinas de la creación y la providencia. En segundo lugar, los hechos conocidos, es decir, aquellos que de alguna manera entran en contacto con la mente humana, se conocen en virtud del efecto ordenador original de la mente humana sobre la materia prima de la experiencia. Estos son los hechos de la ciencia. Se *dan* por sentados. Lo que son no depende del carácter determinante último de Dios, sino del carácter determinante último del hombre, quien virtualmente ocupa el lugar de Dios. Por lo tanto, todo hecho con validez científica solo lo es si no revela a Dios, sino al hombre como ser último. Ningún otro hecho se considera un hecho a menos que se generalice como materia prima en un sistema que excluye a Dios. Son «correlaciones estadísticamente estandarizadas de cambios existenciales». Los cambios existenciales, como tales, son irracionales. Pero están estandarizados por la acción organizadora original, no

derivada, del hombre como autónomo. Solo entonces son hechos con validez científica. Es así como, en el mismo acto de observar los hechos, el no cristiano, en la medida en que actúa según su principio, hace lo que Kuyper afirma que el hombre natural siempre hace: suprimir la verdad de Dios en categorías naturalistas.

DEGENERACIÓN EN FENOMENALISMO Y LA IMPOSIBILIDAD DE UN SISTEMA RACIONAL [237]

Incluso el mero recuento de cosas particulares presupone un sistema de verdad del que estos particulares forman parte. Sin tal sistema de verdad, no habría diferencia perceptible entre un particular y otro.

Se podría objetar que un hecho difiere de otros hechos precisamente porque ninguno de ellos es controlado racionalmente... ¿No nos ha enseñado Kant que, si hemos de tener una concatenación lógica entre los hechos individuales de nuestra experiencia, podemos tenerla sólo en la medida en que renunciemos al ideal imposible de conocer las cosas individuales *en sí mismas* [238] *? . . .*

Las formas históricas del racionalismo han hecho una de dos cosas. Si eran razonablemente consistentes, entonces estaban dispuestos a negar por completo la existencia y el significado de la individualidad en la historia... Por lo tanto, Parménides estaba dispuesto a afirmar la inexistencia y el sinsentido de la factualidad histórica individual. Por otro lado, si los racionalistas eran [menos] consistentes, se aferraban al mismo ideal de individuación mediante la descripción lógica completa por parte del hombre, pero se daban cuenta de que tal descripción no puede lograrse. Leibniz no era menos racionalista en sus esperanzas y ambiciones que Parménides... Sin embargo, Leibniz cuestionaba si el hombre podría alguna vez alcanzar el análisis perfecto... Por lo tanto, a pesar de sí mismo, Leibniz tiene que permitir la existencia real de

cosas individuales, en última instancia cambiantes. Pero entonces, para hacerlo, tiene que sacrificar su sistema de lógica. Reconoce la individualidad temporal, pero puede hacerlo solo a expensas del sistema lógico. Así, el racionalista está de acuerdo con el irracionalista en que la individualidad, de hecho, sólo puede existir a expensas del sistema lógico . [239] Y los lógicos idealistas, como FH Bradley y Bernard Bosanquet, no son excepciones a esta regla.

Pero, a diferencia del racionalista y el irracionalista, y de las formas de pensamiento que buscan una combinación entre ambos, el apologista reformado debe aferrarse tanto a la idea del sistema absoluto como a la del hecho histórico genuino y la individualidad. No se aferra a las "verdades de hecho" en detrimento de las "verdades de la razón".

Frente a esta postura teísta cristiana, cualquier filosofía no cristiana prácticamente niega la unidad de la verdad. Puede hablar mucho de ella e incluso parecer defenderla, como hacen los filósofos idealistas, pero en última instancia, la filosofía no cristiana es atomista. Esto se desprende de la separación absoluta entre verdad y realidad que se introdujo cuando Adán y Eva se apartaron de Dios... Satanás prácticamente instó al hombre a concebir la realidad como algo que escapa al control racional [de Dios]. Toda filosofía no cristiana parte de la premisa de Adán y Eva y, por lo tanto, es irracionalista. Este irracionalismo se expresa de forma más consistente en diversas formas de empirismo y pragmatismo. En ellas, la predicación se concibe francamente de forma atomista.

Por otro lado, cuando Satanás tentó a Eva, prácticamente le pidió que se volviera racionalista. Le pidió que asumiera la postura de que no necesitaba obtener información sobre el curso de los acontecimientos fácticos de ninguna fuente, salvo de su propia mente. Previa a cualquier tendencia que se hubiera desarrollado en el curso de los acontecimientos históricos, ella, siguiendo el

consejo de Satanás, formuló lo que equivalía a un juicio negativo universal sobre la realidad temporal. Dio por sentado que el castigo no podía venir como consecuencia de comer el fruto prohibido. Este racionalismo aparece con mayor consistencia en hombres como Parménides. Pero incluso los racionalistas inconsistentes son en realidad *aprioristas* ; hacen concesiones solo porque no pueden realizar su ideal.

En la época moderna, Kant ha combinado los principios del racionalismo y el empirismo. «Describió la contribución de la razón al conocimiento como exactamente esto y aquello, y la contribución del sentido como exactamente esto y aquello». [240] Esta postura de Kant es la dominante a la que nos enfrentamos hoy. Suele calificarse de fenomenalista. Se caracteriza por un intento de salvar la brecha entre los hechos y la mente (que surgió como consecuencia del pecado de Adán). Pero no puede ser un remedio para este dualismo. El fenomenalismo sigue siendo básicamente atomista, pues aún mantiene que la factualidad en sí misma es irracional. Al mismo tiempo, el fenomenalismo sigue siendo racionalista, ya que cualquier unidad que crea encontrar en esta realidad concebida atomísticamente procede virtualmente de la mente humana. Al menos, esta racionalidad no se considera procedente de la mente de Dios. El esfuerzo racionalizador inherente al fenomenalismo, de tener éxito, destruiría toda individualidad. Es cierto que su esfuerzo racionalizador es un proceso gradual. Que esto es así es evidente por el hecho de que sus racionalizaciones son racionalizaciones de material ciertamente no racional .

El dilema que enfrenta la metodología no cristiana en general, y la del fenomenalismo moderno en particular, es, por lo tanto, que uno debe saberlo todo o no puede saber nada... “Un sistema racional completo, sin nada exterior ni alternativa posible, se presupone y está más allá de su alcance real en cualquier momento.” [241]

El punto que ahora nos interesa destacar es el carácter atomizado de la metodología no cristiana. Para ella, la idea de sistema es simplemente una noción limitante. Es simplemente un ideal. Es más , debe permanecer siempre como un simple ideal. Para hacerse realidad, este ideal tendría que destruir la ciencia misma. Tendría *que demoler la individualidad de cada hecho a medida que se conociera .* [242] Así, ya no habría conocimiento de un hecho que sea diferente de cualquier otro. El método de la ciencia no cristiana exige entonces que, para ser conocidos, los hechos deben conocerse como parte de un sistema. Y dado que la idea cristiana de sistema como resultado del designio divino queda excluida por definición, es el hombre mismo quien debe conocer este sistema. Pero para conocerlo, debe conocerlo intuitivamente. No puede conocerlo discursivamente porque el pensamiento discursivo, si ha de estar en contacto con la realidad, debe participar del carácter fragmentario del ser no racional. Cada concepto individual que pretende ser un concepto con respecto a las cosas que existen en el mundo del tiempo debe participar de la ... carácter de estos mismos hechos. [243] En consecuencia, cada juicio o cada proposición que el pensamiento discursivo hace sobre la existencia temporal también se caracteriza por el carácter *de facto de estos hechos.* Carácter de la existencia temporal misma. Cada proposición, entonces, a efectos prácticos, tendría que considerarse esencialmente independiente y como inteligible por sí misma. [244] No podría haber una conexión lógicamente necesaria entre los diversos juicios del pensamiento discursivo; solo podría existir la intuición de que, como lo expresa F. H. Bradley, *de alguna manera* la Realidad contiene la armonía que no se encuentra en la apariencia.

No es difícil ver que la postura cristiana exige que el apologista cuestione todo este enfoque en aras del conocimiento de la verdad. Para que el pensamiento, necesariamente discursivo, del hombre no caiga en el irracionalismo y escepticismo extremos propios de la metodología moderna, debemos presuponer la concepción del Dios que se encuentra en la Escritura. Solo la

Escritura presenta el tipo de Dios cuya intuición del sistema no se adquiere a costa de su conocimiento de la individualidad, y cuyo conocimiento de la individualidad no se adquiere a expensas del conocimiento intuitivo del sistema.

EL TRATADO RACIONAL-IRRACIONAL DE LA AUTONOMÍA, SIN IMPORTAR SU TENSIÓN INTERNA MUTUAMENTE DESTRUCTIVA [245]

(A) Por extraño que parezca a primera vista, el irracionalismo de la idea de la contingencia pura requiere como correlativo el racionalismo del determinismo más absoluto. La idea de la contingencia pura exige el rechazo de la doctrina cristiana de la creación y la providencia como lógicamente imposible. Por lo tanto, la afirmación de que *cualquier cosa puede suceder debe* matizarse [246] añadiendo que todo lo que no sea el cristianismo es posible. En teoría, cualquier hipótesis es relevante, pero en la práctica, la «hipótesis» cristiana queda excluida desde el principio de cualquier investigación. Los hombres seguirán los hechos adondequiera que los conduzcan, siempre y cuando no conduzcan a la verdad del cristianismo.

No hay nada sorprendente en el hecho de que el hombre moderno sea completamente irracionalista y completamente racionalista al mismo tiempo. Tiene que ser ambas cosas para ser cualquiera de las dos. Y tiene que ser ambas para defender su suposición básica de su propia libertad o ultimidad. Sobre la idea de libertad o contingencia pura y simple, nada se puede decir. Es la idea de puro, desnudo, bruto o mudo factualmente. Es la idea de existencia sin esencia; [247] la idea de ser sin significado. Sin embargo, el hombre moderno debe decir algo sobre su libertad. Sobre todo, debe ser defendido contra quienes la atacan. ¿Y quiénes son los que la atacan? ¿Son los deterministas y los racionalistas? En absoluto. Los deterministas y los racionalistas son lo que son en interés de defender la misma autonomía o libertad del hombre que los indeterministas e irracionalistas están defendiendo. El determinista o

racionalista se diferencia del indeterminista o irracionalista simplemente *en la forma en que defiende* la supremacía o autonomía del hombre. Por lo tanto, ambos tienen sus disputas familiares internas. Estas disputas se centran en la cuestión de cómo defenderse mejor del enemigo común, que es el cristianismo.

Pero, ¿cómo, entonces, se preguntará, pretende el determinista defender la idea de la ultimidad o libertad del hombre y, con ello, la idea de contingencia? Lo hace intentando demostrar que la realidad *no* permite la distinción entre Creador y criatura. Se dice que la creación a partir de la nada es *imposible.* Se dice que es imposible porque es *contradictoria.* Requeriría que sostuviéramos que Dios cambió de la condición de no ser Creador a la condición de ser el Creador del universo, y esto sin ningún cambio en su ser. Por lo tanto, la realidad debe ser de una sola naturaleza. Y si el hombre es contingente, como se supone, entonces Dios también debe ser contingente. Si Dios es último, el hombre también lo es. Si Dios es libre, el hombre es libre con la misma libertad con la que Dios es libre. Es así como el irracionalista puede emplear al racionalista o al determinista para que le defiendan en un campo donde dice no sentirse cómodo. [248]

De hecho, el "hombre libre" del pensamiento moderno no cristiano tiene dos caras. [249] Se vuelve hacia un lado y parecería ser un simple irracionalista. Habla del "hecho" de la libertad. Incluso finge oponerse vehementemente al racionalista. Con Kierkegaard [250], afirmará con audacia que lo que no puede suceder según la lógica ha sucedido de hecho. Luego se vuelve hacia el otro lado y parecería ser un simple racionalista. Seguramente, dice, el "hombre racional" solo aceptará lo que tenga un significado inteligible para él de acuerdo con la ley de la contradicción. Debe haber coherencia en la experiencia. Carece de sentido hablar de la "cosa completamente única". [251]

Pero tanto en sus rasgos irracionalistas como racionalistas, el hombre aspirante a autónomo busca defender su supremacía contra las pretensiones de la religión cristiana. Si tiene razón como irracionalista, no es una criatura de Dios. Si lo fuera, estaría sujeto a la ley divina. Por lo tanto, estaría "racionalmente relacionado" con Dios. Sabría que es una criatura de Dios y que debe obedecer la ley divina. Si tiene razón como racionalista, tampoco es una criatura de Dios. La ley que entonces considera superior a él, también la considera superior a Dios; Dios y él están, para él, sujetos a una ley común. Si fuera una criatura de Dios, concedería que lo que Dios ha determinado, y solo eso, es posible. Entonces sometería su manipulación lógica de la "realidad" a la revelación divina.

Es este rompedor de pactos con dos caras, entonces, quien debe ser ganado para el evangelio. Es él quien recorre las calles de Nueva York y Londres. Y nadie más que él lo hace. Todos los hombres son pecadores; todos están interesados en suprimir la realidad de su condición de criaturas. El irracionalista y el racionalista se han hecho amigos frente a su enemigo común. Y este enemigo común es el cristianismo histórico.

(B) En segundo lugar, el irracionalismo moderno no ha invadido en lo más mínimo el dominio del intelecto tal como lo concibe el hombre natural. Simplemente se ha apoderado de aquello que el intelecto, según admite él mismo, no puede controlar en ningún caso. El irracionalismo tiene un pacto secreto con el racionalismo, por el cual el primero cede al segundo tanto territorio como este pueda controlar en cualquier momento. El reino kantiano de lo nouménico ha acordado, por así decirlo, ceder a lo fenoménico tanto espacio como el intelecto, con sus nuevas armas, pueda controlar. Además, mediante el mismo pacto, el irracionalismo ha prometido mantener fuera de su propio territorio cualquier forma de autoridad que pudiera ser objetable para el intelecto autónomo. [252] La idea misma de pura factualidad o azar es la

mejor garantía de que ninguna autoridad verdadera, como la de Dios como Creador y Juez de los hombres, jamás se enfrentará al hombre...

No se trata simplemente de que los griegos aún no hubieran oído hablar de tal Dios. Es más bien que, en Adán, habían oído a este Dios hablarles y, en Adán, prácticamente habían negado su existencia. Junto con todos los hombres en Adán, su representante, habían negado que la realidad espacio-temporal dependiera de Dios, creada y controlada por él. Junto con todos los hombres en Adán, habían asumido que la posibilidad no está sujeta a Dios, sino que Dios está sujeto a la posibilidad abstracta. Cuando Adán, en nombre de todos los hombres, se negó a tomar en serio la predicción de Dios sobre el castigo por la desobediencia, prácticamente afirmó que los hechos y las leyes del universo no están bajo el control de Dios, sino que operan en virtud del azar. Esto es irracionalismo absoluto. Al mismo tiempo, en el mismo acto de desobediencia, Adán prácticamente asumió que lo que Dios amenazaba con que sucedería no podía suceder. Suponiendo que no quería morir, debemos pensar que rechazó la idea de que la muerte física y espiritual pudiera sobrevenir como resultado de comer el fruto prohibido. Esto fue racionalismo absoluto.

Ahora bien, todos los hombres, desde Adán, han sido a la vez completamente irracionalistas y completamente racionalistas. Considero que esto es la implicación directa de la idea de que la caída de Adán afectó a todos los hombres . [253] ...

Sin duda, si le preguntas sobre su método, insistirá en su mentalidad abierta, en que seguirá los hechos adondequiera que lo lleven, incluso si lo llevan a la postura cristiana. Pero, para empezar, debe permitírsele formular cualquier hipótesis que desee. Y esta suposición de la relevancia teórica de cualquier hipótesis ya excluye la postura cristiana. El cristiano cree, con la autoridad de las Escrituras, que «no hay contingencia para Dios» porque él controla todas

las cosas. Por lo tanto, la relevancia de las hipótesis científicas para el hombre se enmarca en la idea de la providencia divina.

Pero Cohen, con bastante coherencia desde su punto de vista, considera que la idea de la providencia debe descartarse para que la ciencia pueda formular hipótesis con libertad. Postula una metafísica del azar como fundamento del método científico.

Contrariamente a las opiniones habituales al respecto, el principio de razón suficiente tal como se utiliza actualmente en el procedimiento científico no sólo es compatible con un dominio de azar, contingencia o indeterminación, sino que lo exige positivamente como correlativo de la universalidad de la ley. [254]

Ahora bien, en un universo de azar, podría parecer que cualquier cosa podría suceder. ¿Podría entonces ser cierta la postura cristiana, por casualidad? Cohen responde que, si bien en el procedimiento científico necesitamos la idea de azar o indeterminismo, también necesitamos, como correlativo, la idea de determinismo. De lo contrario, no podríamos excluir lo absurdo...

Descartando así las influencias fantasmales, mágicas y sobrenaturales, parecería que el método científico empobrece nuestra visión del mundo. Sin embargo, conviene recordar que un mundo donde no se excluye ninguna posibilidad es un mundo de caos, sobre el cual no se puede hacer ninguna afirmación definitiva. Cualquier mundo que contenga cierto orden implica necesariamente la eliminación de ciertas posibilidades abstractas o infundadas, como las que llenan la mente de los dementes. [255]

Ahora bien, todo esto no es, sin duda, metafísica en el sentido prekantiano del término. Cohen, como muchos otros pensadores modernos, niega la capacidad del hombre para conocer la realidad última. En esto, siguen a Kant al limitar el conocimiento humano al ámbito de lo fenoménico. Pero a pesar de su rechazo

a tener algo que ver con la *alte Metaphysik* [256], este fenomenalismo moderno se basa en...

Supuso una metafísica. No podía ser de otra manera. La exposición de Cohen es en sí misma una clara indicación de que el fenomenalismo exige excluir la idea de lo sobrenatural e incluso de la providencia. Cohen busca asegurar que su isla de realidad esté a salvo de cualquier posible ataque de lo sobrenatural, en resumen, de Dios, tal como lo concibe el cristianismo. Su fenomenalismo implica un juicio negativo universal según el cual el Dios del cristianismo no puede existir...

Sir James Jeans nos cuenta que hace millones de años ciertas estrellas vagaban ciegamente por el espacio. «Con el paso del tiempo, desconocemos cómo, cuándo ni por qué, uno de estos fragmentos enfriados dio origen a la vida». Así, al mismo tiempo, tenemos una afirmación de agnosticismo, una negación del cristianismo y la certeza de que el azar gobierna el mundo. [257] ...

Por lo tanto, cuando el no cristiano aplica la ley de la contradicción a los hechos del cristianismo, estos se "naturalizan". Es muy probable que primero se admita que el cristianismo podría ser cierto. Todo puede suceder. El filósofo existencialista Kierkegaard nos dice que este es precisamente el significado de la existencia: su absoluta libertad de ser o no ser...; todo lo cual equivale a decir que la realidad (incluyendo a Dios y al mundo) es contingente, regida por el azar.

En segundo lugar, este irracionalismo e indeterminismo se verán complementados por el determinismo racionalista. El pecador, asumiéndose por este medio como el determinante de la naturaleza de la realidad, afirmará que el cristianismo ortodoxo no puede ser verdadero. Para serlo, tendría que formar parte de este sistema indeterminista-determinista que, según el hombre aspirante a autónomo, es el único que puede existir.

Ahora bien, algo así tiene que suceder cuando se permite que el hombre natural ocupe el lugar de juez por encima de la revelación de Dios.

Sabiendo [que como ser finito no puede mediante la lógica legislar lo que debería ser la realidad], el no cristiano, no obstante, intenta constantemente lo imposible:

1. Negativamente, afirma que la realidad no está constituida racionalmente en absoluto y que, por lo tanto, la historia cristiana no puede ser verdadera. Esto está relacionado con su idea de que los "hechos" surgen del "Caos y la Vieja Noche". [258]

2. Positivamente, asume que la realidad, después de todo, está constituida racionalmente y responde exhaustivamente a sus manipulaciones lógicas. Esto está implícito en su idea de que cualquier «mente cósmica» o Dios que se tolere debe ser manipulable mediante categorías ideadas por el hombre sin referencia a «él» ni a «ello».

El no cristiano también interpreta los hechos en función de sus presuposiciones. Una de estas presuposiciones es la de la irracionalidad última. Sobre esta base, cualquier hecho tendría una naturaleza completamente diferente de todos los demás. Aquí está el "Caos y la Vieja Noche" con una venganza. La segunda de estas presuposiciones es la racionalidad de toda la realidad en términos del alcance de la lógica manipulada por el hombre. Sobre esta base, la naturaleza de cualquier hecho sería idéntica a la de cualquier otro hecho. En la práctica, el procedimiento del no cristiano consiste en mantener un cuidadoso equilibrio entre el absoluto equívoco implícito en su primera presuposición y el absoluto univocismo implícito en su segunda. [259] En cualquier caso, el no cristiano jamás podrá siquiera descubrir un hecho. Según sus principios, desconoce su naturaleza.

Pero cuando ha descubierto lo que no puede descubrir, puede decirnos todo sobre él. Según sus principios, lo sabe todo si sabe algo.

(C) Ni siquiera la maldición de Dios que cayó sobre el universo creado alteró fundamentalmente este carácter radicalmente revelador del universo. El hombre siempre *debe* considerar el universo como revelador de Dios; no hay excusa alguna para no hacerlo.

Ahora bien, es este carácter básica y exclusivamente revelador de todos los hechos del universo lo que niegan abierta o encubiertamente tanto las herejías racionalistas como las irracionalistas. Ambas sostienen una visión no cristiana de... Ambas sostienen que es al menos *posible* que los hechos del universo puedan ser algo distinto a la revelación de Dios. Y esto es, en efecto, postular *el azar* como igualmente último que Dios. Y postular el azar como igualmente último que Dios es prácticamente lo mismo que negar la existencia de Dios. Decir que la evidencia, cuando se considera completa y justamente, simplemente muestra que Dios *probablemente* existe, equivale a decir que no existe en absoluto. El Dios del cristianismo es el Dios cuyo consejo o plan es la fuente de la posibilidad. La palabra posibilidad no tiene ningún significado posible excepto bajo la presuposición de la existencia de la Trinidad ontológica autocontenida como fuente de ella.

Cabe señalar, además, que al presuponer el azar, el racionalismo es tan irracionalista como el irracionalismo. El racionalismo, en secreto, mientras que el irracionalismo, franca y abiertamente, se adhiere a una filosofía del azar. Por lo tanto, tanto el racionalismo como el irracionalismo se adhieren a una forma de empirismo que está totalmente en desacuerdo con el teísmo cristiano. Si bien ambos se comprometen con una actitud supuestamente neutral, dispuesta a encontrar en los hechos todo lo que pueda encontrarse, es inevitable que nunca encuentren allí el teísmo cristiano. Habiendo

presupuesto el azar tras los hechos, es azar y nada más que azar lo que pueden encontrar en ellos.

Y esto nos lleva a la obvia observación de que los irracionalistas, no menos que los racionalistas, son racionalistas; ambos han adoptado sus posiciones últimas no después, sino antes de haber investigado los hechos. [260] Ningún ser humano puede evitar hacer una suposición sobre la naturaleza de la posibilidad al comienzo de su investigación.

(D) Ahora bien, puesto que fue en Adán como su representante que los hombres pecaron, es bueno que las implicaciones de esta caída para la teoría cristiana del conocimiento se determinen en la medida de lo posible. [261]

La historia de Adán en el paraíso es conocida. Considerarla histórica forma parte de la visión ortodoxa. Así se presenta en las Escrituras, y concuerda con la idea de que las Escrituras identifican al hombre en esta historia una expresión clara de la voluntad de Dios. Quienes pretenden convertir esta narración en un mito o una *saga* lo hacen en aras de una filosofía que sostiene que ninguna revelación clara y directa de Dios al hombre puede darse en y a través de los hechos históricos. [262]

El árbol del conocimiento del bien y del mal le fue indicado a Adán como prueba mediante la cual Dios llevaría al hombre a una reacción plenamente consciente de su voluntad. El hombre fue creado bueno. No fue creado con una voluntad que pudiera inclinarse tanto hacia el mal como hacia el bien; [263] aun así, Dios quería que el hombre se volviera completamente espontáneo y consciente de sí mismo en todo el sentido de la palabra en su actitud hacia Dios. Dios quería que el hombre aceptara el juicio o criterio de Dios como algo a lo que se sometería con alegría y amor.

Instigado por Satanás, el hombre decidió erigirse en el modelo supremo de lo correcto y lo incorrecto, de lo verdadero y lo falso. Se convirtió, en lugar de Dios, en el punto de referencia final de la predicación. [264]

Para la cuestión del conocimiento, esto implicaba el rechazo de Dios como capaz de identificarse consigo mismo ante el hombre y, con ello, el rechazo de Dios como fuente de verdad para el hombre. En lugar de buscar un sistema analógico de conocimiento, el hombre buscó después un sistema original de conocimiento. [265] Esto significa que Dios se vio reducido con él a la necesidad de buscar la verdad en un entorno en última instancia misterioso. En otras palabras, implicaba que, al erigirse como independiente, el hombre declaraba que no había nadie por encima de él de quien dependiera. Pero incluso entonces el hombre sabía que no era lo último. Sabía que no tenía control sobre la realidad y sus posibilidades. Por lo tanto, su declaración de independencia equivalía a un intento de hundir a Dios consigo mismo en un océano de pura contingencia o posibilidad abstracta.

Además, la contingencia pura en metafísica y el irracionalismo puro en epistemología van de la mano. La posibilidad abstracta en metafísica y el misterio último en epistemología se entrelazan. A esto hay que añadir que, en ética, esto implicó la negación del derecho de Dios a emitir cualquier mandamiento para el hombre. Para el hombre natural, la realidad, la verdad y la bondad deben ser lo que él cree que deben ser. No pueden ser lo que Cristo dice que son.

En la caída, el hombre prácticamente le dijo a Dios que no sabía ni podía saber qué sucedería si comía del "árbol prohibido". ¿Por qué se le llamó así? ¿Acaso no fue porque Dios lo llamó así arbitrariamente? Dios fue el primero en la historia. Nadie había tenido experiencia alguna con comer de este árbol; no existían registros recopilados inductivamente que indicaran siquiera una tendencia al mal en el uso de su fruto. Fue el "método inductivo", con su

suposición de un misterio último envuelto en la pura posibilidad, lo que Adán introdujo. Esto era un irracionalismo absoluto. Por lo tanto, implícitamente, negaba rotundamente la capacidad de Dios para identificarse. Era, en efecto, una afirmación de que nadie, ni Dios ni el hombre, puede saber realmente qué es ni quién es. ¿Cómo podría haber una distinción o preferencia definitiva en un océano de azar? En cualquier caso, ¿por qué un "ser racional" que se volvió racional por casualidad pretende dominar a otro "ser racional" que también se volvió racional por casualidad? En un mundo de azar no puede haber autoidentificación. No puede haber un sistema de verdad y, por lo tanto, no puede haber un uso inteligible de la "ley de la contradicción". Por lo tanto, ciertamente no puede haber una identificación autoritaria de la verdad y la ley por parte de un "ser racional" para otro "ser racional". No puede existir la autoridad en el sentido bíblico del término.

Pero hay otra cara de la historia de la caída del hombre. ¿Cómo podía el hombre estar seguro de poder ignorar con seguridad el mandato de Dios? ¿Cómo presumió saber que Dios desconocía lo que sucedería si comía del árbol prohibido? Si tal acción tuviera algún sentido aparente, tendría que partir de la suposición de que el hombre mismo sabía que el mal que lo amenazaba no ocurriría. Satanás le dijo al hombre que el resultado sería muy distinto de lo que Dios había dicho. Dijo que Dios sabía que sería diferente. Satanás sugirió que Dios también sabía que el hombre sería como Dios, conociendo el bien y el mal, si comía del árbol. La realidad, dijo Satanás en efecto, está completamente iluminada, iluminada tanto para la "criatura" como para el "Creador". Por lo tanto, el hombre no necesita vivir según las afirmaciones autoritarias del Creador. Puede descubrir mediante su propia inspección independiente, mediante *la Wesensschau,* lo que ocurrirá con el paso del tiempo. Tanto el hombre como Dios pueden determinar las leyes del ser mediante las leyes de la racionalidad en su mente. ¿No es la ley de la racionalidad en la mente de los hombres y de los dioses, en última instancia,

una con la ley del ser en la realidad en su conjunto? Sin duda, la realidad no puede ser "más profunda que la lógica".

Así, al rechazar la exigencia del pacto divino, el hombre se volvió a la vez irracionalista y racionalista. Estas dos cosas no son, salvo formalmente, contradictorias. Más bien, se implican mutuamente. El hombre tenía que ser ambas para ser una de ellas. [266] Para poder identificarse aparte de Dios, el hombre tuvo que distinguirse como individuo de todas las relaciones del sistema del que forma parte. Si no formara parte del sistema de relaciones ordenado por Dios, sería una entidad en el vacío; no se distinguiría de nadie ni de nada. De hecho, no tendría autoconciencia en absoluto. Él o ello formaría parte de la «gran confusión vibrante y floreciente» que constituiría el Caos. Por otro lado, al formar parte de un sistema de relaciones «creado» por él mismo, el hombre tendría que conocer este sistema exhaustivamente para poder comprenderlo. La realidad, entonces, debe estar «totalmente iluminada» para él sin apelar a la autoridad. Sólo entonces podrá decir con razón que no necesita ser identificado y colocado en un sistema de relaciones por Dios su Creador.

Se ha insinuado que el hombre caído es irracionalista y racionalista a la vez. Su irracionalismo se basa en la suposición metafísica de que la realidad está controlada por el azar o es una expresión de él. Su racionalismo se basa en la suposición de que la realidad está completamente determinada por leyes con las que su pensamiento es, en última instancia, idéntico. Es de esperar que, bajo tales suposiciones, el hombre caído no pueda admitir la autoridad bíblica. Pues esta idea, como se mencionó anteriormente, se basa en la idea de un Dios autocontenido. Esto implica la idea de que Dios mismo se conoce plenamente y que el universo creado también le es plenamente conocido porque está totalmente controlado por él. Este es el principio cristiano de continuidad. El hombre natural lo llamaría racionalismo y determinismo. Diría que, según

esta perspectiva, la idea de libertad y trascendencia para el conocimiento humano ha desaparecido. Al mismo tiempo, la idea cristiana de autoridad sostiene que los pensamientos de Dios no están abiertos a la inspección del hombre. Dios debe revelarse. Este es el principio cristiano de discontinuidad. El hombre natural llamaría a esto irracionalismo e indeterminismo. Diría que esto corta toda continuidad razonable entre Dios y el hombre. Exige que el hombre esté sujeto a las decisiones puramente arbitrarias que Dios pueda hacer sobre él.

De este modo, una combinación del principio no cristiano de continuidad correlativo al principio no cristiano de discontinuidad se opone al principio cristiano de continuidad correlativo al principio cristiano de discontinuidad. [267] . . .

Al comienzo de la era moderna, él [el hombre apóstata] parecía haber conquistado la libertad absoluta. Al mismo tiempo, utilizaba las matemáticas modernas para, mediante ellas, controlar toda la realidad, incluido el hombre mismo. El ideal de su ciencia era conocer y controlar todas las cosas, incluyendo los movimientos internos de la mente humana. Pero si este ideal triunfara, el hombre habría perdido la libertad que desea mantener a toda costa. Así, en la filosofía de Kant existe una especie de compromiso entre el ideal de la ciencia y el ideal de la personalidad libre. Al primero se le asigna el ámbito de los *fenómenos,* al segundo se le reserva el ámbito de los *noúmenos.* Pero esto es simplemente un *modus vivendi;* no es la solución al problema. Ninguna solución es posible sobre una base no cristiana.

Desde la perspectiva no cristiana, la idea de la autoridad bíblica es imposible. Esta idea es imposible si la experiencia humana se interpreta según el principio adoptado del hombre apóstata. Sobre la base de la apostasía, es imposible que exista un Dios que hable con autoridad. Kant dio cabida a la «fe», pero no a la fe bíblica. Sin duda, el principio no cristiano de

discontinuidad exige aferrarse a la posibilidad abstracta. «Todo» es posible según este principio. Por lo tanto, parecería que la existencia de un Dios como el que menciona la Biblia también podría ser posible. Pero cuando el hombre natural afirma que para él todo es posible y que, por lo tanto, tiene una mente abierta a la evidencia de cualquier cosa que se le presente, esta afirmación tiene una limitación fundamental. Cuando dice que todo es posible, esto es para él una abstracción o un concepto limitante. Sabe que las vacas no pueden saltar sobre la luna excepto en los cuentos de hadas. Por lo tanto, la idea de un Dios cuya experiencia no esté sujeta a las mismas condiciones que las que rigen al hombre no es *prácticamente* posible. Tal idea, dice, carece de sentido. Carece de contenido inteligible. Es la mera afirmación de un « *que»* sin un *«qué» inteligible.* Por lo tanto, es puro irracionalismo afirmar que tal Dios existe.

Por otro lado, se dice que la noción cristiana de la autoridad bíblica es puro racionalismo. Requeriría una visión de la racionalidad como el control de todo lo que sucede. No le daría al hombre ningún grado de independencia; su propia razón sería idéntica a la predeterminada por Dios desde la eternidad. Por lo tanto, no habría autoridad en absoluto, pues la autoridad implica la libertad de una persona frente a otra.

El no cristiano es totalmente consecuente con sus propios principios al rechazar así la pretensión cristiana de autoridad, así como la pretensión cristiana de la necesidad de las Escrituras. ¿Cómo podría existir necesidad alguna para algo que carece de sentido y está fuera del ámbito de lo posible? ¿Cómo podemos decir que el hombre ha pecado contra un Dios que existe aislado del hombre y, sin embargo, le impone exigencias irracionales, contrarias a la naturaleza de la personalidad humana?...

Así, la idea de la suficiencia de la Escritura, así como la de su necesidad, es acusada [por el hombre moderno] de ser tanto irracionalista como

racionalista. Esta acusación se basa en la suposición de la supremacía del hombre. Por lo tanto, el irracionalismo supremo del hombre exige que acuse de racionalismo a la postura cristiana, ya que se adhiere a un Dios que controla todas las cosas. Por lo tanto, el racionalismo supremo del hombre exige que acuse de irracionalismo a la postura cristiana, ya que sostiene que Dios controla todas las cosas mediante su consejo, que es superior y anterior a la "relatividad" de la historia y, por lo tanto, independiente de ella.

En términos de este racionalismo, debe por tanto negar que cualquier sistema pueda llamarse perspicuo o claro si no está abierto a la inspección completa por parte del hombre....

Por otro lado, el hombre natural, como se ha indicado repetidamente, insiste en que la realidad es, en última instancia, "abierta". Constantemente produce lo completamente nuevo. No puede, por lo tanto, ser controlada por el plan de un Dios que existe aparte del mundo. Dios mismo debe, junto con el mundo y como un aspecto del mundo, participar en un proceso o no puede ser honrado como Dios. Por lo tanto, la idea de un sistema de verdad, como el que el cristianismo ortodoxo pretende tener, que claramente, de forma fácilmente identificable y directamente accesible, le dice al hombre qué es verdad y qué debe hacer, no puede existir. Debemos pensar en el misterio como algo último, como algo que envuelve tanto a Dios como al hombre. Esta idea del misterio, que incluye tanto a Dios como al hombre, se considera correlativa a la noción de que toda la realidad, que a su vez incluye tanto a Dios como al hombre, está completamente iluminada y es totalmente penetrable para el hombre. Ambas nociones deben considerarse complementarias.

Resumiendo ahora lo dicho sobre la actitud del “hombre moderno” hacia la Escritura, tenemos lo siguiente:

(a) En la base de todas las diversas visiones presentes está el supuesto común de que el hombre es autónomo.

(b) Esta suposición básica es *en principio* exactamente lo opuesto a la visión de que la Biblia, la Palabra de Dios, es autónoma.

(c) En general, el hombre moderno no puede aceptar: 1. La idea de una Biblia que da testimonio de sí misma al identificarse como la única Palabra de Dios. 2. La idea de que en esta Biblia hay un sistema de verdad que requiere que los hombres interpreten el mundo y a sí mismos en función de él.

(d) Las ideas de la Biblia como autoidentificación y como contenedora del sistema divino de verdad son correlativas entre sí. Ambas están implicadas en la idea de Dios como autosuficiente.

(e) Por lo tanto, estas ideas serán tachadas de ser irracionalistas y racionalistas por aquellos que hacen del hombre el punto de referencia final en la predicación.

1. Se les llamará irracionalistas en términos de la noción racionalista del hombre caído. El hombre caído, al ponerse virtualmente en el lugar de Dios, también exige virtualmente una continuidad esencial entre él y Dios. Habla del pensamiento en general y de las leyes del ser en general. Con ello, somete el pensamiento y el ser de Dios a las mismas limitaciones a las que está sujeto el hombre. En consecuencia, la visión cristiana de las Escrituras parece romper la continuidad entre Dios y el hombre, considerándola irracionalista.

2. Por otro lado, la idea bíblica de la autoidentificación como la que contiene el sistema supremo de verdad será tachada de racionalista por el hombre natural. Esto se debe a que tal idea de la Escritura implica la noción de que Dios lo sabe todo porque lo controla todo. Por lo tanto, se argumenta, se violaría la sacralidad de la personalidad y la libertad humanas. En nombre de

la idea de la ciencia, el ideal de la comprensión y la continuidad completas, se dice que la idea de la Escritura es irracionalista. En nombre de la idea de la personalidad —la idea de la libertad—, se dice que la idea de la Escritura es racionalista.

(f) La ciencia moderna, la filosofía moderna y la teología moderna están, en términos generales, de acuerdo entre sí en su suposición de la autonomía del hombre.

EL TESTIMONIO CONDENATORIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA [268]

(A) ¿Acaso no pueden observar que la sabiduría de este mundo no es más que locura a los ojos de Dios? ¿Acaso no ha demostrado toda la historia de la filosofía humana que si los "hechos" del mundo no fueran creados y controlados por la providencia redentora de Dios, serían completamente discretos y, por lo tanto, indescifrables? ¿Acaso no ha demostrado también toda la historia de la filosofía que cuando el hombre considera sus poderes lógicos como legisladores positivos de la realidad, se enreda en un mar de contradicciones? ¿Acaso la historia del pensamiento no ha mostrado que si el hombre toma las leyes de la lógica como legisladoras negativas respecto a los hechos con los que tratan, entonces su lógica y su realidad se oponen en un contraste absoluto, o bien, cuando entran en contacto, se destruyen inmediatamente?

En otras palabras, la tarea del cristiano es señalar al científico que la ciencia debe fundamentarse en Cristo y su obra redentora para no desmoronarse. Sin Cristo, no tiene fundamento para sostenerse mientras formula sus contradicciones. Un método científico que no se base en la presuposición de la verdad de la historia cristiana es como intentar ensartar un número infinito de cuentas, sin dos agujeros, mediante una cuerda de longitud infinita, sin encontrar ningún extremo.

(B) Es difícil comprender qué quiere decir Pablo [en Romanos 1:18ss.] con esta revelación de la ira de Dios sobre la necedad del hombre. Parecería que podemos intuir algo de su significado si pensamos en un hombre muy alejado de Adán. Tendría ante sí la interminable repetición de la necedad de las interpretaciones humanas. Tendría ante sí aquello de lo que habla Calvino cuando afirma que los epicúreos concluyeron, a partir de la diversidad de interpretaciones de los filósofos, que ninguna interpretación podía ser verdadera. La necedad del hombre ha ideado todo tipo de interpretaciones aparentemente plausibles. Este hecho en sí mismo complicaría las cosas para cualquiera que viniera mucho después de Adán. Y esto constituiría una manifestación de la ira de Dios. [269] ...

Debe recordarse que el universo fue creado por Dios y se sustenta gracias a su providencia. Esto excluye la posibilidad de que cualquier filósofo no cristiano, por profundo que sea, ofrezca un sistema de interpretación del universo que le parezca satisfactorio incluso a él mismo. [270] Naturalmente, el pecador se esforzará al máximo por encontrar un principio de interpretación exclusivamente inmanentista. [271] Sin embargo, nunca podrá encontrar uno que le sea útil. Es como dijo Job: «¿Dónde se hallará la sabiduría? ¿Y dónde está el lugar del entendimiento? El hombre no conoce su precio, ni se halla en la tierra de los vivientes. El abismo dice: «No está en mí», y el mar dice: «No está conmigo» (Job 28:12-14). O, de nuevo: "¿De dónde viene la sabiduría? ¿Y dónde está el lugar del entendimiento? Puesto que está oculto a todo ser viviente y guardado de las aves del cielo, la destrucción y la muerte dicen: «Hemos oído su rumor con nuestros oídos»" (Job 28:20-22).

La historia de la filosofía atestigua con creces que los hombres han intentado interpretar el universo de forma inmanentista. Al mismo tiempo, la historia atestigua con igual claridad que ningún sistema filosófico ha logrado jamás que su creador sienta que ha alcanzado una solución satisfactoria a los

problemas de la vida. El pesimismo y el agnosticismo modernos no son más que la culminación de la insatisfacción arraigada entre los pensadores más destacados del mundo.

Notas para el Capítulo 5

1. ***La Defensa de la Fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 126. Este argumento es el argumento presuposicional trascendental que se explica en el capítulo 7 más adelante, a saber: « Ninguna prueba de este Dios ni de la verdad de su revelación en las Escrituras puede ofrecerse apelando a algo en la experiencia humana que no haya recibido la luz del Dios cuya existencia y revelación se supone que prueba».

2. Ibíd., 49.

3. De manera similar, Van Til señaló acerca de Aristóteles que " su lógica estaba involucrada en su metafísica, así como su metafísica estaba involucrada en su lógica" (ibid., 298).

4. ***Un estudio de la epistemología cristiana,*** En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 15.

5. ***Defensa de la Fe,*** 299. Para una ilustración de cómo la apologética presuposicional pone en práctica esta idea al desafiar la incredulidad, consulte mi debate con el ateo Gordon Stein en la Universidad de California, Irvine, en 1985.

6. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 29.

7. ***Defensa de la Fe,*** 96.

8. ***El caso del calvinismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), 110,131.

9. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** xiv.

10. Nótese cómo un aspecto de la crítica de Van Til a la apologética de E. J. Carnell es precisamente que "de hombres como Kant, Kierkegaard y Niebuhr, Carnell aprendió a hacer las preguntas adecuadas" ***(Casefor Calvinism*** , 94).

11. Thomas Kuhn formuló ideas similares acerca de las disputas entre diferentes escuelas científicas varios años después, en ***The Structure of Scientific Revolutions*** (Chicago: University of Chicago Press, 1962; 2.ª ed., 1970).

12. ***Defensa de la Fe,*** 118, 228, 301-2.

13. ***Gracia común*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), 85.

14. ***Defensa de la Fe,*** 47, 55, 70, 37, 218-19.

15. ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 36, 218.

16. ***Defensa de la Fe,*** 41.

17. Ibíd., 139.

18. Ibíd., 361.

19. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 164, 165, 166-67.

20. Esta es la visión de que no hay un plan ni un propósito para los acontecimientos, y que los hechos no tienen una relación necesaria entre sí y no requieren un contexto interpretativo para ser conocidos y comprendidos; todo sucede al azar, "por casualidad".

21. Es decir, la mente del hombre no depende del pensamiento y la revelación divinos para dar sentido a las cosas o saber algo.

22. Esta es una sinopsis del procedimiento apologético indirecto o de dos pasos que defiende la apologética presuposicional. El primer paso consiste en exponer la cosmovisión cristiana, según la cual la experiencia humana es inteligible y las objeciones del incrédulo pueden refutar contextualmente. El segundo paso consiste en mostrar que, dentro de la cosmovisión del incrédulo, nada es inteligible, ni siquiera las objeciones al punto de vista cristiano. (El orden en que se dan estos dos pasos en el argumento no es importante).

23. Es decir, el cristiano debe comparar los principios fundamentales o creencias más básicas que determinan el carácter y contenido general antitético de todas las cosmovisiones defendidas por el cristiano y el no cristiano.

24. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 122-23, 131-32.

25. Van Til estaba señalando aquí la diferencia entre los enfoques presuposicionales y no presuposicionales para defender la fe, dando por sentado (en su etiqueta) que (1) la doctrina reformada representa la forma más consistente de teología protestante, y (2) que un compromiso consistente con la teología reformada llevará a uno a ver la necesidad de argumentar presuposicionalmente.

26. Dos partes en desacuerdo pueden adoptar un enfoque directo sobre los hechos cuando comparten las mismas suposiciones básicas o el mismo marco presuposicional para identificarlos e interpretarlos. Sin embargo, cuando discrepan en sus presuposiciones, lo que identifican como hechos y cómo los entienden también diferirán, en cuyo caso ninguna apelación directa será decisiva. En su lugar, se debe utilizar una línea de argumentación indirecta que desacredite las presuposiciones del oponente, por ejemplo, demostrando que son incoherentes, implican algo falso o tienen consecuencias destructivas (p. ej., el método de reducción al absurdo). En un argumento indirecto, se comparan las dos posiciones, analizando cada una detenidamente por el bien del argumento.

27. Las abstracciones verbales propician la engañosa apariencia de acuerdo entre dos escuelas de pensamiento opuestas; dada su generalidad o vaguedad, las abstracciones pueden ser fácilmente aceptadas por la gente. Después de todo, ¿quién querría oponerse al «amor» o al «juego limpio»? Sin embargo, cuando personas con filosofías de vida contradictorias afirman estar a favor, por ejemplo, del «juego limpio», su acuerdo no significa mucho. Obviamente, la disputa entre ellos radica en los detalles: en el contenido o la aplicación específica del «juego limpio».

28. El apologista católico romano (siguiendo la tradición de la teología natural y las pruebas teístas) busca primero demostrar al hombre natural, mediante la razón natural, que el estudio y la reflexión sobre el reino de la naturaleza deberían llevarlo a concluir que también existe un reino sobrenatural. Es decir, busca probar la existencia de ***algún tipo de dios.*** Sin embargo, esta fuerza, principio o persona sobrenatural ya se ha ajustado a las preconcepciones de la razón y la realidad utilizadas por el incrédulo. En segundo lugar, cuando el apologista intenta profundizar y argumentar a favor de la adopción del cristianismo en particular, la concepción del cristianismo

que defiende debe encajar con el teísmo previamente establecido, es decir, el sobrenaturalismo distorsionado y atrofiado que la teología natural estableció.

29. Si al hombre natural, con su presunta autonomía, se le concede el derecho a juzgar la credibilidad de cualquier aspecto de la perspectiva cristiana —por ejemplo, si Dios existe o es personal y todopoderoso—, no hay razón válida para que no pueda exigir el derecho a juzgar la racionalidad y aceptabilidad de todas y cada una de las doctrinas que conforman la fe cristiana. Si inicialmente parece racional concluir que Jehová existe, pero existen premisas irracionales esenciales para describir su carácter o acciones (por ejemplo, los incrédulos suelen objetar la Trinidad, la predestinación, la unión hipostática y la expiación por sangre), entonces creer en Jehová no es racional después de todo. El hombre natural puede argumentar con convicción que todo el sistema debe estar libre de elementos intelectualmente objetables si se pretende que sea inobjetable. En ese caso, la teología cristiana tendría que defenderse punto por punto, no como un todo. Los apologistas no presuposicionales se engañan al pensar que el incrédulo, tras haber recibido autonomía intelectual desde el principio, la abandonará voluntariamente en algún momento y someterá su corazón y mente a todo lo que la Biblia ofrece. Los presuposicionales no están dispuestos a conceder autonomía desde el principio, argumentando que la religión bíblica —la cosmovisión cristiana— debe adoptarse en su totalidad (aunque solo sea en principio y en el compromiso personal del converso, quien posteriormente necesita profundizar en la comprensión de sus enseñanzas específicas).

30. A Van Til le preocupaba que los enfoques evidencialistas de la apologética pasaran constantemente por alto este hecho crucial. Demostrar la probabilidad histórica de que un cadáver humano en particular resucitara alguna vez no establecería la doctrina bíblica de la resurrección de Cristo, no solo porque no dice suficiente, sino porque las simples afirmaciones que se expresan no se conceptualizan de forma cristiana. Sin el marco más amplio de la teología cristiana, todo lo que se demostraría sería un evento fortuito en un mundo de azar.

31. Énfasis añadido. El argumento apologético se refiere a la inteligibilidad de cualquier hecho, no simplemente a la verdad o la trascendencia de ciertos hechos "especiales". Van Til insistió en que el incrédulo no simplemente pasa por alto la factualidad y la importancia de, por ejemplo, los eventos

milagrosos; dadas sus presuposiciones, pasa por alto la posibilidad del significado de cada hecho de la experiencia (incluidos los milagros históricos).

32. ***Defensa de la Fe,*** 189.

33. Véase ibíd., 288-300.

34. En este sentido, Van Til pidió a los creyentes ser muy cuidadosos al hablar de generalizaciones o abstracciones (por ejemplo, "humanidad", "razón", "existencia", "posibilidad", "justicia") que por su propia naturaleza tienden a pasar por alto diferencias filosóficas relevantes e importantes en la forma en que las cosmovisiones en conflicto las entienden.

35. Cf. Greg L. Bahnsen, "En guerra con la Palabra: la necesidad de la antítesis bíblica", ***Antítesis*** 1 (enero-febrero 1990): 6-11, 48-54.

36. ***El desafío intelectual del Evangelio*** (Londres: Tyndale Press, 1950; reimpresión, Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1953), 40.

37. "Mi Credo", en ***Jerusalén y Atenas*** , ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 21.

38. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** v, 7.

39. ***Defensa de la Fe,*** 117. Es absolutamente crucial que la argumentación trascendental comience postulando que el teísmo cristiano es verdadero o falso (véase el capítulo 7 más adelante). La defensa de la fe que realiza Van Til no exige que el apologista conozca y refute cada variación de la filosofía no creyente, sino únicamente la presuposición común a todas ellas (a saber, el rechazo del teísmo cristiano). Muchos apologistas imaginan erróneamente que existen tres opciones: aceptar el cristianismo, rechazarlo o estar indeciso. Pero, como reconoció Van Til, estar indeciso sobre la afirmación de que el teísmo cristiano es la presuposición necesaria para dar sentido a cualquier razonamiento, es partir del supuesto operativo de que esta afirmación es falsa (y puede descartarse a medida que se procede a investigar y desarrollar las propias perspectivas). Puesto que en el nivel más fundamental sólo hay dos opciones —la verdad o falsedad del teísmo cristiano como presupuesto—, la refutación de la opción incrédula (en cualquier variación ilustrativa que aparezca) es una prueba indirecta de la otra.

40. Sin embargo, sí sostienen que existe una verdad objetiva sobre estos asuntos, y que esta verdad es parte integral de la cosmovisión cristiana en general. Si la Biblia se equivocara en lo que enseña sobre este tema (independientemente de cuál resulte ser dicha enseñanza), la cosmovisión cristiana, como sistema de verdad basado en la autoridad de la revelación divina, sería refutada. «La Escritura no puede ser quebrantada», como declaró Jesús (Juan 10:35). Toda verdad revelada en la Escritura es parte integral de la cosmovisión cristiana que defendemos en su conjunto; cada una es «necesaria» para la postura que defendemos, en el sentido de que si no fuera verdadera, el sistema mismo (que afirma esa verdad como parte integral) no sería infalible. Esto no significa que toda doctrina bíblica sea tan directamente relevante como cualquier otra al abordar cuestiones filosóficas específicas; el apologista obviamente se refiere con más frecuencia a la providencia soberana de Dios que al bautismo infantil al confrontar el problema filosófico del razonamiento inductivo. Pero esa providencia soberana es, sin embargo, la providencia soberana del Dios que guarda el pacto y que llama a los hijos de los creyentes a ser bautizados. El sistema en su conjunto condiciona nuestra comprensión de cada una de sus partes.

41. Van Til encontraría un ejemplo de este desacuerdo dentro del acuerdo en el hecho de que los judíos y los romanos —que se despreciaban mutuamente en ciertos aspectos— estaban de acuerdo entre sí y cooperaban en el contexto más amplio de rechazar y crucificar al Señor de la gloria (cf. Hch 4,27).

42. ***Defensa de la Fe,*** 116. Cf. p. 165: «Para el hombre natural, un sistema es aquello que el hombre, asumido como último, ha ordenado mediante su actividad estructural original. El hombre natural prácticamente se atribuye a sí mismo lo que una verdadera teología cristiana atribuye al Dios autónomo».

43. ***Introducción a la teología sistemática*** , En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1974), 36.

44. ***Defensa de la Fe,*** 264. Es decir, utilizan una falsa perspectiva filosófica respecto a la “necesidad”, la “posibilidad”, etc.

45. Ibíd., 274.

46. Véase ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 37, 38, 235; ***Defensa de la Fe,*** 297, 417.

47. ***Desafío intelectual del Evangelio,*** 20.

48. "Una respuesta a la crítica", en ***La gracia común y el Evangelio*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972), 200-201.

49. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 33. Un ejemplo obvio sería cuando los hombres afirman que Dios no puede predeterminar las acciones libremente elegidas por los hombres; que no es posible porque no comprenden cómo podría hacerlo. (Nótese aquí que incluso la supuesta contradicción —que un hombre «podría», pero «no podría» hacer otra cosa de lo que realmente hace— se basa en palabras pertenecientes a alguna doctrina de posibilidades metafísicas).

50. ***Defensa de la Fe,*** 298. Incluso cuando el cristiano descarta algo como una contradicción lógica, encuentra la normatividad y la autoridad de los estándares de la lógica en el carácter de Dios; en cuyo caso, «es lógicamente imposible» es una abreviatura de «el pensamiento de Dios y sus normas para nuestro razonamiento, en sumisión a Él, lo hacen imposible».

51. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 114-15.

52. "Particularismo y gracia común", en ***La gracia común y el evangelio*** , 102—3.

53. ***Pastor reformado y pensamiento moderno*** , 98.

54. "Gracia común y testimonio", en ***Gracia común y el Evangelio*** , 131 (énfasis añadido).

55. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 9—10.

56. Ibíd., 235. Los estudiantes avanzados quizá quieran reflexionar sobre las implicaciones de las observaciones de Van Til aquí para una versión revisada y presuposicional de un "argumento ontológico".

57. ***Caso del calvinismo,*** 118-20.

58. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 81.

59. Ibíd., 108.

60. Ibíd., 114.

61. Van Til analiza aquí el libro de Dewey M. Beegle, ***La inspiración de las Escrituras*** (Filadelfia: Westminster, [1963]). Beegle defendía un método inductivo para comprobar o evaluar las afirmaciones de verdad de la Biblia.

62. El lector atento no debe pasar por alto en esta observación de Beegle el cambio ambiguo del uso de la razón como herramienta del intelecto (razonamiento) al uso de la razón como juez (por ejemplo, de la objetividad) de aquello sobre lo que el intelecto razona. Razonamos sobre nuestras suposiciones, sin duda, pero eso no convierte a la razón en el valor o la autoridad con la que evaluamos nuestras suposiciones (en cuanto a su objetividad o cualquier otra cosa).

63. ***La doctrina protestante de la Escritura,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967), 80-81.

64. Extractos de ***El cristianismo en conflicto*** (Filadelfia: Seminario Teológico de Westminster, 1962-64), vol. 1, parte 1, págs. ii, 1-3, 5, 17, 18, 27, 33, 43. El programa de estudios, en este punto, aborda los primeros tiempos del esfuerzo apologético en la historia de la iglesia. Se recomienda encarecidamente al lector interesado obtener esta extensa obra.

65. La razón de esto es que ninguna autoridad meramente humana es suficiente para hablar universalmente, de forma absoluta y con prerrogativa divina sobre el hombre, su lugar, su propósito y su culpa, y mucho menos sobre su redención y destino. Por lo tanto, la estrategia de Satanás consiste en reducir cualquier supuesta revelación a la experiencia humana, que debe ser identificada y verificada por la experiencia y el razonamiento humanos. En contraposición a esto, el cristiano recibe la revelación como palabra de Dios (en palabras humanas), la cual es identificada como tal y verificada por la propia palabra de Dios (en palabras humanas). En consecuencia, como continúa Van Til, la apologética se basa en el conflicto entre los intérpretes que se autoidentifican y los que se autoatestiguan: el pecador por un lado, y el Creador-Redentor por el otro.

66. CVT: *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift,* Capítulo 11.

67. Si la palabra de Cristo es meramente complementaria y depende para su aceptabilidad de la comprensión autosuficiente que el hombre tiene de sí mismo, de su mundo, de los hechos, de la lógica, etc., entonces el hombre no tiene necesidad de la salvación en primer lugar (y, por lo tanto, puede prescindir de ese complemento).

68. Como indica esta frase, Van Til creía que la dinámica pecaminosa de "suprimir la verdad con injusticia" se aplica no sólo a las verdades de la revelación natural (a las que Pablo aplica esta expresión en Romanos 1:18), sino también a las verdades de la revelación especial (por ejemplo, la cristología).

69. El desafío presuposicional se plantea aquí en pocas palabras: o aceptas la palabra de Cristo como tu fundamento filosófico, o de lo contrario dejas la lógica, los hechos, la razón, la personalidad, etc., sin ninguna interpretación inteligible o base intelectual en tu filosofía.

70. Rudolf Bultmann (1884-1976) fue un teólogo existencialista alemán que enseñó Nuevo Testamento en la Universidad de Marburgo, promovió la técnica interpretativa de la "crítica de la forma" e hizo famosa la supuesta necesidad de "desmitificar" el Nuevo Testamento y hacerlo "hablar a" la mentalidad moderna (con sus preocupaciones sobre la angustia, la autenticidad y la libertad).

71. Martin Heidegger (1889-1976) fue un filósofo existencialista alemán que buscó un análisis fenomenológico de la existencia y singularidad humanas (como un "ser para la muerte", viviendo en la ansiedad, necesitado de autenticidad, etc.). De manera mística, el "Ser" puede discernirse en el uso que el hombre hace de las palabras. RG Collingwood (1889-1943) fue un filósofo e historiador inglés que enfatizó la necesidad de encontrar los presupuestos del pensamiento humano peculiares de un período histórico en contraste con otro; para él, la formulación de cualquier punto de vista académico debía interpretarse siempre en el contexto de los intereses, concepciones y valores particulares que regían la cultura en la que surgió, tendiendo así al relativismo histórico en filosofía.

72. La "concesión" representa un intento de debilitar o romper la antítesis entre el cristianismo y otras perspectivas.

73. Justino Mártir (c. 105-165) fue un neoplatónico que se convirtió al cristianismo e intentó mostrar a los paganos cultos que Cristo es el fin de la verdadera filosofía. Argumentó que la filosofía griega estaba iluminada por el Logos divino y servía de preparación para la verdad que se cumplió en el cristianismo. Uno de sus escritos clave se titulaba ***Diálogo con Trifón.***

74. Este es un punto muy importante, que los enfoques no presuposicionales de la apologética tienden a pasar por alto. Según Van Til, existe abundante evidencia de la verdad del evangelio. Sin embargo, toda evidencia tiene un marco filosófico o red de presuposiciones mediante el cual se considera como evidencia e interpreta.

75. ***Paideia*** es un término griego que se refiere a la disciplina o entrenamiento de un niño (un ***dion)*** —y , por extensión, a una ***concepción de la educación—*** **.** (o aprendizaje, instrucción).

76. Extractos de ***Gracia común,*** 57, 63, 42-44, 84—87.

77. La posición escolástica era que la "naturaleza" y la "comprensión natural" que el hombre tiene de ella no han sido afectadas por asuntos sobrenaturales (como el pecado).

78. Los hombres no estarán plenamente diferenciados hasta el Día del Juicio, cuando Dios separará a las ovejas de las cabras. En ese momento, el carácter de cada hombre se revelará plenamente. Antes de eso, los hombres seguirán mostrando una mezcla inconsistente de rasgos buenos y malos (ideas verdaderas y falsas), y es a la masa de hombres indiferenciados en este estado previo a la consumación a quien Dios concede sus favores inmerecidos e insalvíficos: su «gracia común».

79. La cuestión de la gracia común, y por ende (en cierto sentido) de la similitud entre quienes cumplen el pacto y quienes lo rompen, ha llevado a los teólogos a establecer algún tipo de distinción. Van Til no estaba satisfecho con la engañosa distinción entre los reinos «inferiores» y «superiores»: entre la naturaleza (donde los hombres conocen y disfrutan cosas en común) y la gracia (donde difieren). Declaró que la similitud entre los hombres se explica por su unión «anterior» (en Adán, para todos), que se remonta a la Creación y la Caída, y que su diferenciación tiene que ver con su unión «posterior» (en Cristo, para algunos), que se revelará plenamente en el Día del Juicio.

80. El apologista pretende hacer que el incrédulo sea más claramente consciente del carácter y las implicaciones de su teoría del conocimiento — promover su "autoconciencia epistemológica"— en cuyo caso se le debe mostrar al incrédulo que la neutralidad no es simplemente intelectualmente imposible, sino que, más aún, es una forma de rebelión contra Dios en el uso de la propia mente (es decir, un " ***pecado terrible").***

81. La plena conciencia y reconocimiento de las implicaciones de la propia epistemología llegará al final de la historia, en el Día del Juicio Final (es decir, "el estallido de la perdición").

82. Extractos de ***Introducción a la teología sistemática*** , 92, 81, 82, 83-84, 85, 113, 98-99.

83. Es decir, el no cristiano utiliza el «capital intelectual», que es «robado» a la cosmovisión cristiana. Es decir, el no creyente basa su argumento en secreto en presuposiciones cristianas, aun cuando exteriormente niega su adhesión a ellas (y a veces incluso finge oponerse a ellas).

84. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 115-16, 45-46, 189-92, 295, 306, 318.

85. Esto se refiere a la perspectiva metafísica teísta que aún no ha tomado en consideración las implicaciones del pecado y su maldición.

86. En este párrafo y el siguiente, encontramos una buena ilustración de cómo, para Van Til, la enseñanza bíblica (teología) y la perspectiva filosófica estaban estrechamente entrelazadas. Toma lo que enseña la Escritura y lo traduce al reconocimiento de la antítesis sistemática que existe entre la erudición de los creyentes y la de los no creyentes.

87. La preocupación de Van Til aquí es que los eruditos cristianos a menudo aplican incorrectamente la doctrina bíblica de la "gracia común" para establecer un área neutral de "naturaleza" que pueda ser interpretada común y correctamente tanto por creyentes como por no creyentes, es decir, una especie de "terreno común" que no necesita tener en cuenta las diferencias religiosas.

88. Un extracto de ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 44-45.

89. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 190.

90. Es decir, el acuerdo no tiene que ver con principios "últimos" del pensamiento o de la vida —los presupuestos relativos a la realidad, el conocimiento y la conducta— sino más bien con asuntos que están más cerca ("próximos") y tienen menos importancia o impacto en todo el sistema de creencias de uno.

91. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Encuesta de epistemología cristiana*** , 3-4;

(B) ***Defensa de la Fe,*** 60, 297, 386, 76-77.

92. CVT: Nótese la importancia básica que se asigna a la doctrina de la creación y con ella a una metafísica básicamente cristiana, a diferencia de una idealista.

93. CVT: *La abolición del hombre,* Londres, 1947, pág. 17.

94. Y sólo ellos tienen el verdadero principio en epistemología o en cualquier otro campo de investigación, como diría Van Til.

95. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana*** , 183-84.

96. Van Til aconsejó a los defensores de la fe que confrontaran el prejuicio y la petición de principio que se encuentran al comienzo del enfoque del incrédulo hacia el razonamiento, la investigación, la erudición, la argumentación, etc. El hombre no regenerado muestra su oposición a Dios no simplemente al final de sus líneas de pensamiento, sino ya al principio.

97. Como se explica en el prefacio, ocasionalmente me he tomado la libertad editorial de suavizar algunos elementos en las selecciones de lectura de Van Til. Sin embargo, añadir una negación a una oración (como en este caso) debería considerarse que va mucho más allá de hacer la lectura más legible. No obstante, la negación era claramente la intención del autor.

98. Esta observación es de suma importancia. El hombre que aspira a la autonomía (y, lamentablemente, algunas escuelas de apologética) exige que Dios sea tratado como cualquier otro objeto de creencia (o cualquier otra

proposición sujeta a inspección y verificación antes de ser afirmada), negando así de antemano la afirmación fundamental del cristiano de que Dios tiene un estatus especial como Creador, Controlador, Redentor y Juez de la humanidad, cuyas verdades constituyen los "trascendentales" que hacen inteligible el pensamiento y el razonamiento sobre todos los demás asuntos. Debería ser evidente, sin embargo, que el carácter metafísico de cualquier objeto influye en la forma en que se conoce, se descubre, se prueba, se interpreta, etc. Diferentes tipos de cosas se conocen (se razona sobre ellas) de diferentes maneras. La forma en que descubrimos si hay galletas en la despensa es decididamente diferente de la forma en que determinamos la realidad e interpretamos racionalmente las obligaciones políticas, los cuásares, los recuerdos, los números, la elasticidad, los nombres, el amor, etc. Hay diferencias cruciales en la argumentación y los tipos de evidencia utilizados por biólogos, gramáticos, físicos, abogados, matemáticos, mecánicos, comerciantes, artistas, etc. Cuando el incrédulo se niega a conceder que existe una manera especial en la que conoceríamos e interpretaríamos cualquier verdad sobre Dios —un Ser único que tiene un estatus y carácter metafísicos únicos— muestra desde el principio que ha decidido no permitir que Dios sea Dios.

99. Un extracto de ***la Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 12-14.

100. Este es un ejemplo de la dialéctica racional-irracional que Van Til trató de exponer en todo pensamiento incrédulo.

101. Herbert Feigl (1902-88) fue un filósofo austríaco y estadounidense, impregnado del fisicalismo y el conductismo, y famoso por ser uno de los miembros originales del “Círculo de Viena” que promovía el positivismo lógico.

102. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 49.

103. Ni en la descripción simple de la cosmovisión cristiana ni en la cosmovisión básica no cristiana se ha intentado ser sistemático o exhaustivo al detallar los presupuestos de cada una. Sin embargo, se ha aportado suficiente para apreciar sus diferencias fundamentales.

104. ***Defensa de la Fe,*** 239.

105. Basta pensar en los racionalistas continentales (Descartes, Spinoza, Leibniz), quienes comenzaron con ideas supuestamente claras y distintas, "autoevidentes" (nótese su carácter interno y subjetivo), y, sin embargo, derivaron de ellas conclusiones radicalmente y vergonzosamente divergentes acerca de la realidad (dualismo, monismo, pluralismo). Consideremos entonces a los empiristas británicos (Locke, Berkeley, Hume), quienes rastrearon las ideas de la mente hasta las sensaciones individuales (nótese de nuevo el locus interno, subjetivo), solo para volver inexplicable una "sustancia" que une propiedades (Locke), prescindir de la sustancia material (Berkeley) y luego perder por completo cualquier sustancia mental o "yo" que une percepciones (Hume). Como concluyó Kant, en la medida en que la mente conoce su propio contenido interno (constituido por su propia actividad al formar la información de los sentidos), aún carece de conocimiento de las cosas en sí mismas fuera de la mente. El dilema es que el hombre, como conocedor, nunca puede "salir" de las ideas formadas en su interior. Cuando el incrédulo comienza a filosofar con él mismo en el centro, termina siendo incapaz de escapar de sí mismo (subjetivismo); y dado que todo incrédulo se enfrenta al mismo dilema, nadie puede hablar con autoridad sobre la realidad objetiva en nombre de nadie más (relativismo).

106. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 167.

107. ***Estudio de la epistemología del cristianismo,*** 19, xiii.

108. En sus escritos y clases, Van Til, especialmente al principio de su carrera docente, daba por sentado (quizás erróneamente) que sus estudiantes estaban familiarizados con los temas y las posturas filosóficas clave de la historia de la filosofía. Por ello, solía agrupar los diversos problemas de la epistemología secular bajo una etiqueta conveniente o paradigmática; por ejemplo, el problema de relacionar «hechos y leyes», el problema de la «predicación», o el problema de «uno y muchos» (unidad y diversidad).

109. Los términos «racional» e «irracional» reciben una amplia variedad de definiciones en la literatura y la enseñanza filosófica (y cuasi filosófica). Por ejemplo, «racional» puede describir lo que concierne al intelecto humano, a la actitud de autonomía respecto de Dios, o a una escuela epistemológica específica que afirma la posibilidad del conocimiento independiente de la observación, etc. Tal como Van Til utiliza este par de términos para describir

la tensión dialéctica en la teorización autónoma, la tendencia «racional» consiste en considerar la mente humana como competente para describir la realidad con precisión y servir como la autoridad final para todas las afirmaciones de conocimiento; la tendencia «irracional» en cualquier filosofía reside en su admisión de la falta de fiabilidad y las limitaciones intelectuales, su incapacidad para comprenderlo todo (o incluso para anticipar los factores que pueda desconocer) y su falta de certeza ante el escepticismo y el misterio.

110. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 174.

111. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno,*** 81;

(B) "Naturaleza y Escritura", en ***La Palabra Infalible,*** ed. NB Stonehouse y Paul Woolley (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1946), 284-85;

(C) ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 25-43.

La importancia de Platón (c. 428-c. 348 **a. C.)** para la historia de la filosofía (y para la teoría del conocimiento en particular) es evidente; como dijo A. N. Whitehead, la historia de la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página sobre Platón. Como estudiante de posgrado, Van Til leyó los escritos de Platón en el griego original. A pesar de la brillante figura de Platón, según Van Til, si este hombre en aspiraciones de autonomía no lograba desarrollar una teoría del conocimiento convincente y coherente, pocos (si es que alguno) podrían superar su esfuerzo.

Para Platón, comprender cualquier cosa (desde la justicia hasta las vacas) es relacionarla con su concepto de clase: ser capaz de definir racionalmente la naturaleza general de aquello que se manifiesta en todos los actos individuales (de justicia) u objetos (vacas particulares). La mera opinión (derivada de la percepción y la imaginación) se caracteriza por la experiencia de una pluralidad de particulares o cosas que son solo parcialmente reales porque cambian constantemente y son imperfectas; nuestras creencias aquí siempre están sujetas a calificación o refutación. El "conocimiento", por otro lado, pertenece a lo que unifica los muchos particulares de la experiencia (la Idea del pato, en lugar de la pluralidad de patos en el estanque), lo que es ideal (perfecto e inmutable) y lo que es completamente real y (por lo tanto) puede

enunciarse sin calificación. Los objetos definibles del conocimiento (las Ideas) deben ser esenciales o universales (por ejemplo, la triangularidad en oposición a los muchos dibujos de triángulos en este mundo) y estables; por lo tanto, su existencia es distinguible del mundo perceptible o sentido del tiempo y el espacio, que es siempre diverso (caracterizado por la multiplicidad), cambiante e imperfecto. Una persona no puede aprender la esencia conceptual inmutable y perfecta de nada (su Idea, ideal o forma) a través de la experiencia sensorial de los particulares cambiantes en este mundo; tal conocimiento es innato dentro de él o "recordado" (intuido) de la vida preexistente de su alma (antes de ser "sepultado o aprisionado" en el cuerpo físico) en el reino de las Ideas inmutables, universales y abstractas. Los particulares "participan" en la Idea de la que son instancias o aproximaciones imperfectas (como diferentes actores "participan" en el papel del personaje guionado en una obra de teatro). El mundo de nuestra experiencia es un cruce entre el reino inmutable del ser y el reino cambiante del no ser. Es decir, el reino caótico e irracional de la materia fue “informado” (formado en instancias particulares, temporales e imperfectas de los prototipos eternos o Ideas de las cosas) por la actividad divina de un “demiurgo”, una explicación que Platón admitió plenamente que era mítica (y filosóficamente desesperada).

112. Al describir la visión de Platón, Van Til no utiliza los términos «Dios» y «lo divino» de forma personalista y cristiana, ni los que el propio Platón habría elegido. Se refieren a lo trascendente, inmutable y eterno. Solo Dios (como dirían los cristianos) podría conocer tales cosas, pero Platón presenta al hombre como alguien que las conoce (por intuición y preexistencia), y, por lo tanto, se identifica con Dios o participa de sus prerrogativas o capacidades. La realidad es inteligible para el hombre, según Platón, porque es «esencialmente divino» (preexistente y que comprende las verdades eternas).

113. El ser puro está representado por las Ideas o formas (en particular, la Idea unificadora del Bien), y el no-ser puro está representado por el reino de la materia (que es el mal). En el mundo fenoménico de la experiencia, las cosas son una mezcla entre la materia ininteligible (no-ser) y las Ideas o formas intelectualmente comprensibles (ser).

114. Según el platonismo, las ideas existen en sí mismas y son decisivas para el pensamiento de cualquier dios. Si un dios declara que algo es bueno o

piadoso, es solo porque ha "considerado" la idea definitoria o el estándar de bondad o piedad, que está por encima de él mismo y de los hombres por igual.

115. Si el mundo natural es inteligible, es solo porque el reino de la materia ha sido in-formado. Las formas o Ideas que organizan el reino ininteligible de la materia son divinas en el sentido de Van Til: autoexistentes, trascendentes, inmutables y eternas. Así, la mente humana (con su consciencia innata de las Ideas) es completamente cognoscible, mientras que el reino material en sí mismo (el no ser) es completamente incognoscible (más allá del entendimiento racional, al no ser forma ni Idea).

116. Es decir, incluso si se aceptara el argumento de Platón de que las Ideas (formas) habrían necesitado organizar o formar el reino material para hacer cognoscible el mundo de los sentidos, y luego se aceptara que este es cognoscible para las almas humanas que, con una conciencia innata de las formas, están aprisionadas en cuerpos, aún no se habría dado ninguna justificación ni explicación de por qué las Ideas (formas) o las almas humanas llegaron a "encarnarse" en el reino inferior del tiempo y el espacio. Por lo tanto, la epistemología de Platón es, en última instancia, arbitraria y se basa en suposiciones infundadas.

117. Es decir, Platón otorga a la mente humana la función del Mesías divino, al ser mediador entre los reinos trascendente (celestial, eterno) e inmanente (terrenal, temporal); cada hombre es una pequeña «encarnación» de lo divino (las formas innatas del alma) en un cuerpo físico. De no ser por esta alma divina en él, el hombre jamás podría conocer nada en su experiencia temporal-espacial presente. Sin embargo, la «reconciliación» entre el «cielo» y la «tierra» (formas y materia) no es para Platón un asunto soteriológico que trate de la redención del pecado y la culpa.

118. La crítica aquí radica en que, incluso en los propios términos de Platón, lo ininteligible (cambio, caos, tiempo) es tan fundamental como lo inteligible (estabilidad, unidad, eternidad). Por lo tanto, jamás podría haber certeza epistemológica. El racionalismo quedaría anulado por el irracionalismo.

119. Si el alma fuera una Idea, no estaría activa ni formaría parte del mundo cambiante (atrapada en el cuerpo), lo cual constituye el eje central de la epistemología de Platón. Por su propia naturaleza («vida»), el alma debe estar

sujeta al movimiento o la actividad. Pero si el alma no es una Idea, debe ser ininteligible (al ser singular por naturaleza, ni abstracta ni universal). En ese caso, la visión platónica de la inteligibilidad del mundo para el hombre depende de algo que es en sí mismo ininteligible.

120. Los objetos del conocimiento deben existir en un reino inmutable, como insistió Platón. Pero al introducir el alma activa del hombre en ese reino, Platón lo volvió cambiante y, según sus propias premisas, incognoscible.

121. Es decir, el "Dios-hombre".

122. Aquí hay una idea crucial que afecta a la apologética. Por su propia naturaleza, la especulación filosófica busca principios generales o verdades universales, y, por lo tanto, cualquier «camino de salvación» que diseñe debe centrarse en el «hombre genérico» o en verdades que cualquier hombre podría desarrollar por sí mismo para todos los demás. La particularidad y exclusividad del evangelio cristiano, centrado en un individuo histórico, resulta ofensiva para la especulación griega y toda filosofía incrédula.

123. Van Til refleja aquí un aspecto del misterio de la unión hipostática (entre las naturalezas divina y humana en una sola persona) tal como lo declara y define la fórmula calcedonia: "sin confusión, división, mezcla o separación".

124. Platón no pudo dar una explicación racional de cómo las Ideas llegan a organizar el caótico reino de la materia, ni de cómo la mente humana llega a ocupar un cuerpo físico. Finalmente, Platón recurrió a mitos admitidos para salvar su racionalidad. No hay razón para cómo son las cosas ni para cómo suceden; por lo tanto, el misterio envuelve tanto el pensamiento del hombre como el de los dioses.

125. En el lenguaje popular, todo es aleatorio y sin conexión: una cuestión de "azar".

126. Si el hombre es simplemente materia en movimiento, entonces su aparato pensante (el cerebro) debe caracterizarse por lo que es cierto de la materia y el movimiento. Si su cerebro es finito, particular y cambiante, sus operaciones o resultados no manifestarán las características opuestas (relativas a la verdad, las leyes, los principios, etc.) de universalidad e inmutabilidad.

127. Van Til se refiere aquí a la “encarnación” del alma del individuo en un cuerpo.

128. Al intentar seguir sus suposiciones de forma coherente, Platón se dio cuenta de que si la pluralidad fuera la última en el reino de las Ideas (formas), este reino sería incognoscible, no estando relacionado ni reducible a una unidad general. Así, propuso (en un sentido poco claro) que todas las Ideas están realmente «unidas» en la Idea del «Bien» y son expresables como instancias de ella.

129. Esto resulta embarazoso para Platón, pues concebía el reino de las Ideas (el reino Ideal) como aquello que es bueno o de valor positivo. Para que las cosas malas sean inteligibles, debe existir una Idea para ellas, pero eso sugiere torpemente que dichas Ideas son, por naturaleza, tanto malas (en cuanto a sustancia) como buenas (en cuanto a forma) simultáneamente.

130. Énfasis añadido. Esta es una excelente ilustración de lo que Van Til considera una «crítica interna» de la cosmovisión y la teoría del conocimiento del no creyente, demostrando que es un fracaso incluso en sus propios términos.

131. Si existe una pluralidad última e irresoluble (dicotomía, dualidad) de principios explicativos en la filosofía, entonces es imposible tener certeza de la relación entre los principios y su aplicación apropiada, lo que deja (en el mejor de los casos) un campo de conocimiento irracionalmente dividido o (en el peor de los casos) un escepticismo absoluto. Platón se dio cuenta de esto, intentando así idear una epistemología en la que la unidad se reconociera como necesaria y definitiva. Pero el dualismo incesante de tiempo y eternidad destruyó su "esquema integral" (en palabras de Van Til). Para el cristiano, el principio unificador último es el Creador autosuficiente, eterno, soberano, personal y trino del cielo y la tierra. Y dentro de este Creador existe una ultimidad igual de unidad y pluralidad (tres personas en una sola esencia). Las características impersonales, particulares y causales del universo físico están subordinadas a este Dios —véanse las doctrinas de la creación y la providencia— en el "esquema integral del conocimiento" cristiano. Esto no es así para Platón, quien no podía hacer que los reinos de la Idea y la materia fueran mutuamente inteligibles.

132. Este problema reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la teoría epistemológica. Se considera, por ejemplo, que las «leyes de la lógica» son necesarias para el pensamiento racional, caracterizándolas como universales y absolutas. Sin embargo, el cerebro humano que utiliza estas leyes, dadas sus limitaciones y debilidades, no es universal en el alcance de su experiencia ni absoluto en su precisión. Entonces, ¿cómo se conjuga lo eterno e inmutable (leyes, conceptos, ideas) con lo finito y cambiante (el hombre individual)?

133. Si las relaciones son inteligibles en los términos de Platón, deben ser una instancia de una Idea general. La relación entre las cosas particulares y su Idea es la de la «participación», dijo Platón. De igual manera, cada participación debe participar en una Idea de participación, y esa participación, a su vez, debe participar en su propia idea de participación, y así sucesivamente ***hasta el infinito.*** Así, como indica Van Til, según los propios términos de Platón, un hombre no puede conocer nada en particular sin poseer un conocimiento infinito. Esto es un ***reductio ad absurdum.*** que confronta las variaciones de la epistemología idealista que aparecen a lo largo de la historia de la filosofía.

134. Si todas las formas (Ideas) se entremezclan, entonces no son verdaderamente distintas entre sí ni, en última instancia, diversas en absoluto. No son una pluralidad, sino una sola Idea confusa (una unidad última, pero irracional).

135. Si todo es atemporalmente igual (formando una unidad última), sería ininteligible predicar el verdor de la hierba («La hierba es verde»), porque la hierba y el verdor no podrían diferenciarse. Por otro lado, si todo es constantemente diferente (una pluralidad última), seguiría siendo ininteligible predicar el verdor de la hierba, porque el término único «hierba» (como también el término único «verde») no podría usarse para una multiplicidad de cosas o experiencias; cada experiencia (o evento) por separado requeriría su propio término diferente.

136. Van Til se refiere aquí a la crítica más famosa de la doctrina de las Ideas, planteada por el propio Platón en el diálogo llamado ***Parménides.*** Cualquier pluralidad de cosas designadas por un solo término (p. ej., «hombre») tiene una Idea correspondiente (del hombre), en función de la cual cada particular merece ser designado. Pero la clase original de hombres más la Idea del

hombre —todas ellas designadas como «hombre»— forman una clase expandida o una pluralidad mayor, que requiere una Idea adicional («el tercer hombre») para unificar la nueva clase, y así ***indefinidamente.*** Así pues, para conocer algo, según el análisis de Platón, se requiere un conocimiento infinito. Esta es una de las muchas maneras en que se puede demostrar que el reino distinguible de las Ideas de Platón —separado del mundo del tiempo y el espacio, así como del alma del individuo— no puede explicar la capacidad del individuo para conocer nada.

137. Van Til, como la mayoría de los intérpretes de Platón, divide la carrera del filósofo en diferentes fases (generalmente tres). Van Til enseñó que Platón probó una primera postura, la encontró epistemológicamente inadecuada y la modificó, solo para luego aplicar nuevas críticas a su segunda postura. La postura final adoptada por Platón, según la evaluación de Van Til, no eliminó las dificultades de las dos primeras.

138. Si dos "términos" originales en una dualidad polar (AB) requieren un intermediario de conexión (ACB), entonces la dualidad entre el primer término y el intermediario

(AC), así como la dualidad entre el intermediario y el segundo término (CB), requerirán a su vez intermediarios adicionales (ADCEB), y así sucesivamente hasta ***el infinito.***

139. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Gracia común*** , 81;

(B) "Naturaleza y Escritura", 285-86;

(C) ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno*** , 82-83, 85-86, 88-90. Aristóteles (384-322 **a. C.)** fue el estudiante más famoso de la Academia de Platón y fue instructor allí hasta la muerte de Platón; después de tutorizar al joven Alejandro Magno, regresó a Atenas y fundó su propia escuela, el Liceo. Sus obras completas abarcan casi todas las "ciencias" de esa época y se caracterizan por una amplitud de datos empíricos. Si bien llamamos apropiadamente a su punto de vista "empirismo", deberíamos distinguirlo de la epistemología observacional más estricta de (por ejemplo) Epicuro; Aristóteles aún conservaba la presuposición platónica de que la realidad

reside en la Idea (o forma). Pero Aristóteles era crítico de la teoría platónica de un reino misterioso y trascendente de Ideas, encontrando tales Ideas inútiles como instrumento explicativo, especialmente para explicar la característica más común de la experiencia natural, el cambio o el movimiento. Para Aristóteles, las cosas individuales y sensibles son las "sustancias primarias" que son las únicas que tienen existencia separada; Las especies (conceptos, formas) de tales cosas, que las hacen inteligibles, están encarnadas en los particulares mismos. Todo objeto natural es un compuesto de forma inteligible y materia individuante. Un objeto se conoce a través de la sensación (actuando sobre el "intelecto pasivo"), seguida por el "intelecto activo" extrayendo de él la forma inteligible o Idea del objeto, un proceso de abstracción mental. Hay dos tipos de ser para Aristóteles, entonces: actualidad (que se encuentra en la forma o Idea universal definible) y potencialidad pasiva (que se encuentra en el principio particularizador o individuante de la materia). El cambio en un particular sensible (digamos, una bellota) es un proceso por el cual una potencialidad dinámica en él (digamos, un roble) se actualiza ("se realiza").

140. ¿Es la sustancia individual o el perro particular, Fido, cognoscible o inteligible en su individualidad? Para Aristóteles, lo «cognoscible» es el concepto definible común a los muchos particulares (p. ej., los muchos «perros»). Por lo tanto, incluso lo más específico que se pudiera decir para diferenciar a Fido del género (la especie inferior) seguiría siendo una abstracción. Si Fido se mantiene en su mera particularidad, no puede ser conocido. En la medida en que Fido es conocido, pierde su individualidad.

141. Sócrates y Calias son ambos instancias de la “forma” (universal) de la humanidad, pero son diferentes entre sí porque tienen cuerpos materiales diferentes.

142. En terminología filosófica, las cualidades o propiedades «accidentales» son aquellas que no son «esenciales» para lo que una cosa es. Por ejemplo, una cola de pez es esencial para una sirena, pero el color de su cabello es una cualidad accidental o incidental; si el color de su cabello fuera diferente, seguiría siendo una sirena.

143. Si se ideara un universal «complejo» (p. ej., la forma o idea de un hombre que pesa doscientos kilos, con nariz chata, etc.) para cada particular presente

en la experiencia, habría tantos universales como particulares, y no tendría sentido distinguir entre universales y particulares. Además, se plantearía entonces el problema de cómo se relaciona el universal de la nariz chata con el universal complejo de la socratesidad (y con cualquier otro universal que incorpore la nariz chata).

144. CVT: Fenomenalismo: «Teoría que sostiene que todo lo que conocemos es un fenómeno, es decir, la realidad presente a la conciencia, ya sea directa o reflexivamente; y que los fenómenos son todo lo que hay que conocer, no existiendo ninguna cosa en sí ni objeto fuera de relación con la conciencia» (*Diccionario de Filosofía y Psicología,* ed. James Baldwin, Gloucester: 1960).

145. Es decir, el realismo autónomo degenera en su opuesto, el fenomenalismo. Para un filósofo como Aristóteles, que intenta defender el conocimiento de objetos "reales" públicos o externos a la mente, esta crítica de Van Til resulta devastadora. Según las propias premisas de Aristóteles, lo que un individuo conoce (es decir, la abstracción, las especies inteligibles) es el resultado de la actividad interna de su mente y, por lo tanto, privado.

146. Si existe un segmento de la realidad que desconoce y que no puede explicar ni comprender (¿y quién podría saber su extensión?), entonces no puede estar seguro de que no existan factores relevantes o que interfieran con la idoneidad de las explicaciones que ha ofrecido para lo que experimenta. Si sus principios explicativos no pueden considerarse universales, sino que están sujetos a posibles modificaciones, no puede afirmar en ningún caso particular que sea apropiado utilizarlos ni que no esté siendo arbitrario o miope.

147. La particularidad de los objetos y acontecimientos es simplemente aleatoria e ininteligible: una cuestión de azar, más que producto de la obra creativa y providencial de Dios.

148. En consecuencia, la versión aristotélica de la epistemología empírica hace que la particularidad de los hechos (u objetos individuales) sea no racional o ininteligible: otro desastroso fracaso interno.

149. En contexto, Van Til acaba de mencionar la opinión de que los primeros principios del razonamiento son evidentes por sí mismos, pero que la existencia de Dios no lo es, una opinión planteada por Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles.

150. El escrupuloso intento de Immanuel Kant de investigar la naturaleza y los límites del entendimiento humano se denomina a menudo "Crítica", siguiendo los títulos de sus importantes tratados: ***La crítica de la razón pura*** , ***La crítica de la razón práctica,*** y ***La crítica del juicio.***

151. En el enfoque de Aristóteles, lo que se puede conceptualizar son los aspectos formales o universales de un objeto. Sin embargo, más allá de lo racionalmente conocido, existe también el principio «material» —el principio irracionalmente individuante—, que explica qué es la sustancia sensible particular. Al igual que en Kant, existe un reino misterioso más allá de las apariencias, inaccesible a la racionalidad, que popularmente podríamos llamar el reino del «azar».

152. En la gradación del ser, desde la «pura actualidad» en la cima —como diría Aristóteles, Dios como «pensamiento que piensa el pensamiento»— hasta la «pura potencialidad» o materia en la base, existen diferentes niveles o grados de realidad e inteligibilidad. El hombre es una mezcla de forma, materia y alma (***psique).*** que es activo e intelectual, como Dios en este sentido. El «intelecto activo» del hombre descubre lo cognoscible o inteligible del mundo que percibimos.

153. CVT: Cf. *La gran cadena del ser de AO Lovejoy* (Cambridge, 1942).

154. CVT: J. Maritain, un filósofo católico romano, ha intentado en sus *Grados de Conocimiento* (Londres, 1959), para establecer, sin éxito desde nuestro punto de vista, este carácter más "realista" del pensamiento de Thomas.

155. Dado que las cosas eternas e inmutables son completamente diferentes —de hecho, contrarias a la naturaleza— de los hechos brutos y contingentes, también serían destructivas para la concepción no cristiana de la historia. Esta es la tensión dialéctica inherente a la versión aristotélica del conocimiento empírico. Si los hechos históricos son cognoscibles, son eternos e inmutables, y por lo tanto, no históricos en absoluto. Pero si los hechos son brutos, contingentes y siempre cambiantes, son «históricos» (en el sentido que se le da a ese término en las cosmovisiones no creyentes), pero incognoscibles.

156. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Pastor reformado y pensamiento moderno*** , 107-9;

(B) “Naturaleza y Escritura”, 293-94.

Los racionalistas continentales fueron René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677) y Gottfried Leibniz (1646-1716). Sostuvieron que existen verdades evidentes de las que podemos deducir con certeza (tomando las matemáticas como modelo metodológico) conclusiones sustanciales sobre la realidad. Spinoza concluyó que las leyes de la física son relaciones implicativas (bajo el atributo de extensión espacial), que reflejan las deducciones racionales de nuestras mentes, que solo de forma confusa (a nivel de percepción sensorial) son personalmente únicas; a nivel del pensamiento puro, todas las mentes son una sola. Leibniz buscó proteger la realidad de los individuos, argumentando que lo que estudia la física es en realidad un continuo de unidades infinitamente pequeñas o centros de actividad psíquica ("mónadas"), que difieren entre sí no físicamente, sino en términos de diferentes niveles de pensamiento (una unidad de consciencia interna y percepción), pero que reflejan el universo completo de las mónadas. Las especulaciones de la "filosofía de los sueños" de los racionalistas eran intelectualmente aborrecibles para los empiristas británicos: John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776). Según ellos, no existen ideas innatas; la mente comienza como una "tabla en blanco", que recibe pasivamente las impresiones sensoriales. Solo existen particulares concretos, que pueden conocerse (con probabilidad) mediante la observación. Dado este enfoque empírico, Locke argumentó que las realidades últimas (los individuos que combinan diversas propiedades) o "sustancias" no podían conocerse, aunque existieran. Berkeley argumentó contra la sustancia material (como una idea abstracta imperceptible), y Hume finalmente argumentó incluso contra la sustancia mental (argumentando que la mente no es más que un "conjunto de percepciones"). Ninguna de las dos escuelas de pensamiento logró hacer mutuamente inteligibles la racionalidad y la identidad individual, ni evitar caer en el escepticismo.

157. Leibniz sostuvo que cada sustancia tiene su "concepto completo", que consiste en todas las proposiciones verdaderas que le son aplicables. Todo predicado que pueda atribuirse verdaderamente a cualquier sujeto está contenido en el concepto de dicho sujeto (lo que hace que todos los predicados verdaderos sean esenciales, no accidentales). Dado que un concepto genuinamente "completo" proporcionaría fundamentos suficientes para identificar y distinguir una sustancia de otra, un concepto completo solo

puede tener una instancia. La razón por la que una cosa difiere de otra es que sus descripciones racionales no son exactamente iguales. (Compárese esto con Aristóteles, para quien la materia es el principio de individuación).

158. Para Spinoza, los resultados de la ciencia son racionalmente deducibles y, por lo tanto, en principio cognoscibles independientemente de la observación. Para Leibniz, del conocimiento de cualquier propiedad verdadera de una sustancia se pueden inferir todas sus demás propiedades.

159. Sin el contexto conceptual de una "secuencia" (o sistema que ordena los particulares), no podría haber inteligibilidad para "contar" algo como un particular.

160. Recordemos que, para Leibniz, cada sustancia individual (incluido Dios) se individualiza por su «concepto completo» (o descripción). Del conocimiento de cualquier propiedad verdadera de un individuo, podemos inferir todas sus propiedades. Si Dios es conocido, entonces, en teoría, debe ser completamente conocido.

161. Para Hume, no existe base empírica (ni, por lo tanto, racional) para atribuir la necesidad a las secuencias regulares de eventos que hemos experimentado. Esperamos que un objeto pesado caiga al suelo al soltarlo, no por un razonamiento científico sólido, sino simplemente por el hábito psicológico de asociar un evento con otro. Nos hemos acostumbrado a que las cosas sucedan de esa manera, aunque no exista una base intelectual para predecir que lo harán en un futuro (no percibido).

162. Extractos de ***Evidencias Cristiano-Teístas,*** En defensa del cristianismo bíblico, vol. 6 (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1978), 17-22, 25.

El filósofo escocés David Hume odiaba las especulaciones abstrusas de los filósofos y afirmaba que la forma de liberarse de ellas era analizar seriamente la naturaleza del entendimiento humano. Hume tuvo la honestidad intelectual necesaria para llegar a las conclusiones a las que conduce una epistemología consistentemente empírica, a saber, el escepticismo respecto a la ciencia (no se percibe la causalidad como una relación necesaria), respecto a la individualidad (no se percibe una unidad personal de experiencia), respecto a la ética (no se perciben las obligaciones) y, por supuesto, respecto a la religión. Hume expuso su enfoque filosófico en ***Investigación sobre el***

entendimiento humano. (1748), una versión revisada de su anterior ***Tratado de la naturaleza humana*** (que, según él, «nació muerta de la prensa»). Fue un punto de inflexión en la historia de la filosofía autónoma. Immanuel Kant confesaría más tarde que la sorprendentemente audaz concesión de Hume al escepticismo «me despertó de mi letargo dogmático».

163. En desacuerdo con la visión de Locke sobre la abstracción, Berkeley sostuvo que no es posible tener ideas generales —por ejemplo, la idea de una manzana en general—, que tendría que ser la idea de un objeto con color, peso, etc., pero sin color, peso, etc. en particular, de modo que todas las manzanas posibles quedarían abarcadas por la idea general. En cambio, dijo Berkeley, tenemos un conjunto de ideas sobre manzanas particulares, que se asocian en nuestra mente (por su semejanza o similitud) y reciben un nombre.

164. Van Til coloca la palabra entre comillas para alertar al lector sobre lo absurdo que resulta que un empirista afirme que alguien "descubrió" (mediante impresiones sensoriales) la verdad de un principio abstracto no sentido (a saber, que "todas" las ideas generales se resuelven en ideas particulares).

165. Hume sostuvo que el conocimiento demostrable que poseemos en matemáticas o geometría no podía surgir de imágenes sensibles en nuestra mente, ya que no existe una conexión necesaria entre dichas imágenes. El conocimiento matemático es demostrativo porque implica únicamente un análisis de cómo usamos nuestros términos. Al distinguir entre verdades analíticas y sintéticas, Hume sostuvo que cualquier verdad «instructiva» (una cuestión de hecho) no podía ser cierta, y cualquier verdad cierta no podía ser instructiva (sino meramente semántica).

166. El obispo Joseph Butler (1692-1752) escribió ***"La analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza"*** en 1736. En él, argumentó que las observaciones del mundo natural confirman las doctrinas reveladas del cristianismo. Butler abordó el tema de la probabilidad en la introducción de su tratado, afirmando que esta (a diferencia de la demostración) admite grados y (en contra de los racionalistas) debe ser para nosotros "la guía misma de la vida".

167. En pocas palabras, la noción de probabilidad presupone la uniformidad de la naturaleza (es decir, la semejanza entre los eventos que hemos experimentado y los que no), en cuyo caso la probabilidad no puede fundamentar la creencia en la uniformidad de la naturaleza. Esta idea de Hume es fundamental. Cuando un apologista señala a un incrédulo que su enfoque ingenuamente empírico del conocimiento invalida el razonamiento científico (basado en principios causales o inductivos: «la uniformidad de la naturaleza»), este a menudo replicará irreflexivamente que, si bien no podemos estar seguros de la uniformidad, es probable con base en la experiencia pasada. Pero, como señaló Hume, la probabilidad misma presupone uniformidad y, por lo tanto, no puede justificar la creencia en la uniformidad.

168. La devastadora conclusión a la que Hume llegó debido a su empirismo constante fue que no podemos tener una base racional para el conocimiento científico y, por lo tanto (dado el prejuicio que Hume eligió para dicho conocimiento), toda filosofía se reduce a preferencias personales (como en la poesía y la música). Con esta admisión, la epistemología incrédula se convirtió en un completo fracaso intelectual.

169. Esta última alternativa sería inaceptable para cualquier apologética evidencialista que se declare neutral en cuanto a las presuposiciones; se niega a presuponer a Dios como principio de interpretación. Intenta seguir un enfoque puramente empírico del conocimiento y, por lo tanto, con Hume, debería verse conducida al escepticismo y la arbitrariedad absolutos: «Una indiferencia total es esencial para el azar».

170. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Doctrina protestante de las Escrituras,*** 53-54;

(B) ***Caso del calvinismo,*** 112-14;

(C) "Naturaleza y Escritura", 296-99;

(D) ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno,*** 113, 114, 116, 128-30;

(E) ***Evidencias cristiano-teístas,*** 35-39 [con una oración mal escrita en la pág. 37 reconstruida a partir de la pág. 40 de la edición de 1961], 68-69, 79-80, 94-95, 134.

Immanuel Kant (1724-1804) nunca abandonó la ciudad de Königsberg, Prusia, donde nació y más tarde se desempeñó como profesor universitario, pero su pensamiento revolucionó la filosofía. Kant consideró una "revolución copernicana" introducir la noción de que la mente no es pasiva en el conocimiento, sino activa en la formación o constitución de sus objetos. Kant sentía que su filosofía "crítica" (también conocida como "idealismo trascendental") podía "salvar la ciencia" (al sintetizar elementos del racionalismo y el empirismo) y "hacer espacio para la fe" (al tomar en cuenta la libertad y la ética humanas). Con los empiristas, Kant estuvo de acuerdo en que nada puede conocerse aparte del aporte de la experiencia sensorial (no hay ideas innatas), pero con los racionalistas Kant estuvo de acuerdo en que la mente no es una ***tabula rasa*** , sino que impone a las sensaciones las formas perceptibles de tiempo y espacio y las formas conceptuales de cantidad, calidad, relación (incluida la causalidad) y modalidad. "Los conceptos sin percepciones son vacíos", dijo, y "las percepciones sin conceptos son ciegas". Estas imposiciones mentales son trascendentalmente necesarias; es decir, se presuponen para la inteligibilidad de cualquier experiencia. Así, "el entendimiento es en sí mismo el legislador de la naturaleza"; la mente activa del hombre proporciona el orden y la regularidad necesarios para el conocimiento racional y científico. Por supuesto, dicho conocimiento racional y científico se refiere únicamente a las cosas tal como ***aparecen.*** nosotros (fenómenos), en lugar de la realidad tal como es "en sí misma" (noúmenos). De la misma manera que Kant "salvó la ciencia" (haciendo que todo conocimiento racional sea solo fenoménico), dejó amplio espacio para un ámbito que trasciende la actividad de la mente, a saber, la experiencia no cognitiva e irracional de la libertad humana y la obligación moral. Se dice que Kant "salvó" la personalidad (libertad) y la ciencia (determinismo) simultáneamente al decretar una dicotomía irresoluble entre ellas. Pero como se contradicen —una no puede interpretarse a la luz de los principios de la otra—, el precio de la solución de Kant fue una cosmovisión incoherente y el fracaso de la epistemología (convirtiéndola en la mera psicologización de la "ciencia").

171. Este tipo de crítica interna de la filosofía incrédula es posible para cualquier perspectiva que declare la imposibilidad del conocimiento metafísico. Van Til enseñó que no se trata de si los hombres adoptarán una postura metafísica, sino solo de qué metafísica adoptarán . Kant no fue la excepción.

172. Es decir, la historia del evangelio no puede ser verdadera con respecto al mundo que conocemos por medios racionales y científicos; los milagros son claramente contrarios a la necesidad causal. Por lo tanto, el evangelio no es verdadero respecto al mundo de la experiencia (el mundo fenoménico), sino que se aplica únicamente a la experiencia «interna» de libertad y moralidad, que es no cognitiva. La «historia externa» del evangelio es, por lo tanto, «simbólica» de una experiencia religiosa interna.

Protágoras (ca. 490-410 **a. C.)** fue un famoso sofista que se atribuía la capacidad de refutar cualquier proposición, ya que no existía una verdad absoluta. Su aforismo más famoso fue «El hombre es la medida de todas las cosas», premisa del subjetivismo epistemológico y el relativismo ético. Van Til señala la inconsistencia interna de su filosofía: seguía afirmando la verdad, a pesar de que su principio filosófico era que no existe la verdad absoluta. Todos los escépticos se refutan a sí mismos.

174. Es decir, ¿cómo pueden conocerse los juicios informativos (que aportan información sustancial sobre cómo son las cosas) al margen de la experiencia o la observación del mundo? Esta es la preocupación central de la obra maestra de Kant, ***La Crítica de la Razón Pura*** (1781).

175. Dado el ideal de la ciencia, el objeto de conocimiento debe conocerse mediante el principio del determinismo causal (todo evento es teóricamente predecible y, por lo tanto, un ejemplo de la aplicación de alguna ley o leyes). Pero si esto se pudiera lograr, el determinismo causal presupuesto excluiría la noción de una persona libre e inquisitiva que persigue el ideal de la ciencia; su aparente individualidad se disolvería en generalidades similares a leyes.

176. Para Van Til, Kant tuvo el poco halagador honor de desarrollar con mayor consistencia que filósofos anteriores lo inherente al espíritu de autonomía. Si la filosofía parte del hombre y su propia autoridad, entonces su conclusión no puede trascender esta fuente: todo el pensamiento humano refleja su propio

ordenamiento e interpretación subjetivos, pero nada del mundo objetivo de la realidad. Si se parte del pensamiento humano como punto de referencia, no se puede escapar del fenomenalismo y, por ende, del escepticismo: el dilema egocéntrico.

177. El yo fenoménico es el yo tal como debe aparecer en nuestra experiencia. Pero este yo aparente es la proyección de la actividad organizadora de la mente; es decir, el producto de un yo nouménico que es en sí mismo libre e indeterminado. Por su propia naturaleza, este yo nouménico no podría ser comprendido ni interpretado racionalmente (según las categorías de comprensión impuestas por la mente activa). Es una unidad trascendental de apercepción, un mero marcador de la actividad mental. En la dialéctica trascendental, Kant analizó el paralogismo psicológico (o falacia) según el cual existe un yo sustancial, con identidad personal continua, que realiza el pensamiento.

178. En pocas palabras, para refutar la pretensión cristiana de conocimiento sobre Dios (el hombre, la redención, etc.), Kant tuvo que desarrollar una perspectiva filosófica que destruye la inteligibilidad de cualquier conocimiento objetivo. Esto refleja la desesperación de quienes se oponen intelectualmente a la fe. Prefieren verse reducidos al subjetivismo (por ejemplo, las proyecciones de un yo "nouménico" incognoscible) antes que reconocer su responsabilidad ante Dios, a quien conocen muy bien y de quien no pueden escapar.

179. Van Til se refiere aquí al teólogo escocés James Orr (1844-1913) y a dos de sus libros: ***David Hume y su influencia en la filosofía y la teología.*** (1903) y ***La visión cristiana de Dios y del mundo*** (1893).

180. Van Til señala que, en nada de lo que Dios conoce, es completamente pasivo y receptivo; no tiene «percepciones» a partir de las cuales construya su conocimiento. Más bien, mediante sus propios conceptos originales y constructivos (creativos), Dios determina la naturaleza de la realidad y todos los hechos de la historia.

181. Énfasis añadido.

182. Por “intuición” Kant entendía la conciencia inmediata de un objeto sensible.

183. Es decir, la “cosa en sí”.

184. Según Kant, cuando intentamos extender nuestras ideas más allá del ámbito de la experiencia, somos conducidos a contradicciones sin esperanza, llamadas las “antinomias de la razón” (por ejemplo, no todo en el mundo sucede según leyes naturales), donde la mente toma una posición particular pero luego es forzada por razones contrarias a tomar la posición opuesta en su lugar, solo para ser forzada de nuevo a regresar a la posición original.

185. Énfasis añadido. A continuación, un breve resumen del desafío de Van Til a la filosofía incrédula. O se presupone a Dios, o se debe lidiar con factualidades aleatorias y sin sentido; en cuyo caso, el incrédulo se ve reducido al escepticismo.

186. Sostener que la realidad (o el hombre) es de naturaleza teleológica es decir que sus acontecimientos u objetos (o la conducta del hombre) sirven a un “fin”, objetivo o propósito.

187. La importancia de este comentario radica en que, según los propios términos de Kant, no puede haber conocimiento de propósito objetivo (más allá de lo que subjetivamente impone la mente humana) en los acontecimientos históricos ni en los hechos del mundo. Esto hace que el mundo externo, en sí mismo, sea completamente aleatorio e incoherente. Por un lado, tenemos la contingencia pura (el reino nouménico) y, por otro, el sistema puro (el reino fenoménico construido activa pero internamente por la mente).

188. Kant se propuso "salvar" la racionalidad de la ciencia y la libre personalidad del hombre del escepticismo de Hume, pero su esfuerzo fracasó. La ciencia se subjetivizó, y la personalidad (teleología) podía, en el mejor de los casos, ser no cognitiva y perderse en la absoluta contingencia. El apologista cristiano debería estar interesado en descubrir, de los intelectuales que desprecian la fe cristiana, quién, entonces, ha proporcionado la refutación racional al escepticismo de Hume. Quizás, para su sorpresa, descubrirá que la mayoría de los filósofos contemporáneos —poco aficionados al idealismo (con sus complejidades especulativas y sus evasiones del sentido común)— se avienen a Hume (y, por ende, al escepticismo), ya sea trivializando los problemas que planteó («Nadie puede responderlos, por lo que no son

importantes») o renunciando a la certeza epistemológica en favor de enfoques «pragmáticos» del conocimiento o la ciencia. El espíritu pragmático supremo se encontró en Friedrich Nietzsche (1844-1900), quien sostuvo una teoría instrumentalista del conocimiento (y una teoría "perspectivista" según la cual toda verdad es interpretación), lo que lo llevó a afirmar que "¡la falsedad de un juicio no lo opone!". Lo importante no es si una proposición es verdadera, sino si es útil y vitalizadora, y si sirve a la "voluntad de poder" del hombre.

189. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Cristianismo e idealismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 7, 34;

(B) ***Pastor reformado y pensamiento moderno*** , 133;

(C) ***Cristianismo e idealismo,*** 22, 29-30, 14, 32, 26, 16, 21, 24, 26-27, 17.

El idealismo poskantiano (en particular, el idealismo neohegeliano) fue la escuela de pensamiento dominante en la filosofía angloamericana a principios del siglo XX, pero actualmente está prácticamente abandonado. Aunque los idealistas diferían entre sí en aspectos interesantes, su perspectiva básica puede resumirse razonablemente. A diferencia del idealismo subjetivo y fenomenalista (p. ej., Berkeley y Kant, respectivamente), el idealismo «absoluto» u «objetivo» sostenía que todo lo existente (toda pluralidad) es una forma de una mente (que trasciende así las mentes individuales de personas particulares, y por lo tanto limitadas), alcanzando gradualmente la autoconciencia perfecta. El universo no es fragmentado ni atomizado (excepto en apariencia), sino unificado y uno según el concepto o idea total y completamente adecuado del mismo. El universo (o la realidad) es racional; sin embargo, dado que cada afirmación particular es, en el mejor de los casos, una verdad condicionada y parcial (que exhibe una perspectiva limitada), nunca comprendemos el mundo como un todo, y se generan contradicciones en nuestro pensamiento. La verdad (o idea) absoluta y única abarca la totalidad integrada de la realidad, expresada ahora como simultáneamente concreta (completamente detallada y empírica) y universal (racional y perfectamente unificada); en ella todas las contradicciones se resuelven racionalmente, y ya no existe dicotomía entre pensamiento y realidad. La realidad no solo es racional, sino idéntica a la razón misma. F. H. Bradley

(1846-1924) admitió que el Absoluto es en última instancia incognoscible; un individuo finito jamás podría comprender plenamente la existencia del Absoluto sin dejar de ser un individuo. Cualquier esfuerzo por obtener conocimiento sistemático está condenado al fracaso de antemano, afirmó Bradley, y todos los intentos de evitar esta conclusión resultarán ilusorios. Otros idealistas a los que Van Til alude en estas selecciones de lecturas son Georg WF Hegel (1770-1831), Johann G. Fichte (1762-1814), Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), Bernard Bosanquet (1848-1923), Josiah Royce (1855-1916), JE McTaggart (1866-1925) y Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931).

Los escritos de los idealistas (así como los de sus críticos, como Van Til) pueden ser muy abstrusos y difíciles de seguir. Van Til planteó diversas objeciones contra el idealismo. Lo criticó por negar la verdadera trascendencia y proponer simplemente otra perspectiva inmanente del pensamiento autónomo. Por ello, no puede evitar una pluralidad última (ni alcanzar la unidad y la coherencia racionales), se reduce al relativismo metafísico (como el pragmatismo, su supuesto enemigo), fracasa como programa trascendental y, en última instancia, se convierte en una especie de panteísmo (donde los pensamientos de Dios no se distinguen en especie de los pensamientos del hombre, y Dios se identifica con el «todo en desarrollo»).

190. Van Til publicó por primera vez estas palabras en 1930, en "Dios y lo Absoluto", ***Evangelical Quarterly*** 2 (octubre de 1930): 358-88. Su primera nota a pie de página explicaba: « Usamos el término teísmo para referirnos al teísmo bíblico, del cual consideramos la noción de un Dios absoluto, autosuficiente y personal como el concepto metafísico central» (p. 358). Sus últimas palabras fueron que el «Absoluto» de la filosofía idealista no es Dios. Diversos críticos a lo largo de los años (desde Cecil DeBoer hasta Clark Pinnock) han intentado desestimar a Van Til como un idealista reconciliado; esta crítica revela una grave incomprensión (probablemente tanto de los idealistas como del propio Van Til). Van Til abordó la acusación de promover al «Dios del idealismo» en ***Defensa de la Fe.*** 228-32.

191. CVT: Cf. El ***cristianismo y el idealismo*** del escritor (Filadelfia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1955).

192. Anteriormente en el artículo, donde identificó dos conceptos utilizados ambiguamente por E. H. Bradley y los idealistas, Van Til distinguió el «Absoluto Número Uno», llamado el «Más Allá» o «Dios», del «Absoluto Número Dos», que resulta ser «el Universo o el Todo» (p. 17). La crítica de Van Til aquí es que Bosanquet no tiene diversidad (ni unidad) en un absoluto trascendente (el «Más Allá»), sino solo en un absoluto inmanente (el «Todo» o el Universo, que incluye a Dios y al hombre).

193. Esta es una crítica interna mortífera de la lógica utilizada en el idealismo. Según esta, la inteligibilidad de cualquier pluralidad depende de una unidad absoluta dentro de la cual existe la diversidad o pluralidad. Sin embargo, si esa unidad absoluta no se encuentra en el Dios trascendente y personal (como ocurre en el cristianismo), entonces el idealismo debe buscar en esta unidad «absoluta» su evolución o desarrollo inmanente dentro de las contingencias de la historia; en cuyo caso nunca escapa a la pluralidad y la diversidad.

194. CVT: *Phil. Rev.,* v. 4, 1895, pág. 367.

195. Lo vergonzoso de esta observación es que Samuel Alexander (1859-1938) fue un evolucionista emergente, quien consideró que el origen de todo lo existente era la matriz espacio-temporal. Para Alexander, la verdad no es absoluta, sino relativa, e incluso puede convertirse en su opuesto (falsedad). La realidad se mueve y cambia, y cada etapa o nivel superior representa una "deidad" trascendente para la etapa anterior. Dada tal afirmación del materialismo, el cambio y el relativismo, la filosofía de Alexander difícilmente congeniaba con la de los idealistas absolutos. Sin embargo, según Van Til, los idealistas terminan siendo muy cercanos a Alexander.

196. CVT: *Phil. Rev.,* v. 4, 1895, pág. 497.

197. Lo que Van Til quiere decir aquí es que el idealismo se contradice consigo mismo: pretende presuponer un Absoluto, pero uno que le permita ser neutral. El idealismo, por lo tanto, mantiene un relativismo metafísico, abierto a la naturaleza definitiva de la realidad última, además de ser epistemológicamente «neutral».

198. Recordemos que Kant sostenía que la información caótica de los sentidos se transforma activamente en conceptos por la mente humana. Así, la mente constituye sus propios objetos en medio de un mundo aleatorio que está «en

sí mismo» más allá de la cognición y del orden racional. Es el «legislador» quien determina las condiciones de toda experiencia inteligible.

199. Esta es una observación crucial. Según Van Til, aunque el idealismo emprende un proyecto trascendental (para encontrar las precondiciones de la experiencia inteligible), no puede llevarlo a cabo con éxito ni de forma consistente porque no toma a Dios como su presupuesto. El idealismo representa un trascendentalismo falso o fallido.

200. CVT: McTaggart, JE, *Mente,* NS 524, pág. 326, en artículos sobre "El tiempo y la dialéctica hegeliana".

201. CVT: *Vide* discusión en páginas anteriores sobre las diferencias entre pragmatismo y teísmo.

202. Esta es otra crítica interna mordaz. El principio mismo del idealismo (es decir, que lo real es lo racional) excluye la apelación al misterio (lo irracional) que Bradley y otros idealistas deben hacer para explicar las dificultades intelectuales con el ámbito en desarrollo y contingente de la pluralidad histórica: el ámbito de la «apariencia» que aún no es la realidad (o idea) plenamente desarrollada.

203. Un extracto de ***Christian-Theistic Evidences,*** 139-46 (un apéndice agregado a las ediciones de 1975 y posteriores, basado en una conferencia de 1968 en el Calvin College).

En 1895, se estableció una cátedra de filosofía de las ciencias inductivas en la Universidad de Viena a nombre de Ernst Mach (1836-1916), cuyo objetivo filosófico era eliminar todas las entidades no observables y unificar las «ciencias» en su compromiso con el estudio de las sensaciones. En las dos primeras décadas del siglo XX, se desarrolló en Viena un grupo de académicos dedicados a la misma perspectiva, entre ellos Otto Neurath (1882-1945) y Rudolf Carnap (1891-1970), quienes juntos propusieron la tesis del fisicalismo (que todas las afirmaciones de hecho pueden formularse como enunciados sobre objetos y eventos públicamente observables). En 1922, Moritz Schlick (1882-1936) fue nombrado titular de la cátedra Mach, quien lideró el grupo mediante reuniones de filósofos y científicos los jueves. En la década de 1920, el grupo se enamoró del ***Tractatus Logico-Philosophicus*** , de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), debido a su insistencia en que el mundo

está compuesto de hechos elementales (los objetos de estudio empírico), que el trabajo del lenguaje es enunciar (de hecho, representar) esos hechos o tautologías, y que cualquier otro tipo de proposición (por ejemplo, las éticas y metafísicas) es, estrictamente hablando, "sinsentido", una evaluación que Wittgenstein tuvo la honestidad de atribuir al ***Tractatus*** El grupo publicó un documento de posición titulado «Visión Científica del Mundo» y se identificó como «El Círculo de Viena» en 1929. En 1939, fundó la ***Revista de Ciencia Unificada.*** La perspectiva del Círculo de Viena se conoce como "positivismo lógico" y fue propuesta con gran entusiasmo por el filósofo de Oxford Alfred J. Ayer (1910-1989), particularmente en su popular obra ***Lenguaje, verdad y lógica.*** (1936, rev. 1946). En ella, Ayer sostenía que cualquier enunciado genuinamente significativo y fáctico debe superar el «criterio de verificabilidad» (que nunca pudo formular con éxito), en el sentido de que cualquier enunciado significativo es, en teoría, verificable mediante la observación, ya sea directa o indirecta (mediante la observación de lo que se puede deducir de él, junto con otros enunciados «legítimos»). El filósofo no dispone de ninguna verdad que no sea accesible a las demás ciencias, por lo que la labor de la filosofía se convierte en clarificar el lenguaje científico, desarrollar la sofisticación lógica y purificar el campo del sinsentido de la metafísica y la ética. Aunque el empirismo radical y el carácter antirreligioso del positivismo lógico otorgaron respetabilidad intelectual a los prejuicios populares de muchos no creyentes, el apologista cristiano puede alegrarse de su defensa explícita. Esto ha hecho posible el descrédito muy público y doloroso de ese punto de vista (incluso a manos de otros filósofos no creyentes) como autorrefutante, prejuicioso y un compromiso de fe velado con su propio tipo particular de metafísica.

204. Van Til cita de ***The Revolution in Philosophy*** , ed. Gilbert Ryle (Nueva York: Macmillan, 1960).

205. Es decir, pensar que existe algún otro tipo de comunicación o conexión con estados de cosas reales que no sea verbalizable y racional en el sentido científico preferido.

206. Esto sería, por supuesto, una tremenda vergüenza para el positivismo lógico en sus propios términos, ya que las definiciones son meras tautologías (con la ayuda de hechos semánticos) y, por lo tanto, completamente triviales o no informativas. Por lo tanto, Ayer debe añadir inmediatamente que el

principio de verificación no es una definición "arbitraria", sino que estipula las condiciones que rigen la práctica de la discusión científica. ¿Quiere decir entonces que es prescriptivo? De ser así, nuevamente sufre el desdén del positivismo lógico, que, según sus propias restricciones, considera las declaraciones éticas (de obligación) emotivas o fácticamente carentes de significado. ¿Quiere decir entonces Ayer que el principio de verificación simplemente "define" (describe) la práctica pasada real de los científicos? De ser así, ¿qué importa? Se podrían definir con la misma facilidad y arbitrariedad los procedimientos de verificación de los místicos religiosos (aunque Ayer parece pensar, con cierta ingenuidad, que los metafísicos no reconocen procedimientos ni pruebas para lo que consideran creíble). Recurriendo a una defensa pragmática en este punto, Ayer podría argumentar que el principio de verificación «define» la práctica pasada de los científicos naturalistas porque dicha práctica ha demostrado ser tan exitosa en el logro de sus objetivos. Esto sería una ***metedura de pata filosófica.*** Sin embargo, porque entonces Ayer tendría que defender un juicio de valor (a saber, que los objetivos de los científicos naturalistas son los objetivos correctos a elegir) y emitir juicios metafísicos (a saber, que la ciencia ha tenido más éxito que otros procedimientos en el pasado y que el futuro se asemejará al pasado). Pero los juicios de valor y los juicios metafísicos son precisamente lo que el positivismo lógico busca desterrar del discurso significativo.

207. Esta es una ilustración o aplicación del viejo problema del fenomenalismo y el dilema egocéntrico. La naturaleza pública u objetiva de la verdad es cuestionable en las epistemologías con fundamento empírico.

208. Este es el punto crucial. Si los «hechos» son los estados de cosas reales tal como se experimentan directamente (por ejemplo, la sensación de enrojecimiento y redondez en un lugar y un momento determinados), pero los «enunciados» son enunciados verbales (que consisten en palabras escritas o pronunciadas como «rojo» o «redondo»), ¿en qué sentido podemos «comparar» hechos y enunciados? Son cosas completamente diferentes. (Por ejemplo, la palabra «redondo» no parece redonda ni se percibe físicamente como tal).

209. Francis Bacon (1561-1626) fue uno de los primeros defensores ingleses del método empírico e inductivo en la ciencia; véase su obra ***The New***

Organon (1620), obviamente destinada a reemplazar al antiguo ***Organon.*** (herramienta de aprendizaje) escrita por Aristóteles sobre la lógica.

210. El atomismo lógico fue una tesis temprana de Bertrand Russell (1872-1970), quien sostuvo que el mundo consiste en hechos simples o «atómicos», que pueden expresarse mediante proposiciones elementales que combinan predicados de primer nivel y un nombre propio (que representa un dato sensorial). Esta «teoría de la imagen» del lenguaje (donde cada palabra de una oración refleja un elemento de un hecho experimentado) se concibió como un programa de reforma mediante el cual el lenguaje ordinario pudiera ser «purificado»; todas las oraciones complejas, si eran legítimas, podían descomponerse en enunciados simples o atómicos.

211. Para un ejemplo de esto, tomado del pragmatismo de John Dewey, véase Greg L. Bahnsen, "Pragmatismo, prejuicio y presuposición", en ***The Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective,*** ed. Gary North (Vallecito, California: Ross House Books, 1976), 241 y sigs.

212. O mejor: el trabajo de la metafísica produce frases sin sentido.

213. Los positivistas lógicos desarrollan sus debates y plantean sus puntos de vista de una manera inteligible solo porque viven en el mundo de Dios y conocen a su Creador; sin embargo, sus debates pretenden demostrar que no tiene sentido hablar de este Dios. Cultivan el huerto e ignoran las señales de propiedad.

214. Un enunciado analítico, según un dogma imperante del empirismo, es aquel que es verdadero en virtud de hechos semánticos (significados) y las leyes de la lógica. Por ejemplo, «Todos los solteros son hombres solteros» es una verdad analítica. No aporta información fáctica nueva ni significativa sobre el mundo, más allá de lo que conocemos a partir de las definiciones de «soltero», «soltero» y «hombre».

215. Extractos de ***Evidencias Cristiano-Teístas,*** 64-65, 78, 80-81, 88.

216. Van Til se refiere a Edwin G. Conklin, "La religión de un biólogo", en ***¿Ha descubierto la ciencia a Dios?*** ed. Edward H. Cotton (Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1931), 75-89.

217. El pensamiento moderno es consciente de su incapacidad para responder al desafío del escepticismo con una teoría del conocimiento convincente y sistemática. Por lo tanto, niega que la certeza intelectual esté al alcance de cualquiera (y, hoy en día, suele añadir que dicha certeza carece de importancia). Sin embargo, el pensamiento moderno es, en contraste, también bastante dogmático sobre la certeza de la evolución, la imposibilidad de los milagros, etc. Por lo tanto, condena el cristianismo, «sabiendo» que debe estar equivocado. Esta inconsistencia epistemológica (e hipocresía) es «típica», según Van Til.

218. Recordemos que Van Til se refiere aquí a los objetivos y procedimientos de la ciencia tal como se la concibe de manera autónoma y sin presuponer a Dios.

219. Si los «hechos» (eventos externos o estados de cosas) son completamente casuales —aleatorios e inconexos, sin razón, sin orden preestablecido, sin patrón intencionado ni interpretación previa, sin necesidad—, entonces son, en efecto, «brutos» o indómitos, no sujetos a la razón. En ese caso, hablar de algo (p. ej., «el caballo») como instancia de una clase cuyos miembros están conectados o forman parte de un orden definible, y hablar de sus relaciones o propiedades («es una yegua gris») en términos generales aplicables a otras cosas particulares, sería contrario al carácter aislado y brutal de los hechos casuales. Los hechos brutos tendrían que ser mudos, es decir, no sujetos a predicación ni comunicación.

220. Énfasis añadido. Dado que los hechos son preinterpretados por el plan y el propósito de Dios, están conectados, ordenados, clasificables y relacionados de manera conceptual y causal; reflejan el pensamiento de Dios que los precede y controla. Por lo tanto, no pueden ser mudos, sino que comunican la mente de Dios. Para ser cognoscibles, deben ser cognoscibles en referencia a Dios como Creador y Gobernador de todas las cosas.

221. Puesto que Dios no tendría el control de todos los hechos, y puesto que necesitaría buscar e interpretar los datos brutos como debe hacerlo el hombre, no sería autosuficiente, soberano ni infinito en conocimiento y poder; en cuyo caso no podría ser el Creador, ni siquiera «Dios».

222. El incrédulo presupone desde el principio que no puede existir un Dios personal, autosuficiente, soberano e infinito en conocimiento y poder —y, por lo tanto, necesario y autoritario para todo lo que sea inteligible en la experiencia humana—. Esto sería incompatible con su presunta autonomía para pensar libremente sobre los hechos brutos (aún sin interpretar), cualesquiera que sean.

223. Extractos de ***la Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 4-5, 16-17.

224. El concepto autónomo de libertad exige un universo «abierto», donde las cosas no estén determinadas de antemano ni sujetas a una predicción o control racional absolutos (como lo estarían, asumiendo la predestinación soberana de Dios sobre todo lo que sucede). El concepto autónomo de racionalidad científica exige un universo «cerrado», donde todo esté determinado de antemano y (teóricamente) sujeto a una predicción y control racional absolutos (de modo que las intrusiones milagrosas de Dios puedan descartarse de antemano).

225. Nótese de nuevo que, en la perspectiva de Van Til, básicamente solo existen dos cosmovisiones —cristiana y no cristiana—. Esto también se desprende del inicio de esta selección de lecturas. En toda la actividad humana (incluyendo el razonamiento y el esfuerzo científico), actúa ya sea como un guardián del pacto (someterse a Dios y amarlo con toda su mente) o como un transgresor del pacto (amar y respetar su propia autoridad).

226. Parménides (c. 515-c. 450 **a. C.),** oriundo de Elea, fue uno de los primeros defensores filosóficos del monismo inmóvil. Para él, sería irracional sostener que la «nada» existe, pues la «nada» ni siquiera podría ser pensada (dado que todo pensamiento tiene un referente existente). Si no existe una «nada» de la que el universo provenga o a la que se dirija, debe ser una sustancia increada, indestructible e inmutable. Para él, la realidad era, pues, singular e inmóvil: todo es uno.

227. Heráclito (c. 540-475 **a. C.),** oriundo de Éfeso, sostenía que todo está en constante cambio, por lo que sería imposible sumergirse dos veces en el mismo río. Donde existe un orden coordinado en la forma en que cambian las diferentes cosas, se observa la apariencia de permanencia: un proceso cósmico que él comparó con el fuego eterno y denominó «logos» (del cual los

estoicos desarrollaron el concepto no moral de «ley natural» o la razón que rige el proceso natural).

228. Énfasis añadido. De una forma u otra, todas las posturas no cristianas son intelectualmente arbitrarias y/o inconsistentes. Tienden a anularse mutuamente, y todas ellas, en conjunto, carecen de fundamento racional para sus presuposiciones.

229. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Evidencias cristiano-teístas,*** 237;

(B) ***Defensa de la Fe,*** 142, 144, 157-58, 193.

230. "Factualidad abierta" es otra manera de hablar de lo que en la lectura anterior se llamó "el universo abierto", un universo en el que cualquier cosa puede suceder por casualidad.

231. Dicho de otro modo, la negación de cualquier necesidad (casualidad) es equivalente a la afirmación de la necesidad (lógica).

232. Énfasis añadido. Para el hombre que aspira a la autonomía, no existen conexiones causales ni racionales necesarias entre las cosas ni entre las verdades (es decir, todo es contingente, aleatorio), y, por lo tanto, la realidad no está estructurada. Sin embargo, desea recurrir al razonamiento lógico y a la inferencia científica, por lo que insiste en que existen conexiones conceptuales y causales, en que la realidad sí está estructurada. Estas dos perspectivas autónomas se contradicen y destruyen mutuamente su inteligibilidad.

233. Kant sostuvo que la mente del hombre es activa en la constitución de los objetos que conoce racionalmente; la mente "da" el " orden" al desorden y a las sensaciones caóticas que "recibe".

234. Y, en consecuencia, el fenomenalismo, el subjetivismo y el relativismo son inherentes a las visiones del mundo autónomas (que afirman el azar).

235. Esta es otra devastadora contradicción interna en el pensamiento de los incrédulos. Se limitan a lo que pueden experimentar las mentes (o cerebros) finitas, y luego hacen afirmaciones universales, especialmente sobre lo que las mentes finitas pueden descubrir.

236. Es decir, son incognoscibles como cosas en sí mismas, más que como cosas tal como se experimentan internamente (cosas tal como aparecen).

237. Un extracto de ***Defensa de la Fe,*** 133-38.

238. Énfasis añadido. La cuestión es que las cosas individuales no se conocen por lo que son en sí mismas, sino solo tal como son racionalizadas u ordenadas por la mente humana. Por lo tanto, se conocen tal como aparecen, no como «realmente» son.

239. Énfasis añadido.

240. CVT: Gordon H. Clark en *Opinión Cristiana,* Enero de 1945.

241. CVT: Cohen, *Razón y Naturaleza,* Nueva York, 1931, pág. 158.

242. Énfasis añadido.

243. Es decir, los hechos son simple y arbitrariamente lo que son, sin ninguna conexión necesaria, planificada o preestablecida entre ellos. No podría haber una base objetiva para la previsibilidad ni para dar una explicación causal a cada nuevo hecho, ni podría haber una base objetiva para considerar cualquier hecho dado como un ejemplo de una «especie» de cosa (y, por lo tanto, categorizable como un «granero», algo «rojo», etc.).

244. Sin ninguna otra creencia, ¿podrías considerar la proposición «El mono se comió el plátano» y, por sí sola, encontrarla inteligible? Claro que no. (De hecho, incluso comprender cualquier aserción requiere ciertas creencias sobre las palabras, la sintaxis, etc.). Para que algo se designe como «mono» (en lugar de un perro, una montaña, una enfermedad, una normativa postal, un evento olímpico, etc.), debe tener ciertas características o propiedades que lo hagan similar a algunas cosas pero diferente a otras; por lo tanto, necesitarías tener creencias sobre algunas cosas y sobre otras. Lo mismo podría decirse del sustantivo «plátano» y del verbo «comió»; también tienen características o propiedades que los definen y diferencian. Los eventos en el mundo (y las experiencias de ellos) deben estar conectados de diversas maneras no aleatorias para tener (o para que se piense y se caracterice como tales) las características o propiedades de comer, los monos y los plátanos. Pero en un mundo desconectado o aleatorio, donde cada evento es individual, separado y,

por lo tanto, nuevo, cada hecho se sostendría por sí mismo y sería inteligible solo en sí mismo, lo cual, como acabamos de señalar, no es racionalmente posible. Lo que Van Til señala aquí es que, en un universo aleatorio, el carácter fragmentario tanto de los hechos extramentales como de los pensamientos mentales sobre ellos —donde no existe un sistema contextual de conocimiento— impediría cualquier organización de un sistema de verdades sobre los monos, la comida y los plátanos, de modo que la proposición particular sobre un evento específico, «El mono se comió el plátano», pudiera ser inteligible.

Pero, por otro lado, si, desde una perspectiva humana autónoma, el sistema completo estuviera disponible antes de la experiencia u observación de lo que realmente sucede (haciendo así inteligibles las proposiciones individuales), entonces (absurdamente) ya no habría necesidad de estudio científico ni de investigación sobre monos particulares, sus comidas particulares o plátanos particulares. El sistema no podría ser simplemente un conocimiento de generalidades, sin incluir los hechos aleatorios individuales y, por lo tanto, absorbidos por las generalidades del sistema. Para comprender esto, consideremos una pregunta que (desde una perspectiva autónoma) parece incontestable sin conocer los detalles de lo que realmente sucede en este universo aleatorio. Imaginemos una situación específica en la que un mono particular se niega a comer un plátano y, en cambio, declara con voz humana: «Solo como suflé de espinacas». Diferentes sistemas de creencias (sobre monos, la alimentación, los plátanos y muchas otras cosas) analizarían este evento particular de manera diferente. Dado un sistema de creencias, diríamos que, después de todo, claramente no es un mono. Otro sistema de creencias indicaría que esto nos ilustra una nueva e inusual raza de monos. Sin embargo, otro sistema de creencias ni siquiera contemplaría un ejemplo tan absurdo y extraño. Ahora bien, si se pudiera determinar (de forma racional y no arbitraria) con antelación a eventos concretos cuál de los tres sistemas debería adoptarse, entonces parecería ciertamente que la investigación científica o el estudio de los monos individuales y su comportamiento serían irrelevantes.

Dadas las presuposiciones del no cristiano sobre el hombre, la razón, el mundo, la historia, etc., el conocimiento de los detalles (ciencia) y un sistema de conocimiento se encuentran en una tensión irreconciliable, disolviéndose en el escepticismo. Sin saberlo todo, el incrédulo no puede estar seguro de

saber nada, sino que necesitaría llegar a conocer cada cosa individualmente antes de poder saberlo todo acumulativamente.

245. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Desafío intelectual del Evangelio,*** 16-19;

(B) ***Defensa de la Fe,*** 142-43, 237, 271-72, 274, 297-98, 310-11;

(C) ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 114-15;

(D) ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 47-49, 56-58, 65, 68-70.

246. Es decir, el irracionalismo (todo es posible; hay pura contingencia) ahora se "califica" añadiéndole el racionalismo (ciertas cosas son imposibles).

247. Por ejemplo, el apóstol moderno de la libertad, Jean-Paul Sartre, enunció la primera premisa del existencialismo: «La existencia precede a la esencia». El hombre primero existe, y solo a partir de entonces se le pueden imponer límites definitorios (esencia) mediante su propia y libre elección de lo que será (y, por ende, de cómo se comportará).

248. Lo que Van Til describe aquí es la forma selectiva en que el indeterminista (que sostiene que no hay necesidades) está dispuesto a utilizar el razonamiento del determinista (que sostiene que el hombre existe necesariamente bajo las mismas condiciones que cualquier supuesto dios) para defender la ultimidad (y por lo tanto la "libertad") del hombre autónomo.

249. Jano era el dios romano de los comienzos. Se le representaba con una cabeza con dos caras, orientadas en direcciones opuestas.

250. Søren Kierkegaard (1813-55) fue un existencialista danés que, como Sartre (a pesar de haberle precedido medio siglo y de ser de temperamento religioso), destacó la autenticidad y la libertad del "individuo existente" como individuo, en protesta contra los conceptos universalizadores (esencias) y la lógica irresistible del racionalismo hegeliano.

251. Es decir, algo que es completamente individual o particularizado (único en sí mismo y para sí mismo).

252. Kant afirmó "salvar la ciencia y dejar espacio para la fe". Sin embargo, la "ciencia" que salvó se limitaba al ámbito de la propia construcción activa de la mente a partir de la sensación (su imposición de un orden racional, pero subjetivo). Y la "fe" para la que dejó espacio estaba más allá de la racionalidad o la significatividad cognitiva, más allá de la actividad racionalizadora y constructiva de la mente humana. Así, se declaró al hombre la autoridad de la "racionalidad", y a Dios no se le permitió hablarle con autoridad racional.

253. Énfasis añadido. Van Til concibió la Caída, en la que participó toda la posteridad de Adán por medio de su representante, como un rechazo a la autoridad soberana y personal del Creador autosuficiente. Por lo tanto, todos los hombres rechazan el consejo de Dios como predestinador de todo lo que sucede; son irracionalistas que afirman que todo es contingente, imprevisto y casual. Al mismo tiempo, todos los hombres son racionalistas que rechazan la autoridad de Dios expresada en su revelación verbal (p. ej., sobre lo que sucederá si se rebelan contra Él), argumentando que tales afirmaciones no podrían ser verdaderas ni tener autoridad para ellos. Debido a la naturaleza del pecado, entonces, todos los hombres son racionalistas-irracionalistas en perspectiva.

254. Van Til cita a Morris R. Cohen, ***Razón y naturaleza*** (Glencoe, 111: Free Press, 1931), 151.

255. CVT: *Ídem,* pág. 159.

256. Es decir, "la vieja metafísica" que se encuentra en los filósofos anteriores a la crítica de Kant.

257. CVT: James Jeans, ***El Universo Misterioso*** (NY, 1931), pág. 3. Este es un ejemplo breve pero mordaz de la crítica interna de Van Til al racionalismo de un no creyente (una explicación científica del origen de la vida...) aliado con el irracionalismo (agnosticismo: no sabemos cómo...) con el propósito de excluir el cristianismo (esto es claro acerca de cualquier explicación posible: no era religiosa).

258. En la especulación cosmológica griega antigua, por ejemplo, la que se encuentra en la poesía de Hesíodo, el Caos es el abismo eterno, oscuro y ventoso que no se manifestó hasta la separación del cielo y la tierra. Es el

estado de fondo misterioso e ininteligible que condicionó y precedió al surgimiento del orden natural (el «cosmos»).

259. El presupuesto del «equivocismo» es que todo es completamente diferente de todo lo demás, completamente individualizado, fruto del azar, y, por lo tanto, no puede conceptualizarse ni hablarse claramente de él. El presupuesto del «univocismo» es que todo está completamente conceptualizado y sujeto a los principios racionales unificadores o universalizadores impuestos por la mente humana.

260. El «racionalismo» se caracteriza por la visión de que al menos algunas cosas pueden conocerse independientemente de la observación o la experiencia; es decir, ***a priori*** (antes de), en lugar de ***a posteriori*** (después de) lo que observamos. Incluso los «irracionalistas» (como los empiristas, que sostienen que solo existen los particulares) tienen creencias ***a priori*** y, por lo tanto, son «racionalistas».

261. Esto es algo que casi todos los filósofos, e incluso la mayoría de los filósofos cristianos, pasan por alto o desestiman desde el principio de sus teorías filosóficas. La normalidad y la competencia del razonamiento humano, así como la "racionalidad" honorífica del hombre (o al menos la propia "racionalidad"), se dan por sentadas. Van Til instó a los apologistas a considerar seriamente los efectos noéticos de la Caída.

262. CVT: Los teólogos neoortodoxos no toman en serio los relatos de la creación y la caída del Génesis como narrativas históricas en el sentido común de "histórico" (acontecimientos del mundo fenoménico). En los últimos años, algunos teólogos reformados, bajo la influencia de la neoortodoxia, han intentado ajustar este punto.

263. La visión reformada respecto a la condición original del hombre es que el hombre fue creado con justicia positiva, mientras que la visión arminiana es que el hombre fue creado meramente inocente, con un libre albedrío que fácilmente podría haber elegido el bien como el mal.

264. Es decir, el hombre buscaba en sí mismo la orientación y autoridad fundamental (“punto de referencia”) para emitir juicios sobre lo que es verdadero (“predicando” una cosa de otra).

265. Para una explicación del pensamiento "analógico" (en comparación con el pensamiento "original") y de la opinión de que Dios no "busca" (ni descubre) la verdad junto con el hombre, véase el capítulo 4.5 supra.

266. Énfasis añadido.

267. Van Til observó que tanto el incrédulo como el creyente mantienen visiones correlativas de continuidad (racionalismo) y discontinuidad (irracionalismo), y que estos dos conjuntos de visiones correlativas se contradicen. El párrafo anterior definió estos conjuntos contradictorios de visiones correlativas. El cristiano sostiene que Dios conoce y controla todas las cosas (lo que resulta en racionalidad y continuidad), lo cual contradice la visión del no cristiano de que la realidad es una expresión del puro azar (lo que resulta en irracionalidad y discontinuidad). El cristiano sostiene que Dios debe revelarse y lo hace con autoridad sobre el razonamiento humano (enfatizando la discontinuidad y la «irracionalidad» o la incompetencia racional del hombre), lo cual contradice la visión del no cristiano de que la realidad está controlada y (en principio) es completamente cognoscible por las leyes de su propia mente (enfatizando la racionalidad y la continuidad).

John Frame ha capitalizado a menudo esta importante idea de Van Til. La desarrolla de forma fructífera como la dialéctica irracionalismo-racionalismo (o misterio-racionalismo o trascendencia-inmanencia) en su «Esquema de la lección» para el curso «Doctrina del Conocimiento de Dios» (págs. 3, 6-7, 9, 15-16) y en su «Esquema de la lección» para «El Cristianismo y los Grandes Debates» (págs. 1-3). Se encuentra en «el cuadrado de la oposición religiosa» en su obra ***«La Doctrina del Conocimiento de Dios »*** (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987), pp. 14-15, y se refleja en la sección sobre «Las Estrategias Gemelas del Incrédulo» (de ateísmo e idolatría) en « ***Apologética para la Gloria de Dios» .*** (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1994), 193-201.

268. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Doctrina protestante de las Escrituras,*** 2;

(B) ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 75-76, 94.

269. El apóstol Pablo escribió en Romanos 1 que, debido a que los hombres se negaron a tener a Dios en su conocimiento y suprimieron la verdad acerca de Él (vv. 18, 28), se volvieron necios y fútiles en su razonamiento (vv. 21-22). Van Til identifica los fracasos intelectuales a lo largo de la historia de la filosofía como ejemplos de la ira de Dios sobre la mente rebelde y arrogante del pecador.

270. Este es un tema importante en la crítica presuposicional de Van Til a cualquier supuesto fundamento sobre el cual el incrédulo pudiera sustentar sus objeciones a la verdad del cristianismo. Este supuesto fundamento no solo será intelectualmente inaceptable para el creyente, sino que incluso el filósofo no cristiano debe (si es abierto y honesto) admitir sus defectos e insuficiencia. Se puede demostrar que el incrédulo está equivocado incluso en sus propios términos. Es decir, se puede demostrar al supuesto pensador autónomo que su supuesto razonamiento autónomo es ininteligible en sí mismo (y, por lo tanto, que su capacidad para llegar a esta conclusión correcta demuestra que, después de todo, no ha estado pensando consistentemente de forma autónoma, sino que se basa en la misma revelación de Dios a la que su autonomía se resiste).

271. Un principio "inmanentista" es aquel que se encuentra dentro de la experiencia y el razonamiento del hombre, en oposición a un principio que es revelado con autoridad por un Dios "trascendente" (más allá de la experiencia o el razonamiento humano).

CAPÍTULO 6. LAS COMPLEJIDADES PSICOLÓGICAS DE LA INCREDULIDAD

6.1 Hablar epistemológicamente, hablar psicológicamente

El apologista debe comprender a su oponente, especialmente lo que realmente sabe y qué afirmaciones de conocimiento puede justificar filosóficamente. Los incrédulos cuestionan la verdad de la fe cristiana, objetando su credibilidad y razonando críticamente sobre ella (con diferentes niveles de sofisticación). El cristiano que defiende la fe tiene muchas más probabilidades de hacerlo con fidelidad y eficacia si tiene una visión realista de la persona con la que discute. En consecuencia, en el capítulo 4 analizamos lo que realmente saben los incrédulos (la perspectiva «psicológica»), mientras que en el capítulo 5 analizamos si el conocimiento del incrédulo es inteligible, dadas sus teorías filosóficas (la perspectiva «epistemológica»). En conjunto, los dos capítulos abordaron tres puntos importantes que la apologética presuposicional de Van Til sostiene sobre el pensamiento y el razonamiento del incrédulo (los dos primeros puntos provienen del capítulo 4; el tercero, del capítulo 5).

En primer lugar, todos los hombres conocen a Dios, independientemente de lo que digan al respecto. Incluso los incrédulos tienen evidencia directa y contundente que justifica su creencia (no reconocida) no solo de que Dios existe, sino también de que es todopoderoso, santo, Creador y soberano determinante de todos los acontecimientos, etc. Esta evidencia la proporciona a todos los hombres la clara revelación de Dios en la naturaleza, y a muchos la revelación de Dios que se confirma a sí misma en las Escrituras.

En segundo lugar, dado que todos los hombres conocen a Dios por sus obras de creación y providencia, incluso quienes no lo profesan ni lo glorifican pueden, y de hecho lo hacen, adquirir un conocimiento considerable sobre sí mismos y sobre el mundo. Su conocimiento de Dios justifica su razonamiento lógico y empírico. Proporciona el contexto filosófico necesario y la base operativa personal para que lleguen a conocer cualquier otra cosa. Por lo tanto, los incrédulos poseen un conocimiento real de Dios (su poder soberano, su carácter santo, etc.) y un amplio conocimiento del mundo (historia, ciencia, arte, etc.).

En tercer lugar, dado que los incrédulos niegan personalmente conocer a Dios (es decir, repudian el primer punto mencionado), no pueden ofrecer una explicación epistemológica o filosófica inteligible de su conocimiento del mundo y de sí mismos. El conocimiento de Dios es necesario para justificar cualquier conocimiento del mundo. Las suposiciones filosóficas y los sistemas de pensamiento incrédulos que los no cristianos profesan seguir hacen que sus razonamientos e interpretaciones sean ininteligibles (carentes de significado, coherencia, etc.). Los incrédulos carecen de una explicación convincente de su capacidad para conocer lo que realmente saben.

Cuando Van Til abordó el tercer punto, afirmó que se refería al incrédulo "epistemológicamente". La epistemología es la teoría del conocimiento. En términos de las teorías que profesan, los incrédulos no pueden ofrecer una justificación convincente de las verdades que creen. Por supuesto, las deficiencias de las teorías reflexivas del incrédulo sobre sí mismo como conocedor o sobre el conocimiento mismo no anulan, niegan ni excluyen el conocimiento real que posee. Un niño de diez años podría perfectamente nadar toda la piscina —y hacerlo una y otra vez— sin ser capaz de ofrecer una explicación científica adecuada de cómo esto es posible (con respecto a la densidad corporal, la flotabilidad, la fricción, el desplazamiento, la propulsión

en un medio, la coordinación de las extremidades, etc.). Van Til fue muy claro al respecto:

Lo que me interesa es demostrar que todo el conocimiento que poseen los no cristianos, ya sea como personas sencillas por sentido común o como científicos que exploran las profundidades ocultas del universo creado, lo poseen porque el cristianismo es verdadero. Es porque el mundo *no es* lo que los no cristianos suponen, un mundo de azar, sino *lo* que el cristiano afirma que es, un mundo regido por el designio de Dios, que incluso los no cristianos poseen conocimiento...

Ahora bien, la cuestión no es si el no cristiano puede pesar, medir o hacer mil cosas más. Nadie niega que pueda.

Pero la pregunta es si, *según su principio,* el no cristiano puede explicar su propio conocimiento o cualquier conocimiento. [1]

Como Van Til solía bromear: los incrédulos saben contar, pero no pueden explicar el hecho de contar. En lo que respecta al conocimiento, el incrédulo es, pues, un fracaso epistemológico; carece de una teoría, filosofía o cosmovisión adecuadas que hagan inteligible su conocimiento.

Por otro lado, al pasar de la teoría filosófica al comportamiento y los logros personales reales, el incrédulo no siempre es un fracaso. Puede que sepa mucho de historia, ciencia, arte, etc. Cuando Van Til analizó los aspectos tratados en los puntos primero y segundo (conocimiento positivo de Dios y de su mundo), decía que se refería al incrédulo "psicológicamente", es decir, a lo que realmente ocurre en su interior. [2] Hacerlo es hablar de los pensamientos y razonamientos internos reales del incrédulo, en contraposición a las teorías imaginarias que profesa externamente y en función de las cuales intenta reglamentar su pensamiento y sus argumentos. [3] Van Til se basó en gran medida en la distinción entre "hablar epistemológicamente" y "hablar

psicológicamente (metafísicamente)", en particular al abordar la difícil cuestión, que todo apologista debe afrontar, de los puntos en común y las nociones comunes del creyente y el incrédulo. La terminología utilizada para expresar este problema varía, pero se reduce a una cuestión de si, y en qué medida, el creyente y el no creyente comparten un conocimiento o interpretación común del mundo, su experiencia o Dios.

Lo dicho hasta ahora puede parecer extremadamente desalentador. Parecería que el argumento hasta aquí nos ha llevado a negar *cualquier* contacto con el incrédulo...

Si una persona ignora por completo la verdad, no puede interesarse en ella. Por otro lado, si realmente le interesa, es porque ya posee sus elementos principales. Para sortear este dilema, Roma y el protestantismo evangélico buscan un punto de encuentro en algún ámbito de "conocimiento común" entre creyentes e incrédulos. Su argumento es que, al enseñar la depravación total del hombre como lo hace, el calvinista se encuentra en la desafortunada situación de tener que hablar a sordos cuando predica el evangelio. [4]

La cuestión de los puntos en común o puntos de contacto es problemática porque varias doctrinas teológicas importantes influyen en ella, pero de maneras que generan tensión o parecen llevar a conclusiones opuestas. Todos los hombres son creados a imagen de Dios, pero todos son caídos y totalmente depravados (incluso en su razonamiento). Nadie puede escapar de la clara revelación de su Creador mediante el orden natural y la conciencia interior, pero no hay nadie que no suprima y distorsione también esa revelación. Todos los hombres se rebelan contra Dios y buscan huir de la luz de su revelación, suprimiendo la verdad con injusticia; sin embargo, la gracia común y restrictiva del Espíritu Santo impide que los hombres superen de forma consistente y exitosa su resistencia a la revelación de Dios.

Entonces, ¿tienen los creyentes que se someten a la palabra de Dios puntos en común con los no creyentes que la ignoran o la desprecian? ¿Comparten cristianos y no cristianos nociones comunes (los mismos principios, ideas, verdades, proposiciones, etc.) en sus creencias y razonamientos? Para responder a estas preguntas, Van Til dijo:

Conviene prestar atención a la distinción entre lo psicológico y lo epistemológico. Si existen " nociones comunes", psicológicamente hablando, no se sigue que existan "nociones comunes", epistemológicamente hablando...

Después de la caída, esta interpretación revelacional fue invariablemente acompañada por una actitud de hostilidad [*reacción ética del hombre],* Pablo nos dice que conociendo a Dios, habiéndose involucrado en la actividad interpretativa, psicológicamente hablando, los paganos aún así lo glorificaron, no como Dios....

Necesitaremos hacer una distinción clara entre lo meramente psicológico y lo epistemológico en la actividad interpretativa del hombre... Las "nociones comunes" pueden considerarse nada más que revelación que llega al hombre a través del hombre. Como sujeto ético, el hombre, tras la caída, actúa negativamente con respecto a esta revelación. Creado a imagen de Dios, ningún hombre puede evitar convertirse en el medio interpretativo de la revelación general de Dios, tanto en su conciencia intelectual (Romanos 1:20) como en su conciencia moral (Romanos 2:14-15). No importa qué botón de la radio presione, siempre escucha la voz de Dios. Incluso cuando presiona el botón de su propia actividad psicológica autoconsciente, mediante la cual, como último recurso, el pecador podría esperar escuchar otra voz, sigue escuchando la voz de Dios. "Si en el infierno preparo mi estrado, he aquí, allí estás tú".

comprender [5] el asunto cuando se nos dice que no hay pueblos ni hombres ateos. Psicológicamente no hay hombres ateos; epistemológicamente, todo pecador es ateo.

Los pecadores no pueden evitar creer en Dios y usar las nociones reveladas en sus razonamientos y creencias sobre el mundo, lo que resulta en que cristianos y no cristianos comparten psicológicamente un conocimiento común. Sin embargo, los pecadores suprimen la verdad sobre Dios y, por lo tanto, ofrecen una interpretación teórica distorsionada de estas cosas, que invariablemente entra en conflicto con la interpretación cristiana.

Es este hecho que el hombre natural, usando sus principios y trabajando con base en sus suposiciones, debe ser hostil en principio en todo aspecto a la filosofía cristiana de la vida, enfatizada en el pequeño libro del escritor, *Gracia Común.* Se afirmó categóricamente que todos los hombres tienen todo en común metafísica y psicológicamente, y además, que el hombre natural no tiene nada en común epistemológicamente con el cristiano. Y esta última afirmación se matizó diciendo que esto es así solo *en principio.* ... En cuanto al principio del hombre natural, se opone *absoluta* o totalmente, no parcialmente, a Dios. ... En la medida en que los hombres actúan conscientemente desde este principio, no tienen ninguna noción en común con el creyente. Su epistemología está influenciada por su hostilidad ética hacia Dios. [6]

6.2 El estatus mixto del incrédulo (que resulta difícil de articular)

El agua es agua. Eso debería ser bastante obvio. Así que pensaríamos que hablar inteligentemente sobre el agua o usar la palabra "agua" inequívocamente no sería complicado ni confuso. Así podría parecer. Pero nuestras comunicaciones empleando la palabra "agua" no suelen ser problemáticas solo porque se dan por sentadas ciertas calificaciones y

distinciones tácitas (en la mayoría de los casos). Un profesor de ciencias puede decir a su clase: "El agua se congela a 32 grados Fahrenheit", pero la veracidad de su afirmación depende de cómo use esta palabra (supuestamente no problemática) "agua". Como generalización empírica, la frase es, de hecho, bastante falsa. En la mayoría de los casos en la Tierra, lo que llamamos "agua" no se congela exactamente a 32 grados Fahrenheit. La mayor parte de lo que llamamos "agua" incluye diversos minerales (si no también trazas de otras sustancias químicas) y no se encuentra donde la presión atmosférica sea exactamente la misma que a nivel del mar. Sin embargo, no despedimos al profesor de ciencias por su inexactitud o error empírico. Cuando menciona el punto de congelación del agua, se refiere al agua pura y destilada. Cuando hablamos de un caso particular de agua («agua real» en la experiencia cotidiana, con sus impurezas), la discusión se complica y las generalizaciones requieren diversas matizaciones. (Si rastreáramos los hábitos lingüísticos de nuestro profesor de ciencias, sin duda descubriríamos que usa la simple palabra «agua» en ambos sentidos, a veces para agua destilada y a veces para agua sin purificar, basándose en el contexto para indicar a sus oyentes cómo habla).

Todos nosotros, incluido Van Til, nos encontramos en una situación similar al hablar del «incrédulo» (o «hombre natural», «hombre no regenerado», «hombre caído», «hombre autónomo», «apóstata», «pecador», «no cristiano», etc.). Podría pensarse que podríamos usar tal designación fácilmente, con un significado inequívoco y claro. Sin embargo, hay más en los incrédulos particulares que encontramos en la experiencia real que la incredulidad pura y «químicamente destilada». Desde la perspectiva de la epistemología religiosa, el incrédulo representa una especie de mezcla, según Van Til:

En la medida en que actúa según esta suposición monista, malinterpreta todas las cosas, tanto las flores como a Dios. Afortunadamente, el hombre natural

nunca es plenamente coherente en esta vida... El hombre natural "peca contra" su propio principio esencialmente satánico... La situación real, por lo tanto, siempre es una mezcla de verdad y error. Estando "sin Dios en el mundo", el hombre natural, sin embargo, conoce a Dios y, a pesar de sí mismo, hasta cierto punto lo reconoce. En virtud de su creación a imagen de Dios, en virtud del indeleble sentido de deidad que reside en ellos y en virtud de la gracia general restrictiva de Dios, quienes odian a Dios, pero en un sentido restringido, lo conocen y hacen el bien. [7]

Su vecino pagano, el Sr. Smith, no solo es un rebelde contra Dios, sino también una criatura de Dios, hecho a su imagen, ineludiblemente en posesión de un conocimiento de Él y contenido en su rebelión por la gracia común del Espíritu Santo. Por lo tanto, encuentra en él rasgos intelectuales y una conducta personal que no son del todo consistentes con la incredulidad ni la falta de regeneración; un perfil psicológico completo sería una mezcla impura y a veces desconcertante. Esto genera complicaciones (o posibles malentendidos) cuando hablamos de un incrédulo individual (o generalizamos sobre los incrédulos) como si simplemente exhibiera los rasgos de la incredulidad. Sin embargo, necesitamos entender las características de la incredulidad, saber qué la hace lo que es, saber de qué es capaz y saber cómo se puede esperar que se comporte (o responda a nuestro testimonio), etc., y ser cuidadosos de distinguir de estos rasgos las características que resultan de ser hechos a la imagen de Dios, estar restringidos por la gracia común, etc. Puesto que el incrédulo tiene “dos principios trabajando dentro de él”, sería un grave error asumir que los efectos de la gracia común (por ejemplo) son características de la no regeneración en sí misma.

Plenamente consciente de la importancia de la antítesis entre creencia e incredulidad, Van Til consideró crucial advertir a sus estudiantes y lectores sobre las características —tanto éticas como (por extensión)

epistemológicas— de la incredulidad o la irregeneración. Para ello, generalizó, como cualquier instructor, sobre la naturaleza ética y epistemológica de la incredulidad o la irregeneración. Así, pudo afirmar: «Debido al hecho del pecado, el hombre está ciego respecto a la verdad dondequiera que esta aparezca» · O bien: "Ningún pecador puede interpretar correctamente la realidad". [9] O: «Es, por tanto, imposible conceder que él [el hombre natural] tenga razón, básicamente razón, en lo que dice sobre cualquier hecho». [10] Asimismo, en consideración de la naturaleza inherente de la rebelión pecaminosa, podría decir que la «reacción epistemológica del pecador será invariablemente negativa, y negativa a lo largo de toda la línea de su esfuerzo interpretativo». [11] Cuando Van Til decía cosas de esta naturaleza, no perdía de vista ni por un instante que, en el caso de los incrédulos particulares con los que nos topamos en la experiencia (como el Sr. Smith), hay algo más en ellos que la condición rebelde, ciega, epistemológicamente destructiva y espiritualmente muerta que caracteriza tales afirmaciones. Sería injusto, entonces, descartar esas afirmaciones como formulaciones antitéticas «simplistas» [12] y «extremas» , así como sería injusto criticar a un profesor de ciencias por decir a su clase que el agua se congela [13] a 32 grados Fahrenheit.

Van Til señaló abiertamente que, debido a la complejidad psicológica y espiritual de la condición personal del no creyente, «debemos tener en cuenta el valor del conocimiento de los no cristianos. Este siempre ha sido un punto difícil... Lo único que podemos hacer con esta cuestión... es limitarla para evitar errores». [14] En consecuencia, cuando Van Til reflexionó sobre los defectos éticos y epistemológicos del incrédulo, especificó y calificó repetidamente el sentido en que se aplicaban sus palabras.

He aquí algunos ejemplos conspicuos: “En la medida en que los hombres son conscientes de sus alianzas más básicas, están totalmente a favor o totalmente en contra de Dios en todo punto de interés para el hombre”. “En la medida en

que [el pecador] interpreta la naturaleza según sus propios principios adoptados, no dice la verdad sobre ningún tema". [15] Podría escribir que "todo el estudio de la naturaleza que el hombre ha hecho desde la caída del hombre ha sido, en un sentido básico, absolutamente falso", pero luego en la siguiente oración agregar la salvedad: "en lo que respecta a un punto de vista último". [16] Cuando afirmó que los incrédulos (como tales) interpretarían erróneamente tanto la naturaleza como a Dios, Van Til especificó el alcance de su observación: "Es *de estos sistemas* De su propia interpretación hablamos cuando decimos que los hombres están tan equivocados en su interpretación de los árboles como en su interpretación de Dios." [17] La manera calificada y enfocada en que Van Til pensó en la antítesis entre el razonamiento del creyente y el razonamiento del no creyente se hizo evidente repetidamente: "Se dice que el contraste absoluto entre el cristiano y el no cristiano en el campo del conocimiento es el del principio". En consecuencia, trazó claramente "la distinción… entre la conciencia regenerada que por su *principio* ve la verdad y la conciencia no regenerada que por su *principio* no puede ver la verdad." [18]

Van Til enfatizó la absoluta hostilidad personal y la oposición filosófica entre la naturaleza esencial de la incredulidad (resistencia a Dios) y la de la creencia (sumisión a la palabra y autoridad de Dios). En resumen, tenemos la muerte contra la vida, o la ignorancia absoluta contra el conocimiento genuino. Este tipo de enseñanza antitética dejó a Van Til vulnerable a la malinterpretación y la crítica. Los críticos podían fácilmente construir un hombre de paja a partir de sus contundentes palabras y luego derribarlo . Por ejemplo, William Masselink afirmó que la postura de Van Til "resulta en una *antítesis absoluta* ". "Para el hombre natural", alegó, "el hecho de que 2x2 = 4 es tan cierto como lo es para el cristiano. Sin embargo, los reconstruccionistas [19] afirman que también esto es aniquilado por el pecado". [20] Pero Van Til nunca enseñó que el hombre natural sea tan constante y exitoso en su rebelión contra Dios que

llegue al punto de no saber absolutamente nada, se vuelva un completo idiota y nunca llegue a conclusiones verdaderas (ni crea en proposiciones verdaderas) en ningún sentido sobre ningún tema. Al preguntársele si pretendía afirmar que los incrédulos no descubren realmente ninguna verdad mediante los métodos que emplean, Van Til respondió firme y categóricamente: «No queremos decir nada tan absurdo como eso». [21] De hecho, si el incrédulo fuera completamente ignorante en todo, ya no sería responsable ante Dios de su pecado y rebelión. Al ser creado a imagen de Dios, confrontado con la ineludible revelación de Dios y limitado por la gracia común del Espíritu Santo, el incrédulo no puede dejar de conocer a Dios y, por extensión, comprender algo de sí mismo y del mundo de Dios. Van Til enseñó así: «Hay un sentido en el que sabe algo sobre todo, tanto sobre Dios como sobre el mundo... Muchos no cristianos han sido grandes científicos. A menudo, los no cristianos tienen un mejor conocimiento de las cosas de este mundo que los cristianos... Desde un punto de vista relativo, sabe algo sobre todas las cosas». [22]

Desde la perspectiva de Van Til, entonces, el incrédulo existe en un estado de conflicto con respecto al conocimiento, y esa condición mixta es difícil de articular. Las designaciones y generalizaciones simples, si bien facilitan la comunicación, tienden a atenuar la complejidad real de lo que estamos hablando. Al menos tres cosas deben tenerse en cuenta, según Van Til, si queremos comprender al incrédulo con fines apologéticos: (1) todos los hombres conocen inevitablemente a Dios (cf. capítulo 4.3-4 arriba); (2) debido a esto, los hombres pueden obtener conocimiento racional y empírico (cf. capítulo 4.5); (3) y, sin embargo, por su oposición a la fe cristiana, los incrédulos no pueden ofrecer una teoría epistemológica adecuada para explicar lo que saben (cf. capítulo 5). Además, la antítesis resultante que existe entre creyentes e incrédulos con respecto a sus actitudes personales fundamentales y perspectiva filosófica también es un asunto complejo, que

requiere explicación y matización (cf. capítulo 5.2). Por ejemplo, aunque no puede haber apaciguamiento de la incredulidad a nivel presuposicional o cosmovisional, la antítesis no es tan obvia en asuntos externos o periféricos. Asimismo, es evidente por su forma de hablar y vivir que creyentes e incrédulos utilizan y afirman algunos conceptos comunes, y sin embargo, al analizarlos, estos resultan ser algo abstractos o formales, dadas las muy diferentes suposiciones, contexto y aplicaciones concretas que hacen de ellos. Por un lado, la hostilidad ética de los no cristianos siempre afecta negativamente su epistemología e interpretaciones de la experiencia, el mundo y Dios; el efecto tóxico del pecado está presente en todo lo que piensan y dicen. Por otro lado, ciertos incrédulos en la vida real a menudo hablan, creen y se comportan de maneras con las que los cristianos están de acuerdo. Pero esto no debería confundirnos ni engañarnos, diría Van Til. En la medida en que son incrédulos conscientes, no tienen nociones en común con los creyentes; Teóricamente o epistemológicamente hablando, no existen "nociones comunes" neutrales a las que tanto el creyente como el no creyente puedan apelar inequívocamente.

En aras de nuestra propia fidelidad a Dios y para insistir en el desafío apologético del incrédulo, Van Til siempre instó a los apologistas a buscar que los hombres fueran cada vez más conscientes epistemológicamente y, así, mostrar con mayor claridad la antítesis entre creyentes e incrédulos con respecto a su carácter básico y a sus sistemas de pensamiento. Sin embargo, no olvidó ni desestimó la condición mixta del incrédulo en esta vida, y así comprendió tanto la antítesis epistemológica como el conocimiento común entre creyentes e incrédulos de forma limitada.

LA ANTÍTESIS NO PUEDE SER INCALIFICADA [23]

Todos los hombres, incluso después de la caída, saben en lo más profundo de su corazón que son criaturas de Dios; que deberían obedecer, pero que en realidad han quebrantado la ley de Dios.

Tras la caída, por lo tanto, todos los hombres buscan suprimir esta verdad, arraigada en su ser, sobre sí mismos. Se oponen a Dios. Esta es la enseñanza bíblica sobre la depravación humana. Si queremos presentar la verdad de la religión cristiana a los hombres, debemos llevarlos adonde se encuentran. Son: (a) criaturas hechas a imagen de Dios, rodeadas de un mundo que revela en cada hecho el poder y la divinidad de Dios. Su antítesis a Dios jamás puede ser metafísica. Nunca pueden ser otra cosa que portadores de la imagen de Dios. Nunca pueden evitar encontrarse con Dios en el universo que los rodea y en su propia constitución. Su antítesis a Dios es, por lo tanto, *ética* . (b) Gracias a la gracia común de Dios, esta antítesis ética del pecador se ve *restringida,* y así las fuerzas creativas del hombre reciben la oportunidad de un esfuerzo constructivo. En este mundo, el pecador hace muchas cosas "buenas". Es honesto. Ayuda a aliviar el sufrimiento de sus semejantes. "Cumple" la ley moral. Por lo tanto, la «antítesis», además de ser ética más que metafísica, está limitada en un segundo sentido. Es una cuestión de *principios,* no de plena expresión. Si el hombre natural se expresara plenamente tal como es en términos del principio de hostilidad ética hacia Dios que reside en su alma, sería entonces un verdadero demonio. Obviamente, a menudo no es nada de eso. No es tan «malo como podría ser».

LA ANTÍTESIS ES "EN PRINCIPIO" [24]

Acabamos de hablar de los "elementos de verdad" que pueden encontrarse en el diagnóstico no cristiano del pecado y el mal. Esto señala la necesidad de matizar el análisis del hombre caído dado anteriormente. Lo que hemos dicho de él es cierto solo *en principio.* El hombre caído, *en principio,* busca ser una ley para sí mismo. Pero no puede llevar a cabo su propio principio en toda su

extensión. Se le impide hacerlo. Dios mismo lo restringe; Dios es paciente con él. Llama al hombre al arrepentimiento. Impide que el hombre caído experimente las consecuencias completas de su pecado. Los teólogos reformados hablan de esta restricción de Dios sobre la humanidad en general como debida a *la gracia común.*

La restricción de Dios sobre la humanidad caída le permite contribuir a la construcción de la cultura de la raza. Al principio de la historia, el hombre recibió la tarea de sojuzgar la tierra. Debía someterla "bajo Dios" y, por lo tanto, para su gloria. Pero, como pecador, el hombre busca convertirse en sí mismo, en lugar de Dios, en el objetivo final, así como en el modelo supremo de vida. Sin embargo, no puede cambiar la situación práctica. Sigue siendo una criatura. El universo sigue siendo lo que Dios ha creado para que sea, y será lo que Dios quiere que sea. Por lo tanto, el hombre caído no puede destruir el programa de Dios. Ni siquiera puede destruirse a sí mismo como inherentemente constructor de cultura para Dios. A pesar de lo que hace contra Dios, aún puede y *debe* trabajar para Él; así, es capaz de hacer una "contribución positiva" a la cultura humana.

Así, sucede que aquellos de quienes la Escritura dice que sus mentes están oscurecidas, aún pueden descubrir mucha verdad. Pero este descubrimiento de la verdad por su parte se efectúa *a pesar* de que, *en principio,* son completamente malvados. Su descubrimiento de la verdad es accidental en lo que respecta a su propio principio. No son *parcialmente* malvados, no están simplemente enfermos; son *completamente* malvados, están espiritualmente *muertos.* Pero a pesar de estar muertos en pecados, pueden, gracias a la gracia común de Dios, descubrir la verdad. El universo es lo que la Escritura dice que es, y el hombre es lo que la Escritura dice que es. En ambos puntos, dice lo contrario de lo que dice el hombre caído. El hombre caído conoce la verdad y

hace cosas "moralmente buenas" a pesar de que, *en principio,* está en contra de Dios.

TERRENO COMÚN METAFÍSICO Y CONOCIMIENTO PSICOLÓGICAMENTE COMÚN [25]

Pase lo que pase, cualquier pecado que traiga, cualquier estrago que cause, no puede destruir el conocimiento que el hombre tiene de Dios ni su sentido de responsabilidad hacia Él. El pecado no sería pecado si no fuera por este conocimiento indeleble de Dios. [26] Incluso el pecado, como proceso de creciente alienación de Dios, presupone como trasfondo este conocimiento de Dios.

Este conocimiento es el que todos los hombres tienen en común. Pues la raza humana está hecha de una sola sangre. Se mantuvo como una unidad ante Dios en Adán. Esta confrontación de todos los hombres con Dios en Adán por revelación sobrenatural presupone y es correlativa a la confrontación de la humanidad con Dios en virtud de la creación. Si entonces el creyente presenta al incrédulo la Biblia y su sistema de verdad como Dios hablando a los hombres, puede estar seguro de que hay una respuesta en el corazón de cada hombre al que le habla así. Esta respuesta puede ser, y a menudo lo es, desfavorable. Los hombres rechazarán las afirmaciones de Dios, pero, no obstante, las reconocerán como legítimas. Es decir, en su corazón, cuando no puedan reprimirlas, reconocerán estas afirmaciones. No hay ateos, y menos aún en el más allá. *Metafísicamente hablando, entonces, ambas partes, creyentes e incrédulos , tienen todas las cosas en común; tienen a Dios en común , tienen todos los hechos del universo en común. Y saben que los tienen en común.* [27] Todos los hombres conocen a Dios , el Dios verdadero, el único Dios. No solo tienen la capacidad de conocerlo, sino que realmente lo conocen.

Por lo tanto, no hay ni puede haber jamás una separación absoluta entre Dios y el hombre. El hombre siempre es accesible a Dios. No puede haber una antítesis *absoluta* en este sentido del término.

Y donde no existe una base sólida para un conocimiento común, no existe una base sólida para la unidad de la ciencia. Solo en el pensamiento protestante, y más particularmente en el reformado, con su insistencia en que Dios controla todo lo que sucede y en que cada hombre, como tal, es destinatario de Dios, existe la unidad de la ciencia. Solo sobre esta base se garantiza la unidad de la ciencia. Todo hombre puede contribuir al progreso de la ciencia. Todo hombre debe contribuir. Es su tarea hacerlo. Y no puede evitar cumplir con su tarea, incluso si es en contra de su voluntad...

En particular, el pecado no destruyó ninguno de los poderes que Dios dio al hombre al principio al dotarlo de su imagen. Sin duda, aquí también ha habido resultados de debilitamiento. Pero el hombre aún tiene ojos para observar y capacidad lógica para ordenar y organizar lo que observa.

Si el pecado se considera únicamente como alienación ética, y la salvación únicamente como restauración ética, entonces la cuestión de pesar y medir, o la del razonamiento lógico, es, por supuesto, igual para ambos lados. Todos los hombres, sea cual sea su relación ética con Dios, pueden usar por igual los dones naturales de Dios. ¿Cómo podrían los hombres abusar del don de Dios si ni siquiera pudieran usarlo? Y qué fácil sería para los pecadores escapar si el resultado de su insensatez no fuera nada más grave que la pérdida de sus facultades naturales, y con ella, la pérdida de responsabilidad. ... En cuanto a la capacidad natural, los perdidos pueden conocer, y de hecho conocen, la verdad y podrían contribuir a la estructura de la ciencia.

Los hombres de ambos bandos pueden, en virtud de los dones de Dios que disfrutan, contribuir a la ciencia. La cuestión de la hostilidad ética no entra en

juego en este punto. No solo el peso y la medición, sino también el argumento a favor de la existencia de Dios y de la verdad del cristianismo, pueden ser observados con la misma facilidad como ciertos tanto por los no cristianos como por los cristianos.

Dios llama a los hombres a la conversión. Sus dones naturales están calculados para hacerlos volver a Dios. [28] Y aun mientras continúan operando en oposición a Dios, se les impide desarrollar al máximo el principio de maldad que reside en ellos. Y al ser así refrenados por el Espíritu de Dios que lucha con ellos, sus poderes naturales quedan, por así decirlo, en libertad para una obra constructiva...

A menudo los no cristianos tienen un mejor conocimiento de las cosas de este mundo que los cristianos. . . .

¿Por qué malgastar palabras en la idea de que los no cristianos carecen de buena percepción, buen razonamiento, etc.? Los no cristianos poseen todas estas facultades. Si ese fuera el problema, entonces se debería argumentar que los no cristianos son ciegos, sordos y carecen por completo de capacidad de razonamiento lógico; de hecho, deberían ser inexistentes.

TODAVÍA NO HAY NOCIONES COMUNES EPISTEMOLÓGICAMENTE AUTOCONSCIENTES [29]

(A) El "presuposicionalista" no niega, como Hamilton [30] cree, que exista un punto en común entre el creyente y el incrédulo. Ninguna de las partes niega la existencia de dicho punto en común. La cuestión se refiere a la *naturaleza* de dicho punto en común. El autor ha afirmado repetidamente que, metafísicamente, creyentes e incrédulos comparten *toda la realidad.* Tanto el incrédulo como el creyente son, por igual, portadores de la imagen de Dios. Juntos operan en el mundo creado por Dios y redimido por Cristo...

Es, por lo tanto, porque todos los hombres son imagen de Dios y porque los hechos y las leyes del mundo son lo que son, como reveladores de los actos de revelación de Dios en ellos y a través de ellos, que el hombre natural permanece accesible a Dios. Nadie puede escapar del llamado de Dios que lo confronta en su propia constitución, así como en cada hecho del mundo que lo rodea.

Por otro lado, el incrédulo *no* cree ser una criatura de Dios y que está espiritualmente ciego debido a su caída en y con Adán. El incrédulo *asume* su no-creación, su autonomía. *Asume* la no-creación, la justa-existencia, de los hechos del universo. *Asume* la existencia de las leyes de la "causalidad" y de la "lógica" como si no tuvieran ninguna referencia al Dios Creador-Redentor de las Escrituras.

Siendo así, el "presuposicionalista" se niega a hablar de un punto en común entre creyentes y no creyentes, ignorando esta diferencia determinante entre ellos. Cuando el creyente *interpreta* el mundo, lo hace en función de la enseñanza bíblica respecto a Dios y su relación con el hombre y su mundo; por lo tanto, cada palabra que pronuncia, considerada en última instancia, está influida por este hecho. Cuando el no creyente *interpreta* el mundo, lo interpreta desde la premisa de la autonomía humana, y con ella de un cosmos espacio-temporal fáctico no creado o puramente contingente, y de un principio lógico abstracto, no creado y atemporal. En consecuencia, cada palabra que pronuncia, cuando es completamente "hablada", [31] se considera que recibe su definición de esta estructura subyacente.

El incrédulo es el hombre con gafas amarillas. Se ve a sí mismo y a su mundo a través de ellas. No puede quitárselas. Su *interpretación* de sí mismo y de cada hecho del universo relacionado con él es, inevitablemente, una interpretación *falsa* .

Por lo tanto, es la idea de un terreno común de *interpretación* lo que el "presuposicionalista" rechaza. Tal terreno común sería una monstruosidad sin sentido. ¿Puede alguien asumir inteligentemente que es a la vez criatura y no criatura, pecador y no pecador? ¿Puede alguien asumir inteligentemente, con Hamilton, el teólogo reformado, que Dios es la fuente de la posibilidad, y con Hamilton, el apologista, que la posibilidad es la fuente de Dios?

(B) ¿Existe un área conocida por ambos desde la cual, como punto de partida, podamos avanzar hacia aquello que es conocido por los creyentes pero desconocido por los incrédulos? ¿Y existe un método común para conocer esta "área conocida" que solo deba aplicarse a lo que el incrédulo desconoce para convencerlo de su existencia y verdad? No es válido asumir de entrada que estas preguntas deben responderse afirmativamente. Pues el conocedor mismo necesita interpretación, además de lo que conoce. La mente humana, como sujeto cognoscente, contribuye al conocimiento que obtiene. Será entonces completamente imposible encontrar un área común de conocimiento entre creyentes e incrédulos a menos que exista un acuerdo entre ellos sobre la naturaleza misma del hombre. Pero no existe tal acuerdo...

La concepción del hombre, tal como la sostiene el pensamiento moderno en general, no puede asumirse como la misma que se presenta en las Escrituras. Por lo tanto, es imperativo que el apologista cristiano sea consciente de que la persona promedio a quien debe presentar la religión cristiana para su aceptación es un ser muy diferente de lo que él mismo cree ser. Un buen médico no recetará medicamentos según el diagnóstico que su paciente se haya hecho. El paciente puede pensar que solo necesita un frasco de medicina, mientras que el médico sabe que requiere una operación inmediata.

El cristianismo debe presentarse entonces como la luz que ilumina la realidad de la experiencia humana, y sobre todo la naturaleza misma del hombre, tal

como es. El cristianismo es la fuente de la que emanan vida y luz para los hombres.

Pero sin la luz del cristianismo, es tan difícil para el hombre tener una visión correcta de sí mismo y del mundo como tener una visión verdadera de Dios. Debido al pecado, el hombre está ciego a la verdad dondequiera que aparezca. Y la verdad es una. El hombre no puede conocerse verdaderamente a sí mismo a menos que conozca verdaderamente a Dios...

Parece existir para Hepp, al igual que para Hodge, una especie de filosofía de sentido común que el hombre natural posee y que, por ser intuitiva o espontánea, no está, hasta ahora, contaminada por el pecado. Sin embargo, incluso a partir de la breve cita, parece que las "nociones comunes" de los hombres son pecaminosas. Que el hombre reflexione sobre su propia conciencia de significado y luego simplemente diga que existe un poder superior, "un dios", es, en realidad, decir que Dios no existe. Es como si un niño, al reflexionar sobre su entorno familiar, concluyera que existe un padre o una madre. Y "reconocer la realidad del mundo y del hombre" no es, en sí mismo, reconocer siquiera las verdades elementales de la creación y la providencia. No basta con recurrir, desde los sistemas más articulados de pensadores no cristianos, a la filosofía de la conciencia común, del sentido común, de la intuición, es decir, a algo más inmediatamente relacionado con la presión reveladora que pesa sobre los hombres. Tanto Hepp como Hodge parecen no querer hacer más que Calvino cuando apela al sentido de deidad presente en todos los hombres. Pero esta noción, que busca exponer la enseñanza de Pablo de que la revelación de Dios está presente en cada hombre, debe distinguirse cuidadosamente de la *reacción* de los hombres pecadores ante esta revelación.

Al hacerlo, buscan *nociones comunes* entre creyentes y no creyentes que no se basen exclusivamente en la idea del *sensus dei-tatis.* Ignoran entonces la

diferencia entre la idea de hecho y lógica, tal como surge de la postura basada en la noción del hombre autónomo, y la idea de hecho y lógica, que surge de la postura basada en la noción de la trinidad ontológica.

Sin embargo, la idea de hecho, tal como se basa en la noción del hombre autónomo, es la de una diferenciación completamente irracional. Y la noción de lógica, tal como se basa en la idea del hombre autónomo, es la de un sistema que está por encima y la incluye en la distinción entre Dios y el hombre.

Esta posesión real del conocimiento de Dios constituye el presupuesto indispensable de la oposición ética del hombre a Dios. No podría haber una *antítesis ética absoluta* a Dios por parte de Satanás y el hombre caído a menos que, conscientemente, contrapusieran sus propias nociones comunes, derivadas de la locura del pecado, a las nociones comunes que se concretizan con ellas. Pablo habla del hombre pecador como alguien que suprime en su interior el conocimiento de Dios que posee. ¿Cómo lo hace? Lo hace asumiendo su propia supremacía... Estas nociones de autonomía humana, de discontinuidad irracional y de continuidad racionalista son las *nociones comunes* de la humanidad pecadora o apóstata...

Ahora bien, la cuestión no es si el no cristiano puede pesar, medir o hacer mil cosas más. Nadie niega que pueda. Sino si, según *su* principio, el no cristiano puede justificar su propio conocimiento o cualquier conocimiento. Argumenté que cuando dos personas, una cristiana y la otra no cristiana, *discuten sus asuntos* , parecerán diferir en todo.

En el esfuerzo interpretativo la "situación objetiva" nunca puede abstraerse de la "situación subjetiva". [32] . . .

La apologética reformada, por tanto, no da por sentado, como lo hacen la humanista y la evangélica, que porque los hombres tienen "nociones

comunes" acerca de Dios en virtud de su creación a imagen de Dios, los pecadores y los santos también tienen nociones comunes cuando son epistemológicamente autoconscientes....

Todas sus críticas detalladas [de los críticos de Van Til] se basan en la suposición de que la apologética requiere un ámbito de interpretación que el incrédulo y el creyente tienen en común. Cuando señalo que esta perspectiva conduce inevitablemente a una vulneración de la fe reformada, lo ignoran. Si el hombre natural puede interpretar correctamente el ámbito de lo fenoménico partiendo de la base de su autonomía, la no creación de los hechos y la idea de un sistema lógico que abarca tanto a Dios como al hombre, es demasiado tarde para pedirle que acepte el cristianismo.

Cuando señalo que, en términos de "nociones comunes" que ignoran la diferencia entre el principio de interpretación cristiano y el no cristiano , es imposible mostrar al no cristiano por qué debería hacerse cristiano, mis críticos nuevamente no me hacen caso. [33]

6.3 La gracia común no diluye el desafío apologético

Como afirmó Van Til, los apologistas deben ser conscientes de que cristianos y no cristianos no tendrían nociones comunes (ni interpretaciones autoconscientes) si los no creyentes fueran completamente consecuentes con su incredulidad. Es decir, los apologistas deben comprender la oposición fundamental entre los principios últimos cristianos y no cristianos, para poder plantear eficazmente a los no creyentes el desafío epistemológico de que sus sistemas de pensamiento autónomos les impiden saber absolutamente nada. Dada la antítesis entre la fe y la incredulidad, no existe una verdad que sea religiosamente neutral, o de la cual creyentes e no creyentes puedan tener un conocimiento teórico o una interpretación común. Y, sin embargo, los no creyentes sí saben (psicológicamente) mucho sobre muchas cosas, un hecho

para el cual carecen de una explicación inteligible. Por lo tanto, el apologista, basándose en un diálogo inteligente con el no cristiano y un análisis paciente de esta situación, puede instar al no creyente a despojarse de su máscara intelectual de pretendida autonomía. Puede demostrar que es a la vez personalmente inmoral y filosóficamente irrazonable que el incrédulo se resista a profesar la verdad de las Escrituras y abrazar la fe cristiana.

Por otro lado, Van Til enseñó que si creyentes y no creyentes comparten nociones comunes, epistemológicamente hablando, y lo hacen independientemente de la antítesis presuposicional entre ellos, será imposible demostrar al no cristiano, desde el punto de vista del argumento intelectual, por qué necesita convertirse al cristianismo. (Quizás desee complementar su sistema de pensamiento con nuevas creencias, pero lo considerará perfectamente correcto hasta cierto punto). Esto es precisamente lo que (involuntariamente) ha resultado en muchos círculos cristianos, pensó Van Til, debido a visiones distorsionadas y defectuosas de la gracia común. [34]

Los teólogos suelen malinterpretar la gracia común como algo positivo o constructivo, en lugar de considerarla la influencia moderadora de Dios sobre la rebelión del pecador. Dado que la gracia común es común, su interpretación como el empoderamiento del hombre no regenerado para llegar a conclusiones verdaderas sugiere que estas verdades son universalmente comprendidas y que todos los hombres tienen derecho intelectual a ellas, independientemente de las diferencias subyacentes en su condición ética o perspectiva filosófica. Al ser verdades "neutrales", supuestamente proporcionan una plataforma común para el trabajo diario o el diálogo apologético con el incrédulo. Esta es, por supuesto, la perspectiva de la teología natural. Se imagina que el hombre autónomo puede, mediante alguna capacidad otorgada por la gracia común, examinar el mundo natural y, en pleno acuerdo con el regenerado en lo que respecta a estos asuntos,

desarrollar una interpretación correcta de este mundo, que luego puede utilizarse como punto de partida para demostrar verdades sobre el mundo sobrenatural. Desde esta perspectiva, entonces, las nociones comunes compartidas por creyentes e incrédulos no desafían en sí mismas al incrédulo. Es decir, no requieren racionalmente un contexto sobrenatural ni presupuestos cristianos para ser inteligibles.

En contraste, Van Til sostenía que el hombre posee naturalmente (es decir, tal como fue creado) capacidades racionales y morales, pero que, debido a la Caída, estas capacidades son utilizadas por hombres pecadores de una manera categóricamente hostil al servicio y la glorificación de Dios (cf. la doctrina de la depravación total). El hombre no regenerado no tiene nada en sí mismo que impida que esta hostilidad se vuelva constante y se manifieste plenamente; en cuyo caso, jamás haría nada remotamente moral ni podría justificar racionalmente ninguna pretensión de conocimiento. La gracia común no le permite justificar sus afirmaciones de verdad, ni establece verdades religiosamente neutrales que sean inteligibles independientemente de la actitud y las creencias de cada uno hacia Dios. Más bien, para Van Til, «la gracia común es el medio por el cual Dios impide que el hombre exprese el *principio* de hostilidad en toda su extensión». [35]

Si la gracia común se entiende como el poder divino que restringe la hostilidad y la rebelión de los hombres no regenerados, explica por qué no se vuelven tan destructivos intelectualmente como podrían ser, en lugar de atribuirles una competencia neutralizada por el pecado para producir logros constructivos. Los verdaderos logros de los incrédulos no les pertenecen y no pueden explicarse sin la gracia de Dios. Pero no existe un terreno común "neutral", igualmente explicable o accesible en términos de incrédulos y creyentes. Según Van Til, la doctrina de la gracia común no debe formularse ni interpretarse de tal manera que el desarrollo científico o cultural del

incrédulo se considere "bien hasta cierto punto", o que el desafío intelectual del evangelio se vuelva irrelevante en el laboratorio de ciencias o en cualquier otra actividad humana.

FAVOR COMÚN E INVITACIÓN SINCERA [36]

Solo si pensamos concretamente en Dios, podemos pensar también concretamente en las cosas del mundo creado. Y, por lo tanto, podemos reflexionar bíblicamente sobre la tan discutida doctrina de la «gracia común». Si reflexionamos concretamente sobre la cuestión, vemos de inmediato que el término «común» solo se aplica en un sentido muy amplio a la idea de la gracia. La actitud de Dios hacia los salvos y los no salvos no puede ser estrictamente común. Es bueno que comencemos por este punto. Dios siempre considera a los réprobos como tales. Por lo tanto, cuando les concede ciertos dones en esta vida que no merecen, y estos mismos dones (como, por ejemplo, la lluvia y el sol) también llegan a los salvos, no podemos concluir que, con respecto a la lluvia y el sol, Dios tenga la misma actitud hacia el creyente y el incrédulo.

Al hablar de la actitud de Dios hacia los incrédulos, debemos considerar la perspectiva integral de su relación con Dios. Así, los dones de la lluvia y el sol para el creyente son dones de un Dios de pacto que ha perdonado los pecados de su pueblo y sabe que este los necesita. De igual manera, los dones de la lluvia y el sol para los incrédulos son dones para aquellos a quienes Dios odia, y se dan porque ellos también los necesitan para cumplir el propósito que Dios tiene para ellos. Dios le dio a Faraón vida y capacidad para gobernar, para que pudiera hacer aquello para lo cual lo había encomendado.

Tanto el trigo como la cizaña reciben lluvia y sol para que ambos puedan llegar al día del juicio y la revelación de la gloria de Dios. En todo esto, Dios dio testimonio de su presencia (Hechos 14:16). Gracias a este testimonio, los

hombres no tienen excusa. Así, Dios dio a los hombres y a las naciones de todo el mundo lo necesario para una vida y civilización naturales, a fin de que pudieran cumplir los propósitos de Dios. Los restringió en su tendencia natural a hacer solo el mal continuamente, para que, a pesar de su propia naturaleza malvada inherente, hicieran lo que externamente se asemeja a los requisitos de la ley de Dios (Romanos 2:14, 15). Fue así, mediante los dones de Dios a los pecadores, que el carácter demoníaco del pecado se manifestó y se manifestará plenamente. Cuando el mundo, por su sabiduría, se muestra ignorante de Dios, Dios, por su gracia, salva a los pecadores para sí mismo. Cuando la justicia de los hombres se muestra como trapos de inmundicia, Dios revela su justicia desde el cielo entre los hombres.

Concluimos, entonces, que la «gracia común» no es estrictamente *común.* La gracia «común» que recibe a los creyentes se conjuga con su estado de perdón ante Dios; la gracia «común» que recibe a los incrédulos se conjuga con su estado de no perdón. Externamente, los hechos pueden ser los mismos, pero el contexto en ambos casos es radicalmente diferente.

Decimos que este es un factor de toda la situación. No decimos que sea el único. Dios ama las obras de sus manos y el progreso que realizan hasta su cumplimiento final. Por lo tanto, podemos y debemos regocijarnos con Dios en el desarrollo de la historia de la humanidad, incluso en el desarrollo de la maldad del hombre, para que la justicia de Dios se manifieste plenamente. Pero si Dios nos dice que, a pesar de la maldad de los hombres, y a pesar de que malversan sus dones para su propia condenación, él es paciente con ellos, no debemos concluir que no hay ningún sentido en que Dios favorezca al incrédulo. En cierto sentido, Dios desaprueba al creyente porque, a pesar de la nueva vida en él, peca ante Dios. Así, Dios puede tener favor al incrédulo debido al "bien relativo" que Dios mismo le otorga a pesar del principio de pecado en él. Si pensáramos en Dios y su relación con el mundo de forma

unívoca o abstracta, podríamos coincidir con quienes sostienen que no hay diferencia cualitativa entre el favor de Dios hacia los salvos y hacia los no salvos. Los arminianos y los bartianos prácticamente hacen esto. O podríamos coincidir con quienes sostienen que Dios no puede mostrar favor a los réprobos en ningún sentido. Por otro lado, si razonamos concretamente sobre Dios y su relación con el mundo, simplemente escuchamos lo que Dios nos ha dicho en su Palabra al respecto. Incluso entonces, podría ser sumamente difícil construir una teoría de la «gracia común» que haga justicia a lo que dice la Escritura. Hacemos de la Escritura la norma de nuestro pensamiento, y no nuestro pensamiento la norma de la Escritura. Toda la actividad humana, ya sea intelectual o moral, es analógica; y por esta razón, es muy posible que el pecador no salvo haga lo que es «bueno» en cierto sentido y que el creyente haga lo que es «malo» en cierto sentido. [37]

Con respecto a la pregunta, entonces, de si las Escrituras realmente enseñan una actitud de favor, hasta cierto punto, por parte de Dios hacia el no creyente, solo podemos insinuar que creemos que sí. Aun cuando reconocemos plenamente que el no creyente abusa de todo don de Dios y lo usa para la mayor manifestación de su maldad, parece haber evidencia en las Escrituras de que Dios, en esta vida, tiene cierta actitud de favor hacia los no creyentes...

Así también debemos pensar en lo que a menudo se llama la oferta universal y bienintencionada de salvación. Sabemos que hay quienes Dios, en su secreto designio, no pretende salvar. De quienes nos rodean, no siempre sabemos quiénes son salvos y quiénes no. En cierto sentido, por lo tanto, nuestra ignorancia explica la necesidad de usar una fórmula general al predicar el evangelio. Sin embargo, esta no es la única razón por la que Cristo lloró por Jerusalén, por una Jerusalén que sabía que, en su mayoría, lo rechazaría. Así, Dios llama a quienes sabe que endurecerán sus corazones. Trabajó con Faraón

para liberar a su pueblo antes de que llegara el tiempo final de la destrucción. Sin embargo, había levantado a Faraón para esa destrucción final. Es deber del hombre arrepentirse, como originalmente fue su deber no pecar. Siempre es deber del hombre obedecer la voz de Dios.

El llamado al arrepentimiento que reciben los incrédulos agravará su juicio por no atenderlo. Pero para que esto agrave su juicio, debe haber tenido un significado real en su caso. Decir esto no es caer en el arminianismo individualista. Quienes no han escuchado el llamado a la redención serán juzgados por ser pecadores en Adán y con Adán. Sin embargo, quienes han escuchado el llamado y no lo han aceptado recibirán una condenación mayor. Por lo tanto, debe haber un significado genuino en el llamado que reciben. Solo si realmente pensamos de manera analógica o concreta en los atributos de Dios, podremos hacer justicia a todos los aspectos de la verdad bíblica...

En resumen, la idea de *lo común,* ya sea aplicada a la gracia o al llamado del evangelio, debería estar estrechamente conectada con la idea de lo anterior y lo posterior. Lo común siempre es común hasta cierto punto y con una diferencia. Pero lo común es más común antes que después. Los hombres en general, creyentes e incrédulos, son considerados y tratados de manera similar, siempre que el proceso de diferenciación entre ellos no se haya desarrollado. Existe una ira común sobre elegidos y no elegidos en la medida en que la diferencia entre ellos aún no se ha expresado. Lo mismo ocurre con la gracia común y el llamado común del evangelio. Es a los hombres considerados en su estado más o menos indiferenciado a los que se aplica el término común. La historia tiene un significado genuino; la doctrina de la elección no puede interpretarse de manera que destruya su significado, sino más bien para que sea su fundamento.

EVITANDO EXTREMOS OPUESTOS CON RESPECTO A LO COMÚN

Para Hoeksema [39,] toda gracia es gracia para los elegidos. Para los arminianos, toda gracia es gracia para los hombres en cuanto hombres, para los hombres como criaturas de Dios. Para Hoeksema, toda gracia es gracia especial; para los arminianos, toda gracia es gracia común.

Tanto Hoeksema como el arminiano permiten que la lógica abstracta prevalezca sobre la Escritura hasta cierto punto. Ambos nos acusan de ser contradictorios porque nos aferramos tanto a la elección como a la gracia común. No hay contradicción entre ellas.

No nos adherimos a la "gracia común" del arminiano. Hacerlo equivaldría *ipso facto* a negar la elección. Pero sí nos adherimos a la idea de que Dios tiene una actitud de favor hacia los hombres como tales, ya sean elegidos o reprobados...

Ahora la pregunta es si vamos a tener una teoría de la gracia común que encaje con un tipo de teología natural escolástica y con un tipo de apologética seguida por el antiguo Princeton o si vamos a tener una teoría de la gracia común que encaje naturalmente en el sistema de verdad llamado la Fe Reformada.

Por un lado, tenemos a quienes niegan la gracia común. Para ello, emplean, en cierta medida, un principio de interpretación no cristiano. Por otro lado, tenemos a quienes afirman una teoría escolástica de la gracia común. Nuestra esperanza parece residir en no seguir ni lo uno ni lo otro...

Los actuales defensores de esta teoría semiescolástica de la gracia común intentan sugerir que su perspectiva es la tradicional y, por lo tanto, también la de los "tres puntos" de 1924. Pero esto aún está por demostrar. No se puede demostrar. Decir que Dios tiene una actitud favorable hacia todos los hombres, incluidos los réprobos, ya llama la atención sobre el hecho de que no

hay igualdad sin reservas. Decir que Dios restringe el pecado de los hombres presupone la idea de una depravación total y excluye la noción de un territorio neutral de interpretación. Decir que los no regenerados practican la justicia cívica es, una vez más, rechazar la idea de que las obras de los regenerados y los no regenerados procedan, en cualquier punto, del mismo principio...

Porque no es hasta después de la consumación de la historia que los hombres quedan completamente librados a sí mismos. Hasta entonces, el Espíritu de Dios continúa luchando con los hombres para que abandonen sus malos caminos. Hasta entonces, Dios, en su gracia común, en su paciencia y longanimidad, concede a los hombres la lluvia, el sol y todas las cosas buenas de la vida para que se arrepientan. La actitud primordial de Dios hacia los hombres como hombres es la de la bondad. Es contra esta bondad, expresada en la abundancia de buenos dones, que el hombre peca. E incluso entonces, Dios impide que el principio del pecado se manifieste plenamente. Él refrena la ira del hombre. Mediante esta restricción, lo capacita para cooperar con los redimidos de Dios en el desarrollo de la obra que le encomendó.

No es que, mientras construían, fueran plenamente conscientes de su propia hostilidad ética. La gracia común les impidió ser plenamente conscientes de ello. La gracia común les impidió ejercer sobre ellos la presión de la presencia de Dios en su revelación a los hombres...

Y por el esfuerzo del Espíritu, los hombres no pueden ser completamente insensibles a esta bondad de Dios. Su hostilidad se ve frenada en cierta medida. No pueden sino amar lo honesto, noble y verdadero. Poseen muchas virtudes que a menudo los hacen mejores vecinos que los mismos cristianos. Y como tales, pueden *cooperar* con los creyentes en la búsqueda de la verdad en la ciencia. Pueden contribuir en virtud de su constitución metafísica; pueden cooperar en virtud de la restricción ética de la gracia común.

Así es como la idea de la unidad de la ciencia se concibe según criterios cristológicos. Pues la gracia común se concibe entonces según criterios cristológicos. Todos los hombres no solo tienen la capacidad de conocer, sino que realmente conocen la verdad. Esto es así incluso en el caso de quienes desconocen toda la verdad que necesitarían conocer para ser salvos. Todos los hombres saben que Dios existe y es su juez. En segundo lugar, todos los hombres se han convertido en pecadores por la caída de Adán. Por lo tanto, todos los hombres suprimen la verdad que conocen. Esta supresión es perfecta en principio. Se debe al odio a Dios; se debe a la muerte en el pecado. Los pecadores utilizan el principio de la casualidad detrás de todas las cosas y la idea de la racionalización exhaustiva como el objetivo legítimo de la ciencia. Si el universo fuera realmente lo que estos hombres suponen que es según su principio, no habría ciencia. La ciencia es posible y real solo porque el principio del no creyente no es verdadero y el principio del creyente sí lo es. Solo porque Dios creó el universo y lo controla mediante su providencia, existe la ciencia. Por lo tanto, la unidad de la ciencia no puede construirse sobre "nociones comunes" que son comunes entre creyentes y no creyentes, porque no se han tomado en cuenta sus diferencias de principio. La gracia común no es un don de Dios que difumine temporalmente su propio desafío al arrepentimiento para los hombres que han pecado contra él.

La gracia común debe, más bien, servir al desafío que Dios dirige a los hombres al arrepentimiento. Debe ser una herramienta mediante la cual el creyente, como siervo de Cristo, pueda desafiar al incrédulo al arrepentimiento. Los creyentes pueden demostrar objetivamente a los incrédulos que la unidad de la ciencia solo puede alcanzarse sobre la base del teísmo cristiano. La idea de que Dios controla todo lo que sucede constituye el fundamento de la ciencia. Y nadie puede creer, ni cree, en esa idea a menos que, por la gracia soberana de Dios a través de Cristo, se haya arrepentido de

su pecado. Por lo tanto, es el cristianismo el que proporciona la base de la estructura de la ciencia.

LA DIMENSIÓN DESCONOCIDA DE MASSELINK [40]

En su libro *"Revelación General y Gracia Común",* [41] el Dr. William Masselink, exmiembro del Instituto Bíblico Reformado de Grand Rapids, Michigan, discrepa de la postura del autor. La cuestión gira en gran medida en torno al valor del conocimiento del no cristiano. Masselink sostiene que, basándose en la postura adoptada por este autor, no se puede asignar ningún valor al conocimiento del incrédulo. Esto, argumenta, contradice las confesiones reformadas. Pues estas confesiones hablan de la luz natural de la razón por la cual los hombres, aunque pecadores contra Dios, poseen un conocimiento natural de Dios y de la moralidad. En particular, Dios, por su "gracia común", no solo ha frenado el pecado del hombre, sino que ha mantenido la imagen de Dios en él. Así, le permite contribuir a la ciencia y practicar la "virtud moral".

Al abordar esta controversia, se intentará demostrar que la doctrina de la revelación general y de la gracia común no debe interpretarse como justificación de una zona neutral entre el no cristiano y el cristiano. Es ineludible considerarla así, a menos que, con Calvino, se apele al conocimiento de Dios que el hombre natural posee ineludiblemente (Rom. 1:19, 1:20 y 2:14), pero que intenta suprimir por completo (Rom. 1:18).

En cuanto al principio de interpretación, el hombre natural se erige en el punto de referencia final. Por lo tanto, al aplicar su principio, interpreta todas las cosas sin Dios. En *principio,* es hostil a Dios. Pero no puede aplicarlo completamente. Dios se lo impide. Al estar impedido por Dios, puede contribuir al edificio del conocimiento humano. Las fuerzas creativas infundidas en él se liberan, en cierta medida, por la gracia común de Dios. Por *lo tanto, realiza contribuciones positivas a la ciencia a pesar de sus principios y*

porque tanto él como el universo son exactamente lo opuesto a lo que él, según sus principios, cree que son.

En contra de este método de abordar la cuestión del conocimiento del no cristiano, Masselink argumenta, junto con el difunto Dr. Valentine Hepp de Ámsterdam, que existen verdades *centrales* sobre Dios, el hombre y el mundo en las que cristianos y no cristianos no difieren significativamente. Es decir, Masselink, siguiendo a Hepp, no señala, en primer lugar, la diferencia entre los dos principios de interpretación, el basado en la suposición de que el hombre es criatura de Dios. La gracia común se utiliza, en efecto, para difuminar las diferencias entre estos dos principios mutuamente excluyentes. Se supone, entonces, que existe un ámbito donde la diferencia entre estos dos principios mutuamente excluyentes no es muy relevante. Existe una "zona oscura" donde quienes son enemigos fraternizan y construyen juntos sobre la empresa común de la ciencia; existe un ámbito de coincidencia sin diferencias, o al menos sin diferencias fundamentales. Este escritor sostiene que de esta manera la doctrina de la gracia común se convierte en un medio por el cual se suprime una concepción específicamente reformada de la apologética y, por tanto, un método consistentemente cristiano de apologética.

COOPERACIÓN ENTRE DEFENSORES DE VISIONES DEL MUNDO EN CONFLICTO [42]

Cabe recordar a este respecto que cuando afirmamos que todo pensamiento no teísta termina en una confusión babilónica, esta conclusión no se contradice con el hecho evidente de que existen ciencias, filosofía en la historia y comunicación del pensamiento sobre todos estos temas. Admitimos que todo esto existe *en cierto modo.* Sin embargo, sostenemos, y esto está en total armonía con la postura teísta, que todo esto, tal como es y en la medida en que debe ser, existe por la gracia común de Dios, que no ha permitido que las cosas se desarrollen por sí solas hasta su conclusión lógica en esta tierra.

Por esta razón, es totalmente coherente que un cristiano adopte la postura que hemos adoptado con respecto a la cuestión más fundamental de la relación entre las dos cosmovisiones mutuamente excluyentes, y al mismo tiempo se interese y coopere con los científicos e historiadores que se oponen al sistema teísta en virtud de sus presuposiciones.

La analogía bíblica que nos sirve aquí es la de Salomón contratando ayuda extranjera para la construcción del templo. En el caso de los samaritanos, que deseaban ayudar a los judíos a reconstruir el templo, era responsabilidad del verdadero judío rechazar la oferta. En el caso de los fenicios, era privilegio y deber del verdadero judío aceptar el servicio. La diferencia radica simplemente en que en el caso de los samaritanos se intentó tener voz en la interpretación de los planes de Dios para su templo. Por otro lado, en el caso de los fenicios no hubo tal intento. Allí se trató simplemente de mano de obra cualificada. Y la mano de obra cualificada a menudo, por la gracia común de Dios, se encuentra con mayor abundancia en el bando de los antiteístas que en el de los teístas.

LA GRACIA COMÚN NO CONDUCE A UNA TEOLOGÍA NATURAL, SINO A UN LLAMADO AL ARREPENTIMIENTO [43]

Pero hay otra cara de la moneda. Si queremos dar testimonio del Dios de las Escrituras, no podemos permitirnos negar la gracia común. Pues, como se ha señalado, la gracia común es un elemento de la responsabilidad general del hombre, una parte del panorama en el que Dios, el Dios de favor inmerecido, se encuentra con el hombre en todas partes. Pero tampoco podemos permitirnos construir una teoría que implícitamente admita que el hombre natural, en términos de los principios que ha adoptado, puede interpretar verdaderamente cualquier aspecto de la historia. Pues el hombre natural busca interpretar todos los hechos de este mundo de forma inmanentista. Busca significado en los hechos de este mundo sin considerar que estos

hechos contengan la revelación y, por lo tanto, las exigencias de Dios. Busca determinar qué puede y qué no puede ser, qué es o no es posible, mediante el alcance de la lógica humana que se basa en el hombre mismo.

Seguramente, dices, ninguna persona reformada tendría ningún interés en una perspectiva como esa. Bueno, no creo que ninguna persona reformada adopte deliberadamente tal perspectiva. Pero sabemos cómo la concepción católica romana de la teología natural se infiltró en el pensamiento de los teólogos reformados en el pasado. Y la esencia de esta teología natural reside en que atribuye al hombre natural la capacidad de interpretar algún aspecto del mundo sin error fundamental. Aunque los hombres no reconocen a Dios como Creador y controlador de los hechos de este mundo, se supone que pueden dar una interpretación de las leyes de la naturaleza tan verdadera como la que le es posible al hombre finito. Se admite que el hombre, como ser religioso, necesita información adicional a la que aprende mediante su propia investigación. Pero este hecho en sí mismo indica que, sobre esta base, el conocimiento de Dios sobre la salvación no tiene relación con el reino de la naturaleza. Se dice que el reino de la naturaleza es correctamente interpretado por el hombre natural.

Sobre esta base, es muy posible que cristianos se unan a no cristianos en la labor científica sin darles testimonio de Dios. Cristianos y no cristianos comparten, por lo tanto, un cierto ámbito de interpretación. Comparten *ideas* en el sentido de que coinciden en ciertos significados sin ninguna diferencia. No se trata simplemente de que se enfrenten juntos a la revelación natural de Dios. No se trata simplemente de que todos los hombres estén hechos a imagen de Dios. No se trata simplemente de que contengan el indeleble sentido de la deidad, de modo que Dios les hable por medio de su propia constitución. No se trata simplemente de que, como enfatizó Kuyper, todos los hombres tengan que pensar según las reglas de la lógica, según las cuales solo

la mente humana puede funcionar. No se trata simplemente de que todos los hombres puedan sopesar y realizar numerosos descubrimientos científicos.

Todo esto es cierto e importante de mantener. Pero cuando, además, se dice que existen *nociones y reacciones* comunes sobre Dios, el hombre y el mundo ante todo este discurso divino, en el que no hay una diferencia fundamental entre cristianos y no cristianos, se confunde la teología natural con la revelación natural. Y se admite que quienes asumen que los hechos de este mundo son fruto del azar y quienes presuponen que Dios los creó y controla tienen esencialmente la misma interpretación de estos hechos. Así, el científico cristiano y el no cristiano podrían trabajar juntos en el laboratorio durante días, semanas y años, y el cristiano no tendría otro testimonio que dar a su amigo que invitarlo a la reunión de oración o al servicio dominical...

Así, el cristiano que trabaja en el laboratorio se ve confrontado a la necesidad de abandonar el laboratorio, entregándolo enteramente al no creyente o dando testimonio de que sólo si el cristianismo es verdadero la ciencia es posible y tiene sentido.

¿Debemos entonces dejar de dar testimonio de nuestro Dios en el campo de la ciencia? ¿Acaso el incrédulo nos tolera en su presencia solo porque nunca ha sido confrontado con la plena implicación del cristianismo en el campo de la ciencia? ¿Y debemos tener una teoría de la gracia común que nos prohíba dar testimonio de Dios ante todos los hombres en todas partes? ¿Acaso no debemos, después de todo, presentar a Cristo en su significado cósmico? ¿No es cierto que no podría haber ciencia si el mundo y todo lo que en él existe estuviera controlado por el azar? ¿No es cierto que el no cristiano realiza su trabajo por la gracia común de Dios? Una teoría de la gracia común basada en una teología natural destruye toda gracia, común o especial.

Sin duda, el testimonio del Dios de las Escrituras debe presentarse en todas partes. Debe presentarse, sin duda, con sabiduría y tacto. Pero debe presentarse. Sin embargo, no se presenta si aceptamos que Dios el Espíritu Santo, en un testimonio general a todos los hombres, aprueba interpretaciones de este mundo o aspectos de este que lo ignoran y lo menosprecian.

Al científico no cristiano se le debe decir que está lidiando con hechos que pertenecen a Dios. Se le debe decir esto, no solo en interés de la religión en el sentido estricto del término. Se le debe decir esto también en interés de la ciencia y de la cultura en general. Se le debe decir que no habría hechos distinguibles entre sí a menos que Dios los hubiera creado y así. Se le debe decir que ninguna hipótesis tendría relevancia ni relación con estos mismos hechos, excepto por la providencia de Dios. Se le debe decir que su propia mente, con sus principios de orden, depende de que él haya sido creado a imagen de Dios. Y luego se le debe decir que, si no fuera por la gracia común de Dios, llegaría hasta el límite del principio del mal que reside en él. Acabaría con la iniquidad y solo produciría guerra. Sus actos de cortesía y bondad, sus obras de generosidad, todo su bien moral no se explican, por lo tanto, en función de sí mismo y de la bondad de su naturaleza, sino de que Dios le permitió hacer estas cosas a pesar de su naturaleza pecaminosa. "¿No te arrepentirás entonces para servir y adorar al Creador más que a la criatura?"

6.4 Afinidad y relación intelectual

Acabamos de observar que la gracia común (restrictiva) de Dios impide que los incrédulos prosigan, tan radicalmente como quisieran, su rebelión moral y su oposición intelectual a Dios y su revelación. Podemos añadir a esta verdad destacada otra observación apologéticamente significativa sobre el incrédulo. El incrédulo sigue siendo una persona creada a imagen de Dios, incluso mientras hace todo lo posible, ética e intelectualmente, para destruir esa

imagen o escapar de ella. El incrédulo no es lo que pretende ser (increado, autónomo, etc.). Dado que Van Til trazó la distinción entre comprender al incrédulo *epistemológicamente* (según sus teorías profesadas) y comprenderlo *psicológicamente* (según lo que realmente sucede en su interior), tenía una explicación fácil de por qué la antítesis entre la cosmovisión del no cristiano y la cosmovisión del cristiano no destruye —de hecho, no podría— la posibilidad de que ambas se entiendan en una discusión.

Si se les presionara para que demostraran coherencia absoluta, las teorías del incrédulo sobre la realidad, el conocimiento y la ética harían incoherentes e ininteligibles el significado, la lógica, la ciencia, los absolutos y la personalidad. En ese caso, *en principio* , el incrédulo no podría pensar racionalmente ni hablar con coherencia sobre nada, y mucho menos sobre cuestiones tan fundamentales como Dios, el lugar del hombre en el cosmos y cómo deberíamos vivir. Además, si el incrédulo llevara al extremo sus profesadas convicciones metafísicas, epistemológicas y éticas, la antítesis entre él y el creyente les impediría comunicarse, ya que sus perspectivas fundamentales serían completamente diferentes; la orientación de uno siempre estaría desorientada respecto del otro. Pero el incrédulo no vive ni razona en total coherencia con las teorías que profesa. Piensa (psicológicamente) de una manera particular que no concuerda (epistemológicamente) con su argumentación. [44]

La razón de esta distinción y observación debería ser obvia. Las teorías y creencias de una persona se refieren al estado de cosas (la realidad), pero no controlan ni determinan la naturaleza de esta. Un hombre puede tener un argumento muy sofisticado (en teoría) de que el aire no existe, pero aun así (en realidad) respira aire mientras argumenta. Otro hombre puede negarse a creer que tiene cáncer, pero la enfermedad en sí puede destruir su cuerpo. De igual manera, el incrédulo puede argumentar extensamente que Dios no existe

y que el hombre no es una criatura responsable ante su Creador, pero ninguna de esas argumentaciones ni ejercicios mentales hace nada para determinar (o cambiar) el estado real de las cosas. Sigue siendo la imagen de Dios, capaz y responsable de pensar los pensamientos de Dios a imagen de Él. Siempre que descubre, reflexiona o comunica la verdad, de hecho está pensando los pensamientos de Dios como imagen de Dios.

Dado que los hombres son siempre —*en cuanto* hombres— imagen de Dios, y dado que psicológicamente piensan y razonan en función de esa imagen (con sus consiguientes capacidades naturales), incluso cuando sus argumentos epistemológicos repudian esas realidades, el no creyente puede comprender y comunicarse con los creyentes que las afirman. Siempre existe una afinidad intelectual entre creyentes e no creyentes, simplemente porque ambos están hechos a imagen de Dios. Los no creyentes cometen errores en sus sistemas filosóficos, así como se rebelan abiertamente contra Dios en su conducta moral. Por lo tanto, cabría esperar que su antagonismo filosófico planteara un obstáculo insalvable para encontrar cualquier tipo de afinidad con nuestro razonamiento como creyentes. Sin embargo, los no creyentes nunca escapan a conocer al Dios que niegan o ignoran; de hecho, conocen a Dios hasta cierto punto simplemente al conocerse a sí mismos. Y nunca escapan a razonar en función de esta conciencia de Dios, en la medida en que llegan a razonar.

El incrédulo ante quien se defiende la fe puede que nunca exprese *externamente* una simpatía filosófica por lo que se dice o argumenta (aunque ocasionalmente uno lo hace), ya que sus teorías no permiten tal simpatía, y sin embargo, *internamente* (psicológicamente) puede comprender lo que se dice y, en lo más profundo de su ser, involuntariamente coincide con ello. El creyente y el incrédulo no están en ondas intelectuales diferentes; más bien, el incrédulo quiere distorsionar y bloquear la onda que le trae a su conciencia la verdad de la palabra de Dios. Pero fue creado por Dios precisamente para

recibir y reconocer esa señal cognitiva, ya sea que le llegue directamente a través de la revelación divina en la naturaleza o las Escrituras, o indirectamente a través del testimonio y los argumentos del cristiano. El mensaje no puede dejar de llegar, incluso cuando el incrédulo habla consigo mismo o con otros al respecto. Dios lo ha creado para ser su propia imagen racional y moral, y mantiene o preserva la condición del incrédulo como tal. El incrédulo no puede cambiar quién es en realidad, y ciertamente no verbalizando teorías contrarias a ello.

UN PUNTO DE CONTACTO SIEMPRE PRESENTE [45]

¿Qué punto de contacto hay en la mente y en el corazón del incrédulo al cual el creyente puede apelar cuando le presenta la visión cristiana de la vida?

Es a este sentido de deidad, incluso a este conocimiento de Dios, que, como nos dice Pablo (Romanos 1:19-20), todo hombre tiene, pero que, como también nos dice Pablo, todo pecador procura suprimir, a lo que la apologética cristiana debe apelar.

El apóstol Pablo habla del hombre natural como si realmente poseyera el conocimiento de Dios (Rom. 1:19-21). La gravedad de su pecado radica precisamente en que «habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios». Nadie puede escapar del conocimiento de Dios. Está indeleblemente ligado a su conciencia de cualquier cosa. Por lo tanto, el hombre *debería,* como lo expresa Calvino, reconocer a Dios. No hay excusa para él si no lo hace. La razón de su incapacidad para reconocer a Dios reside exclusivamente en él. Se debe a su transgresión voluntaria de la ley misma de su ser...

Por supuesto, al enfatizar así la enseñanza de Pablo de que todos los hombres no tienen una mera capacidad para conocer a Dios, sino que lo poseen realmente, debemos añadir de inmediato la instrucción adicional de Pablo en el sentido de que todos los hombres, debido al pecado que los habita, siempre

y en todas las relaciones buscan "suprimir" este conocimiento de Dios (Rom. 1:18, *Versión Estándar Americana).* El hombre natural es aquel que constantemente echa agua al fuego que no puede apagar. Ha cedido a la tentación de Satanás y se ha convertido en su esclavo. Cuando Satanás tentó a Adán y Eva en el paraíso, intentó hacerles creer que la autoconciencia del hombre era definitiva, no derivada ni dependiente de Dios. Argumentó, por así decirlo, que era propio de la autoconciencia convertirse en el punto de referencia final de toda predicación. [46] ... No es de extrañar que ni el romanismo ni el evangelicalismo tengan mucho interés en desafiar a los "filósofos" cuando estos, como dice Calvino, interpretan la conciencia del hombre sin percatarse de la enorme diferencia en la actitud del hombre hacia la verdad antes y después de la caída. *En consecuencia, no distinguen cuidadosamente entre la concepción que el hombre natural tiene de sí mismo y la concepción bíblica de él.* [47] Sin embargo, para la cuestión del punto de contacto, esto es fundamental. Si apelamos al hombre natural sin ser conscientes de esta distinción, prácticamente admitimos que la estimación que el hombre natural tiene de sí mismo es correcta. Podemos, sin duda, incluso entonces, sostener que necesita información. Incluso podemos admitir que es moralmente corrupto. Pero lo único que, sobre esta base, no podemos admitir es que su afirmación de ser capaz de interpretar al menos algún aspecto de la experiencia de una manera esencialmente correcta sea errónea. No podemos, entonces, cuestionar su suposición epistemológica más básica, según la cual su autoconciencia y su conciencia del tiempo se explican por sí mismas. No podemos cuestionar su derecho a interpretar toda su experiencia en categorías exclusivamente inmanentistas. Y de esto depende todo. Pues si primero reconocemos la legitimidad de la suposición del hombre natural de sí mismo como el punto de referencia último en la interpretación en cualquier dimensión, no podemos negar su derecho a interpretar el cristianismo mismo en términos naturalistas.

El punto de contacto para el evangelio, entonces, debe buscarse en el hombre natural. En lo profundo de su mente, todo hombre sabe que es criatura de Dios y responsable ante Él. En el fondo, todo hombre sabe que ha quebrantado su pacto. Pero todo hombre actúa y habla como si no fuera así. Es el único punto que no soporta mencionar en su presencia. Un hombre puede tener cáncer interno. Sin embargo, puede ser el único punto del que no se hable en su presencia. Admitirá que no se siente bien. Aceptará cualquier tipo de medicamento, siempre y cuando no pretenda ser administrado en respuesta a un diagnóstico de cáncer. ¿Lo atenderá un buen médico en este asunto? Por supuesto que no. Le dirá a su paciente que tiene promesa de vida, pero promesa de vida con una condición: una operación interna inmediata. Lo mismo ocurre con el pecador. Está vivo, pero vivo como quebrantador del pacto. Pero su propia actividad interpretativa con respecto a todas las cosas parte de la premisa de que tal no es el caso. El romanismo y el evangelicalismo, al no apelar exclusivamente a lo que reside en el interior del hombre, sino que además es reprimido por todos, prácticamente permiten la legitimidad de la visión que el hombre natural tiene de sí mismo. [48] No buscan destruir la última fortaleza a la que el hombre natural siempre huye y donde siempre se resiste. Cortan la maleza superficialmente, pero no arrancan las raíces [49] de esta maleza, por temor a que las cosechas no crezcan.

La perspectiva verdaderamente bíblica, por otro lado, aplica el poder atómico y los lanzallamas al supuesto mismo de las ideas del hombre natural respecto a sí mismo. No teme perder un punto de contacto arrancando la maleza en lugar de cortarla desde la superficie. Tiene asegurado un punto de contacto en el hecho de que cada hombre está hecho a imagen de Dios y tiene impresa en él la ley divina. Solo en ese hecho puede estar seguro con respecto al problema del punto de contacto. [50] Pues ese hecho hace a los hombres siempre accesibles a Dios. Ese hecho nos asegura que todo hombre, para ser hombre, debe estar ya en contacto con la verdad. Está tan en contacto con la verdad

que gran parte de su energía se gasta en el vano esfuerzo de ocultárselo a sí mismo. [51] Sus esfuerzos por ocultárselo están destinados a ser autofrustrantes. [52]

Sólo encontrando así el punto de contacto en el sentido de deidad del hombre que subyace a su propia concepción de la autoconciencia como última, podemos ser fieles a la Escritura y eficaces al razonar con el hombre natural.

Con Calvino, encuentro el punto de contacto para la presentación del evangelio a los no cristianos en el hecho de que están hechos a imagen de Dios y, como tales, poseen en su interior un sentido inalienable de la deidad. Su propia conciencia es inherente y exclusivamente una revelación de Dios para sí mismos. Nadie puede evitar conocer a Dios, pues al conocerse a sí mismo, conoce a Dios. Su autoconciencia está totalmente vacía de contenido a menos que, como lo expresa Calvino al comienzo de su *Institución,* el hombre se reconozca como criatura ante Dios. «No hay hombres ateos porque nadie puede negar la actividad reveladora del verdadero Dios en él» (*Gracia Común,* p. 55). La propia actividad interpretativa del hombre, ya sea más o menos extensa, ya sea en el razonamiento o la intuición, es sin duda el medio más penetrante por el cual el Espíritu Santo le impone las exigencias de Dios *(Ídem,* p. 62). [53] Incluso la reacción ética negativa del hombre a la revelación de Dios, dentro de su propia confusión psicológica, es una revelación de Dios. Su conciencia lo perturba cuando desobedece; en el fondo de su corazón sabe que está desobedeciendo a su Creador. Ningún ser humano puede escapar de Dios. Todo ser humano, por haber sido creado a imagen de Dios, es accesible a Dios. Y como tal, es accesible a quien [el apologista] le impone sin concesiones las exigencias de Dios...

Uno entonces exige a los hombres las exigencias de Dios sin disculparse, aunque siempre *con un modo suaviter.* Uno sabe que, bajo la apariencia superficial de cada ser humano, se esconde un sentido de deidad. Por lo tanto,

uno le da a ese sentido de deidad la oportunidad de rebelarse contra la opresión que sufre a manos del nuevo hombre del quebrantador del pacto. [54] Uno no hace ningún trato con este nuevo hombre. Uno demuestra que, según sus suposiciones, todo carece de sentido.

6.5 Los incrédulos suprimen la verdad y, por lo tanto, trabajan con dos mentalidades

Como hemos visto en este capítulo, cuando Van Til habló de la antítesis entre el pensamiento del creyente y el del incrédulo, y de la incapacidad del incrédulo para comprender algo en términos de sus presuposiciones, se refería al incrédulo *epistemológicamente* ; es decir, en principio, a los sistemas de pensamiento y sus implicaciones autoconscientes. Cuando Van Til habló del incrédulo que inevitablemente conoce a Dios y conoce cosas sobre su mundo, cuando habló de la gracia común que posibilita la cooperación entre creyentes e incrédulos, y cuando habló de los puntos en común entre ambos o del punto de contacto que el creyente siempre tiene con el incrédulo, se refería al incrédulo *psicológicamente* ; es decir, a los pensamientos y prácticas internos reales (aunque no admitidos) de la persona que quiere (pero no puede) escapar de su conciencia de Dios y de la autoridad divina sobre ella. Es necesario hacer esta distinción entre hablar del conocimiento y razonamiento del incrédulo psicológicamente y hablar de ello epistemológicamente porque, según el diagnóstico de la palabra infalible de Dios, el hombre natural "suprime la verdad por medio de la injusticia" (Rom. 1:18).

Decir que el incrédulo suprime la verdad es decir tanto que la posee como que la suprime. Por un lado, el incrédulo posee cierta verdad sobre Dios (su naturaleza y carácter, sus exigencias morales, etc.), la comprende y la cree. No puede cambiar el hecho de ser la imagen de Dios, ni puede bloquear la revelación divina (con su claridad y poder irresistible). Y debido a la restricción común del Espíritu, no puede ejercer con éxito su pretendida

autonomía respecto de Dios. Posee la verdad y conoce psicológicamente a Dios. Por otro lado, el incrédulo quiere ser su propia autoridad, odia y teme a Dios, guarda rencor contra su Creador y, por lo tanto, aborda todo en su experiencia y razonamiento con sed de venganza contra Dios. Por lo tanto, se convierte en un supresor de la verdad, desarrollando epistemológicamente y profesando intelectualmente [55] sistemas filosóficos o interpretaciones del mundo y de la vida que facilitarán y exhibirán su resistencia a lo que sabe sobre Dios. El hombre no regenerado suprime la verdad de la revelación de Dios, no solo tal como le llega a través del orden natural, sino también a través del evangelio. Según Van Til, la Escritura posee autoridad y poder que la autocertifican (prueba en sí misma), pero el incrédulo no desea tratar con el Dios que se revela en ella. En consecuencia, suprime el mensaje de la Escritura, así como suprime el mensaje de la naturaleza y la conciencia.

Los dos puntos implícitos en el hecho de que los no cristianos suprimen la verdad de y sobre Dios refuerzan lo que hemos visto anteriormente, a saber, que el incrédulo es una persona muy compleja y confusa desde una perspectiva religiosa. [56] Posee y suprime la verdad sobre Dios. ¿Acaso el incrédulo "conoce a Dios"? Al buscar seguir fielmente las Escrituras (cf. Romanos 1:21 con el versículo 28, o Salmos 19:2 y Hechos 17:27-28 con 2 Tesalonicenses 1:8), Van Til comprendió que la respuesta a esta pregunta es tanto sí como no. "En el fondo de su mente, cada hombre sabe que es criatura de Dios y responsable ante Él… Pero cada hombre actúa y habla como si no fuera así." [57] Van Til podría decir que el incrédulo "peca contra un mejor conocimiento", [58] y que el hombre conoce a Dios en un "sentido original", aunque sea espiritualmente ciego. "No verá las cosas como él, en otro sentido, sabe que son". [59] Como explicamos anteriormente (en el capítulo 4.2), conocer algo es (entre otras cosas) creerlo, y, en consecuencia, la paradoja de que el no cristiano conozca y, sin embargo, no conozca a Dios también puede enunciarse

en términos de fe o creencia. Dicho sin rodeos, ¡los incrédulos son, en cierto sentido, creyentes! Van Til escribió:

Sin duda, todos los hombres tienen fe. Tanto los incrédulos como los creyentes la tienen. Pero esto se debe a que también son criaturas de Dios. Por lo tanto, la fe siempre tiene contenido. Es contra el contenido de la fe como creencia en Dios que el hombre se ha vuelto incrédulo. Como tal, intenta suprimir el contenido de su fe original... Cuando esta fe se transforma en incredulidad, esta no puede suprimir por completo la fe original en Dios. El hombre, como hombre, es inherente e ineludiblemente creyente en Dios. Por lo tanto, puede contribuir al verdadero conocimiento del universo. [60]

No cabe duda de que las Escrituras enseñan esta compleja perspectiva del incrédulo. Este no conoce a Dios, pues es un incrédulo que repudia la verdad de la revelación divina; sin embargo, lo conoce muy bien, lo suficiente como para ser responsable de su rebelión y estar bajo la condenación divina. Cree en la verdad revelada por Dios, y aun así es incrédulo. ¿Cómo pueden conciliarse estas verdades bíblicas, apropiadas por la apologética presuposicional de Van Til? Parecen contradictorias.

Dado que ambos aspectos de esta compleja situación tienen base bíblica, Van Til merece elogio por incorporarlos en el núcleo de su apologética. Reconoció que el no cristiano *no* cree ni conoce a Dios y necesita un testimonio claro del evangelio y una defensa rigurosa de la fe; al mismo tiempo, comprendió que el no cristiano *sí* cree y conoce a Dios con claridad, lo cual es lo único que puede explicar inteligiblemente su conocimiento de cualquier otra cosa. Sin embargo, Van Til admitió que el carácter paradójico del conocimiento y la creencia del incrédulo era difícil de comprender. En una ocasión, llamó a Romanos 1:18-21 "este pasaje tan difícil". [61] Y al declarar que el pecado afecta el razonamiento intelectual del hombre, y sin embargo, que los incrédulos pueden saber muchas cosas, Van Til observó:

Necesitamos reconocer esta complejidad y ver el problema que conlleva. ... En cierto sentido, podemos y debemos reconocer el valor del conocimiento de los no cristianos. *Este siempre ha sido un punto difícil.* Con frecuencia, es la principal fuente de confusión sobre la cuestión de la fe en su relación con la razón. Debemos admitir que no podemos ofrecer una explicación totalmente satisfactoria de la situación tal como se da en la realidad. [62]

Aquellos que son antagónicos a la apologética presuposicional criticarían fácilmente este punto fundamental, se dio cuenta Van Til:

Es ambiguo o sin sentido, dice el arminiano, hablar del hombre natural como si conociera a Dios y, sin embargo, no lo conociera verdaderamente. Conocer es conocer. Un hombre sabe o no sabe. Puede saber menos o más, pero si no sabe "verdaderamente", no sabe en absoluto. [63]

Van Til no consideró ni por un momento que esto fuera una contradicción genuina, y por ello hizo lo que pudo para establecer algún tipo de distinción que explicara adecuadamente la diferencia entre los dos sentidos diferentes de “conocer”.

Van Til indicó que se requería algún tipo de distinción cuando habló del incrédulo que conoce a Dios: «Los no cristianos saben *de alguna manera,* como nos dice Pablo en Romanos», y «hay *un sentido en el que* todos los hombres tienen fe y todos los hombres conocen a Dios. Todos contribuyen a la ciencia». [64] Van Til reconoció que el conocimiento de Dios debía entenderse de dos maneras relacionadas pero distintas, como explicó en este pasaje:

Es cierto que, como se mencionó anteriormente, Pablo afirma que el hombre conoce a Dios y que, en cierto sentido, reconoce la diferencia entre el bien y el mal. Pero cuando Pablo habla del hombre natural o caído como alguien que conoce a Dios y que conoce e incluso, en cierto sentido, practica el bien, no se refiere al conocimiento conforme a la verdad, el conocimiento que el hombre

necesita para ser lo que Dios inicialmente lo creó. *La palabra «conocimiento» tiene dos sentidos en las Escrituras.* Pablo la usa cuando dice que los hombres, en virtud de su creación a imagen de Dios, tienen conocimiento de Dios. No pueden, en ningún aspecto de su interés, escapar de la presencia de Dios. Su pecado es siempre un pecado contra un mejor conocimiento.

Este punto es de suma importancia para la apologética cristiana.

Solo ella ofrece un punto de contacto con la mente y el corazón del hombre natural. Por el momento, baste enfatizar que la Biblia misma llegaría al hombre en un vacío, y toda su afirmación carecería de sentido si no se asumiera que todos los hechos del universo, incluido el hombre mismo, son revelación de Dios. La revelación de la gracia llega a quienes pecaron contra la revelación que recibió el hombre antes de necesitarla. Los hombres no podrían haber pecado en un vacío. La idea misma del pecado es pecado contra la revelación de Dios.

Si bien es de suma importancia recordar que el hombre conoce a Dios en este sentido original, es igualmente importante recordar que, desde la caída, es un pecador sin *verdadero* conocimiento de Dios. Está espiritualmente ciego. No verá las cosas como, en otro sentido, las conoce. Detesta verlas así porque, si admite que son lo que realmente son, se condena a sí mismo como un infractor del pacto. Por lo tanto, no puede ver la verdad hasta que se arrepienta. [65]

El conocimiento "verdadero" o genuino de Dios es aquel que acompaña al arrepentimiento y que es necesario para que el hombre llegue a ser lo que Dios originalmente creó al hombre; ama y se somete a la verdad, la profesa abiertamente y busca vivir en consonancia con ella, lo que trae consigo la bendición de Dios. El otro tipo de conocimiento es una terrible conciencia de la verdad sobre Dios de la que nadie puede escapar con éxito; odia esta verdad

y elige voluntariamente no ver las cosas desde su perspectiva, no la profesa y se niega a vivir en consonancia con ella, atrayendo así la condenación divina.

Pensando en estos términos, Van Til pudo afirmar simultáneamente que los incrédulos "conocen" a Dios (con odio, en condenación), y sin embargo "no lo conocen" (con amor, en bendición); es decir, existe la fe que condena, así como la fe que salva. Van Til estableció la misma distinción con respecto a cómo los hombres conocen a Dios cuando escribió: "El hombre natural no conoce a Dios. Pero para estar así sin conocimiento, sin un conocimiento vivo, amoroso y verdadero de Dios, debe ser alguien que conoce a Dios en el sentido de tener el sentido de la deidad (Romanos 1)". [66] Asimismo: «El evangelio de la gracia de Dios para los pecadores llega a las criaturas que conocen a Dios, pero que se han rebelado contra Él y, por lo tanto, *no lo conocen con amor* ». [67] El pecador tiene un sentido de la deidad que lo condena, pero carece del «conocimiento vivo, amoroso y verdadero de Dios» que trae la salvación. Esta explicación es perspicaz y útil hasta cierto punto, aunque no resuelve todos los problemas. [68]

En algunos puntos, Van Til explicó el enigma del incrédulo que conoce y, sin embargo, no conoce a Dios en términos de un modelo psicológico popular de motivos o impulsos «subconscientes». [69] Habló del conocimiento que el hombre natural tiene de Dios como si estuviera «por debajo del umbral de su conciencia activa», es decir, «en lo profundo» de su mente o corazón, donde toma prestadas ideas cristianas «sin reconocerlo». [70] Pero esta explicación tampoco es del todo satisfactoria. En primer lugar, el propio Van Til desconfiaba de la distinción que emplea: « Sin embargo, debemos estar alerta y no exagerar la distinción entre acción inconsciente (o preconsciente) y autoconsciente». [71] Además, este tipo de explicación parece implicar que el incrédulo no es consciente de suprimir la revelación de Dios y, por lo tanto, no es moralmente responsable de hacerlo. Los pecadores, de alguna manera, son

conscientes de la naturaleza de su rebelión. «Lo que hay que hacer, entonces, al presentar las Escrituras al hombre natural es apelar a su 'sentido de deidad', al hecho de que, *en la misma penumbra de su conciencia,* siempre se enfrenta al mismo Dios que ahora le pide obediencia ». [72] Negar la verdad de Dios y suprimirla injustamente es algo así como un acto autoconsciente, según Van Til, incluso si los perdidos no son en esta vida *"totalmente* conscientes de su propia hostilidad ética". [73] En otra ocasión Van Til lo expresó así:

De nuevo, debe tenerse presente que cuando decimos que el hombre caído conoce a Dios y suprime ese conocimiento de modo que, por así decirlo, peca conscientemente, esto también requiere una aclaración. Considerando la generalidad y en vista de que todos los hombres estaban representados en Adán al principio de la historia, debemos decir que los hombres pecan contra un mejor conocimiento y también conscientemente. Pero esto no significa negar que cuando se dice que los hombres están sin Dios en el mundo, sean ignorantes. ... Existe, por lo tanto, una *gradación* entre quienes pecan más y quienes pecan con menos autoconciencia. [74]

Así vemos, una vez más, lo difícil que resulta articular la condición, el carácter o la conducta mental del incrédulo. Pero independientemente de cómo describamos la situación, Van Til insistió en que cuando el pecador reacciona epistemológicamente de forma inapropiada a la revelación de Dios, lo hace «como una criatura éticamente responsable de Dios». Enfatizó que «las Escrituras siguen responsabilizando al hombre de su ceguera»; que «la razón de su incapacidad para reconocer a Dios reside exclusivamente en él. Se debe a su transgresión voluntaria». [75] La supresión de la verdad sobre Dios por parte del pecador no es un acto involuntario de cegarse a sí mismo; más bien, es una cuestión de «ignorancia culpable». [76]

Independientemente de la dificultad que Van Til sintió para conceptualizar la situación, los elementos necesarios para un análisis adecuado de la supresión

de la verdad por parte del incrédulo —conocer a Dios sin conocerlo— se pueden encontrar en sus escritos. Por ejemplo, acertó al describir a los incrédulos de esta manera: «Todo hombre, en el fondo, sabe que rompe el pacto. Pero todo hombre *actúa y habla como si* no fuera así... Su conciencia le remuerde cuando desobedece; sabe en el fondo que está desobedeciendo a su Creador... [Los pecadores] no quieren tener a Dios en la memoria. Se aferran al conocimiento de Dios que tienen dentro. Es decir, intentan por todos los medios aferrarse a este conocimiento *por temor».* Deberían mirar a su juez a la cara. [77] Es decir, la respuesta del incrédulo a la revelación de Dios es un esfuerzo deliberadamente egoísta o autoprotector para actuar como lo que desesperadamente quiere ser: un incrédulo. Pero no puede admitir que está haciendo tal esfuerzo a propósito. « Está tan en contacto con la verdad que gasta gran parte de su energía en el vano esfuerzo de ocultarse este hecho», como un paciente con cáncer que se niega a admitir que lo padece. [78] El deseo y la política del incrédulo son ocultarse a sí mismo la temida verdad racionalizando la evidencia, así como racionalizando su motivación para racionalizar la evidencia, y así convencerse de que no cree lo que cree. En pocas palabras, se engaña a sí mismo. [79] Esto es engaño de sí mismo, por sí mismo, y en aras de preservar la propia autoconcepción. Recordemos esta profunda idea de Van Til que se mencionó anteriormente, a saber, que debemos «distinguir cuidadosamente entre la propia concepción de sí mismo y la concepción bíblica de él." [80]

Con estos elementos de la compleja situación en mente, podemos resolver adecuadamente la paradoja de decir que el incrédulo cree o (por extensión) que quien no conoce a Dios lo conoce. Tomaremos a Sam como nuestro incrédulo hipotético. Cuando decimos que Sam no cree en (ni conoce a) Dios, lo describimos según ciertos rasgos de su comportamiento y pensamiento: por ejemplo, su conducta y actitudes inmorales, su negativa a glorificar a Dios y, especialmente, su declaración de no creer en Dios. Después de todo, Sam

actúa y habla como una persona sinceramente incrédula; de hecho, argumenta vehementemente contra la creencia en la existencia de Dios. Sin embargo, la realidad es que Sam sí cree en Dios. Cuando decimos que cree en Dios, lo describimos (de acuerdo con el diagnóstico de la palabra de Dios) según ciertos rasgos de su comportamiento y pensamiento que manifiestan creencia: por ejemplo, su vida en función de ciertos estándares morales, su aceptación de la necesidad de coherencia lógica, su expectativa de uniformidad en la naturaleza, su miedo a la muerte y su presunción de libertad de pensamiento. [81] Como en el caso de los creyentes, decimos que Sam conoce a Dios en el sentido de que tiene creencias justificadas y verdaderas sobre él. Por lo tanto, resulta que la creencia de Sam en su propia incredulidad es errónea. Racionaliza la evidencia, motivado por su deseo de evitar enfrentarse a Dios, cuya condena teme y cuya autoridad sobre él resiente. Sin embargo, sincera y constantemente persigue la incredulidad como su proyecto de vida autoengañado. [82]

Así pues, parece que el no creyente trabaja con dos conjuntos diferentes de creencias o presuposiciones fundamentales, uno reconocido y otro no reconocido (o negado): uno que convierte en su ideal regulador, y el otro que le permite saber cualquier cosa. Ineludiblemente conoce la verdad (un conjunto de creencias) y, sin embargo, la suprime (adoptando un segundo conjunto de creencias). Cuando el apologista habla de las "presuposiciones" del no creyente, debe tener presente la diferencia entre las presuposiciones que el no cristiano defiende epistemológicamente (las que propone en su argumentación contra la fe) y las presuposiciones que emplea psicológicamente para ser inteligible (que son contrarias a lo que propone). Según el análisis de Van Til, el no creyente opera con dos mentalidades contradictorias. Como creado por Dios a su imagen y confrontando su ineludible revelación, el incrédulo ve el mundo de una manera particular que le permite adquirir conocimiento y vivir una vida relativamente exitosa; sin

embargo, como rebelde contra Dios que pretende ser autónomo, el incrédulo "se pone lentes de colores" y ve el mundo de una manera diferente, que, aunque popularmente adoptada, no puede comprender de forma consistente el conocimiento ni posibilitar una vida exitosa. Para cambiar la metáfora, el incrédulo ha "manipulado" intelectualmente las cuentas. Opera en términos de presuposiciones que concuerdan con la revelación de Dios, pero en sus explicaciones filosóficas se representa a sí mismo razonando en términos de presuposiciones que no concuerdan con las demás. Pero en este caso, no son las "manipulación" las que son consistentes y equilibradas, ofreciendo una explicación verdadera y razonable de sus asuntos (intelectuales), sino las ocultas (sus presuposiciones reprimidas).

Van Til enfatizó que los no creyentes trabajan desde dos conjuntos de presuposiciones (o dos sistemas de pensamiento). Como se citó anteriormente, Van Til enseñó que el hombre natural nunca es completamente consistente en esta vida. [83] El no cristiano argumentará en contra de la fe cristiana, apoyándose en y proponiendo algún tipo de teoría autónoma del conocimiento y la interpretación de la experiencia, utilizando presuposiciones que son antitéticas a la fe cristiana. Y, sin embargo, dijo Van Til, «los no cristianos nunca pueden , y por lo tanto nunca emplean, sus propios métodos de manera consistente... El hombre natural no trabaja conscientemente desde sus principios». [84] Los no creyentes hablan en términos de un tipo de sistema filosófico o conjunto de presuposiciones (y tratan de trabajar dentro de ellas), pero «ningún hombre es realmente completamente consistente al trabajar según estas suposiciones». [85] Si lo fuera, destruiría todo significado, lógica, ciencia, personalidad humana y moralidad. Aun así, el no cristiano «hace contribuciones positivas a la ciencia a pesar de sus principios». [86] Esto se debe a que razona y se comporta en función de un sistema filosófico o conjunto de presuposiciones diferente, que expresa la verdad sobre Dios (etc.), y lo hace sin reconocerlo ni agradecerle a

Dios por lo que su conocimiento hace posible. Los no cristianos argumentan contra las mismas presuposiciones cristianas que utilizan.

Van Til sostuvo que la autoconciencia por parte de cualquier hombre presupone la conciencia de Dios, [87] de modo que "incluso en su [la del no cristiano] negación virtual de Dios, todavía está realmente presuponiendo a Dios". [88] Esta es una constatación sorprendente y trascendental para la apologética. El incrédulo presupone la verdad revelada de Dios incluso cuando intenta elaborar y aplicar presuposiciones contrarias para argumentar en contra de la verdad divina. La aguda intuición de Van Til fue precisamente: «El antiteísmo presupone el teísmo». [89] Para poder argumentar o razonar, para alcanzar cualquier logro intelectual, el incrédulo se apoya inconscientemente en presuposiciones cristianas. Como dijo Van Til, está «tomando prestadas, sin reconocerlo, las ideas cristianas de creación y providencia». [90] La consecuencia de esto con respecto al hombre natural es que *"hay un conflicto de nociones dentro de él".* Pero él mismo no es plena y conscientemente consciente de este conflicto dentro de él... Así, las ideas con las que trabaja diariamente no proceden consistentemente ni de un principio [el conocimiento de Dios] ni del otro [la autonomía humana, que suprime el conocimiento de Dios]." [91]

Ahora parece que la complejidad y la confusión que caracterizan el conocimiento que el incrédulo tiene de Dios son el resultado de una contradicción o tensión interna en el propio incrédulo, una que no está dispuesto a reconocer ni confesar, por temor a que su culpa ante Dios se haga evidente. Vive con dos marcos de pensamiento o mentalidades contradictorias. Trabaja con dos conjuntos de presuposiciones antagónicas, lo que lo deja en un terrible estado de conflicto personal e intelectual. Un conjunto de presuposiciones hace posible e inteligible su razonamiento, convicciones y compromisos; sin embargo, su razonamiento, convicciones y

compromisos constituyen un sistema de pensamiento y presuposiciones contradictorio que, de seguirse sistemáticamente, destruiría la inteligibilidad de su pensamiento y experiencia. El incrédulo es una contradicción viviente. Pero precisamente aquí reside la contradicción de la personalidad de Satanás: aunque conoce a Dios, no lo conoce realmente. Su propio intelecto está constantemente urdiendo planes con los que cree poder derrocar a Dios, aunque sabe muy bien que Dios no puede ser derrocado... De igual manera, el pensamiento del hombre, desde la entrada del pecado, se ha caracterizado por la autofrustración. [92]

Así, al defender la fe ante cualquier incrédulo, el cristiano debe ser consciente de que su oponente ya cree en Dios y, de hecho, está adoptando sus propias creencias para comprender la experiencia o para razonar y argumentar. Sin embargo, este incrédulo expondrá creencias contradictorias y se basará en presuposiciones contradictorias en su argumento con usted como creyente, aunque continuamente exhiba una falta de autoconciencia plena y epistemológica de lo que dice y asume. Los no cristianos simplemente no pueden emplear sus métodos de forma consistente, lo que hace que el desafío apologético presuposicional sea decisivo, claro y contundente. Los incrédulos no pueden comprender el razonamiento, el significado, la ciencia, los absolutos éticos, la autoconciencia ni la libertad mental sin basarse en las presuposiciones de la cosmovisión cristiana. Por lo tanto, existe una prueba absolutamente cierta de la existencia de Dios y de la verdad del teísmo cristiano. Incluso los no cristianos presuponen su verdad, aunque la rechazan verbalmente. Necesitan presuponer la verdad del teísmo cristiano para justificar sus propios logros. [93]

POSEER PERO SUPRIMIR LA VERDAD [94]

En consecuencia, Calvino argumenta que, si bien la humanidad generalmente carece del conocimiento que proviene de ser "enseñada por Dios", sí posee un

conocimiento creado en su interior y heredado de Adán. Es el conocimiento que poseen como portadores de la imagen de Dios. Generalmente, los hombres buscan suprimir este conocimiento de Dios. Vivirían con gusto donde el reflector de la revelación de Dios no los expusiera constantemente a sí mismos. Pero no existe tal lugar. Este reflector nunca deja de brillar. Brilla particularmente *dentro de ellos.* No hay forma de ocultarse de él. El conocimiento de Dios está inscrito en su ser...

Los hombres, en general, son, por lo tanto, *supresores de la verdad.* No son, ante todo, quienes *carecen de* conocimiento de la verdad. De hecho, lo son, si se piensa en el conocimiento que debe provenir de las Escrituras. Pero son, ante todo, *poseedores de la verdad,* o conocedores de la verdad, quienes, al pecar, se han convertido en *supresores de la verdad.* Habiéndose arrogado el derecho de definir la naturaleza de Dios y de sí mismos, han mezclado la idea de su nuevo dios con la del Dios que conocen en virtud de su creación. En su teología natural, es decir, en lo que, como hombres pecadores, establecen como su visión de Dios, nunca declaran la verdad sin adulteración. No logran suprimir completamente la verdad, pero nunca la afirman sin una abrumadora mezcla de error. El dios de los filósofos *nunca es* su Creador ni el Creador del universo. Siempre está necesariamente ligado a su creación. Por lo tanto, los hombres pecadores e impíos nunca adoran al Dios verdadero como deberían. En la práctica no lo conocen porque cuando piensan en él, necesariamente piensan falsamente de él; lo degradan siempre al nivel de la criatura.

Sin duda, en cierto sentido debe decirse que todos los hombres tienen todos los hechos en común. Tanto el santo como el pecador se encuentran cara a cara con Dios y con el universo divino. Pero el pecador es como el hombre con gafas de colores. Las Escrituras nos dicen que los hechos hablan claramente de Dios (Rom. 1:20; 2:14, 15). Pero todo es amarillo para el ojo ictérico. Al hablar

de los hechos, el pecador se los presenta a sí mismo y a los demás como "amarillos". No hay excepciones. Son los hechos, tal como se los presenta él mismo, distorsionados por su propia condición subjetiva, los que asume como *los hechos tal como son.*

SUPRESIÓN POR ELECCIÓN, PERO SIN ÉXITO [95]

Así como he seguido de cerca a Calvino al enfatizar que los hombres *deben* creer en Dios, pues la evidencia de su existencia es evidente, también lo he seguido de cerca al afirmar que ningún pecador reacciona adecuadamente a la revelación de Dios. ¿Es esta una afirmación demasiado general? Es simplemente la doctrina de la depravación total. Todos los pecadores rompen el pacto. Tienen un interés personal. No quieren recordar a Dios. Se aferran al conocimiento de Dios que reside en su interior. Es decir, intentan por todos los medios aferrarse a este conocimiento por temor a enfrentarse a su juez. Y dado que el rostro de Dios aparece en cada hecho del universo, se oponen a la revelación divina en todas partes. No quieren ver los hechos de la naturaleza tal como son; no quieren verse a sí mismos tal como son. Por lo tanto, asumen la incredulidad de sí mismos, de los hechos y las leyes de la naturaleza que los rodean. Aunque proclaman servir a Dios, sirven y adoran a la criatura más que al Creador. Intentan convencerse de que Dios y el hombre son aspectos de un mismo universo. Interpretan todo de forma inmanentista...

¿Qué quiero decir entonces, más concretamente, al afirmar que, epistemológicamente, el creyente y el no creyente no tienen nada en común? Quiero decir que todo pecador mira a través de lentes de colores. Y estos lentes están pegados a su rostro. Asume que la autoconciencia es inteligible sin la conciencia de Dios. Asume que la conciencia de los hechos es inteligible sin la conciencia de Dios. Asume que la conciencia de las leyes es inteligible sin Dios. E interpreta todos los hechos y todas las leyes que se le presentan en función de estas suposiciones. ... Ahora me refiero a él como el que rompe el

pacto. Tampoco olvido que nadie es completamente coherente al actuar según estas suposiciones...

El cristiano descubre que su conciencia concuerda con la verdad de la historia. Sostiene que quienes la niegan tienen motivos para quejarse. No quieren que la historia sea cierta; no quieren que los hechos sean lo que la historia dice que son. Protestan demasiado. Y al protestar demasiado, testifican, a pesar de sí mismos, que su conciencia no les dice que la historia sea falsa. Su conciencia les dice lo contrario de lo que dicen que dice.

LA REVELACIÓN DE LA GRACIA DE DIOS IGUALMENTE SUPRIMIDA [96]

El peor de los hombres, dice Calvino, no puede borrar por completo de su memoria el hecho de que, desde el principio de la historia, el hombre ha caminado a la luz de la revelación de Dios. A lo largo de la historia, desde la caída de todos los hombres en Adán, los hombres han intentado suprimir y reprimir la verdad con injusticia. Han cegado sus ojos y luego se han quejado de que Dios los ha creado en tinieblas. Buscan con gran diligencia la existencia de un Dios, mientras caminan a cada minuto a la luz de su presencia. El teólogo natural es como un niño que ve a su padre a diario y constantemente en casa paterna, y sin embargo, toma una linterna para buscarlo.

Sin duda, el pecador necesita nueva luz, así como una nueva visión. Necesita la luz de la gracia de Dios en Cristo. Si el suministro de agua de una ciudad es suficiente para las necesidades cotidianas de sus ciudadanos, no obstante, se necesita una manguera contra incendios para apagar un incendio provocado por manos maliciosas. Así, la luz de la gracia de Dios en Cristo, como redentora, se da a quienes voluntariamente se han arrancado los ojos y tratan de culpar de su oscuridad al Dios que los creó en una relación de luz y amor consigo mismo. Pero cuando el hombre natural se enfrenta a esta nueva y aún más brillante luz de la gracia de Dios, rápidamente busca apagarla también.

LOS INCRÉDULOS SABEN Y SIN EMBARGO NO SABEN [97]

(A) A los hombres se les debe decir que la revelación de Dios que los rodea y la revelación de Dios dentro de su propia constitución es clara y sencilla, lo que los hace inexcusables. «Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas; de modo que no tienen excusa, pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido» (Rom. 1:20, 21).

Todos los hombres conocen a Dios. Cada hecho del universo lleva el sello de propiedad de Dios, indeleble y grabado con grandes letras.

Todos los hombres saben no solo que existe un Dios, sino que saben que Dios, el Dios *verdadero* , el *único* Dios, existe. No pueden ser conscientes de sí mismos, dice Calvino, a menos que sean conscientes al mismo tiempo de Dios como su creador. Esta revelación general de Dios permanece con el hombre, sea cual sea su actitud hacia Él. Cuando peca contra Dios, debe pecar contra este Dios a quien conoce. De lo contrario, el pecado sería pecado en el vacío. Incluso en el más allá, los ángeles perdidos y malvados aún conocen a Dios.

Sin embargo, a estos mismos hombres a quienes debemos testificar que conocen a Dios, también se les debe decir que *no* lo conocen. Caminan en medio de este mundo, que es una exhibición de las glorias y esplendores de Dios, lleno como está de las obras de sus manos, y preguntan, fíjense, *si* Dios existe. Profesan tener una mente abierta al respecto. Dicen que seguirán los hechos adondequiera que estos los lleven. Pero invariablemente se niegan a seguirlos. Constantemente concluyen que Dios no existe. Incluso cuando concluyen que existe un dios, y eso con gran probabilidad, prácticamente están diciendo que Dios no existe. Porque el Dios verdadero no está rodeado

de posibilidad, sino que es la fuente de ella. Es imposible que no exista. No podemos pensar inteligentemente en la existencia de Dios.

Al trabajar en el laboratorio como científicos, los hombres actúan como si no estuvieran tratando con materiales que pertenecen a Dios. Son como un ladrón que, al entrar en tu casa y explorar todo lo que hay en ella, afirma que la cuestión de la propiedad de la casa no le incumbe. Son como quienes van de caza a un bosque claramente marcado como "Prohibido disparar", sin permiso del dueño.

Qué absurdo, dice el objetor. ¿Quieres decir que los hombres saben realmente que son criaturas de Dios y que les espera un castigo si no le son agradecidos ni obedientes, y aun así fingen buscarlo, por si acaso lo encuentran? ¿Conocen a Dios y, sin embargo, no lo conocen? ¡Qué contradictoria, qué absurda es esta religión que me pides que crea!

(B) Somos muy conscientes de que los no cristianos poseen un amplio conocimiento sobre este mundo, lo cual es cierto hasta cierto punto. Es decir, en cierto sentido podemos y debemos reconocer el valor del conocimiento de los no cristianos. Este siempre ha sido un punto difícil. Con frecuencia, es la principal fuente de confusión en la cuestión de la fe en su relación con la razón. Debemos admitir que no podemos ofrecer una explicación totalmente satisfactoria de la situación tal como se da en la realidad. No podemos hacerlo con respecto a esta cuestión, como tampoco podemos hacerlo con respecto a la cuestión de cómo es posible que Dios conceda a quienes son hijos de su ira bendiciones naturales como la lluvia y el sol, o la prosperidad física en general. Todo lo que podemos hacer con esta cuestión, como con muchas otras en teología, es limitarla para evitar errores y afirmar que la verdad reside en un territorio determinado.

Para acotar nuestra pregunta, estamos convencidos de que debemos comenzar enfatizando la *absoluta antítesis ética* en la que se encuentra el «hombre natural» respecto a Dios. Esto implica que no sabe nada con la verdad que debería saber. Significa, por lo tanto, que el «hombre natural» no solo está fundamentalmente equivocado en sus nociones sobre la religión y Dios, sino que también está fundamentalmente equivocado en sus nociones sobre los átomos y las leyes de la gravitación. Desde este punto de vista fundamental, el «hombre natural» no sabe nada con la verdad. Lleva cadenas al cuello y solo ve sombras.

Es en este punto donde muchos teólogos son imprecisos. Sostienen, sin duda, que el hombre natural no puede conocer verdaderamente a Dios, pero no sostienen que no pueda conocer verdaderamente las flores del campo. Ahora bien, podría parecer una exageración insistir en que el hombre natural ni siquiera conoce verdaderamente las flores, mientras se sostenga que no conoce verdaderamente a Dios. Sin embargo, la cuestión es que, a menos que sostengamos que el hombre natural no conoce verdaderamente las flores, no podemos sostener lógicamente que no conoce verdaderamente a Dios.

La dificultad con respecto al conocimiento que el hombre natural tiene de Dios puede aliviarse en cierta medida si recordamos que hay dos sentidos en los que podemos hablar de su conocimiento. El hombre natural tiene conocimiento, verdadero conocimiento de Dios, en el sentido de que Dios, a través de la naturaleza y la propia conciencia del hombre, imprime su presencia en la atención del hombre. Tan definitiva e ineludiblemente lo ha hecho que, por mucho que lo intente, el hombre no puede escapar de conocer a Dios. Es este punto el que Pablo enfatiza en los dos primeros capítulos de Romanos. El hombre tiene el sentido de la deidad indeleblemente grabado en él. Conoce a Dios y se conoce a sí mismo y al mundo como creación de Dios. Esta es una revelación objetiva para él. Incluso en la medida en que esta

revelación reside en el hombre, en su propia constitución, y como tal puede llamarse «subjetiva», no deja de ser objetiva para él como criatura éticamente responsable, y está obligado a reaccionar como persona ética a esta revelación objetiva.

Pero es esta revelación objetiva, tanto sobre él como dentro de él, lo que el hombre natural busca suprimir. Tras aliarse con Satanás, el hombre asume una gran premisa monista. No solo en su conclusión, sino también en su método y punto de partida, da por sentado su propia supremacía. En la medida en que actúa según esta premisa monista, malinterpreta todo, tanto las flores como a Dios. Afortunadamente, el hombre natural nunca es plenamente coherente en esta vida. Así como el cristiano peca contra su voluntad, el hombre natural "peca" contra su propio principio esencialmente satánico. Así como el cristiano tiene la carga de su "viejo hombre" que lo oprime y, por lo tanto, le impide comprender la "vida de Cristo" en su interior, el hombre natural tiene la carga del sentido de la deidad que lo oprime y le impide comprender la vida de Satanás en su interior.

La situación real, por lo tanto, es siempre una mezcla de verdad y error. Estando «sin Dios en el mundo», el hombre natural, sin embargo, conoce a Dios y, a pesar de sí mismo, hasta cierto punto lo reconoce. En virtud de su creación a imagen de Dios, en virtud del indeleble sentido de deidad que reside en él y en virtud de la gracia general restrictiva de Dios, quienes odian a Dios, pero en un sentido restringido, lo conocen y obran el bien.

LOS INCRÉDULOS SE BASAN INCONSISTENTEMENTE EN PRESUPOSICIONES CREYENTES [98]

Sin duda, la visión cristiana de la vida es verdadera y todas las demás son falsas; es decir, la Biblia presenta una visión de Dios, del hombre y de Cristo que excluye todas las demás. El hombre natural sirve y adora a la criatura más

que al Creador. El cristiano, por la gracia de Dios, ha aprendido a servir al Creador más que a la criatura. Y este hecho se expresa en todo lo que hace. Pero incluso quienes adoran y sirven a la criatura más que al Creador no son "productos terminados" en este mundo. Pueden, y por lo tanto, contribuyen positivamente a la realización del mandato cultural dado a Adán, el primer hombre de la historia, representante de todas las generaciones venideras...

La primera objeción que se presenta puede expresarse en la pregunta retórica: "¿Acaso pretende afirmar que los no cristianos no descubren la verdad mediante los métodos que emplean?". La respuesta es que no pretendemos nada tan absurdo como eso. La implicación del método aquí defendido es simplemente que los no cristianos nunca pueden, y por lo tanto nunca emplean, sus propios métodos de forma consistente...

Preguntas qué persona es consecuente con sus propios principios. Bueno, he argumentado constantemente que nadie lo es, y menos aún el no cristiano. Incluso he argumentado en el mismo folleto que reseñas que si los hombres fueran consecuentes, serían productos finales y que entonces ya no habría más razonamiento con ellos. Sin embargo, como los pecadores no son consecuentes y, desde su punto de vista, tienen lo que para ellos es un hombre viejo dentro de sí, pueden dedicarse a la ciencia y a la interpretación general del universo creado y sacar a la luz mucha verdad. Es porque el pródigo aún no está en el comedero de los cerdos y, por lo tanto, aún tiene la sustancia del Padre en sus bolsillos, que puede hacer eso y descubrir aquello que, en realidad, es verdadero y útil para el cristiano...

Esto no significa olvidar que él también, según el viejo hombre que lleva dentro, sabe que Dios existe. Pero, como transgresor del pacto, busca suprimirlo. Y ahora me refiero a él como transgresor del pacto. Tampoco olvido que ningún hombre es plenamente coherente al obrar según estas premisas. El incrédulo no vive plenamente conforme al nuevo hombre que

lleva dentro, que en su caso es el hombre que adora a la criatura por encima de todo.

Pero en el curso de la historia, el hombre natural no es plenamente consciente de su propia posición. El hijo pródigo no puede acallar por completo la voz de su padre. Existe un conflicto de nociones en su interior. Pero él mismo no es plena y conscientemente consciente de este conflicto. Posee el conocimiento de Dios en virtud de su creación a imagen de Dios. Pero esta idea de Dios es suprimida por su falso principio, el principio de autonomía. Este principio de autonomía es, a su vez, suprimido por el poder restrictivo de la gracia común de Dios. Así, las ideas con las que trabaja a diario no proceden consecuentemente ni de un principio ni del otro...

[D]espués, el hombre natural tiene el íncubo del sentido de la deidad que lo pesa y le impide darse cuenta de la vida de Satanás dentro de él.

La situación real, por lo tanto, es siempre una mezcla de verdad y error. Estando «sin Dios en el mundo», el hombre natural, sin embargo, conoce a Dios y, a pesar de sí mismo, hasta cierto punto lo reconoce. En virtud de su creación a imagen de Dios, en virtud del indeleble sentido de deidad que reside en él y en virtud de la gracia general restrictiva de Dios, quienes odian a Dios, pero en un sentido restringido, lo conocen y hacen el bien...

Los no cristianos, en cierto modo, lo saben, como nos dice Pablo en Romanos. Así también, existe un bien relativo en quienes son éticamente totalmente malos. La unidad que experimentan es una unidad sombra, una unidad que les impide caer en la desintegración total en este mundo. De aquí en adelante, la desintegración total seguirá, aunque incluso en el futuro, la desintegración solo puede ser ética y no metafísica; debe haber un reino o una unidad simulada incluso en el infierno...

Sin duda, todos los hombres tienen fe. Tanto los incrédulos como los creyentes la tienen. Pero esto se debe a que también son criaturas de Dios. Por lo tanto, la fe siempre tiene contenido. Es en contra del contenido de la fe como creencia en Dios que el hombre se ha vuelto incrédulo. Como tal, intenta suprimir el contenido de su fe original...

Entonces, cuando esta fe se transforma en incredulidad, esta no puede suprimir por completo la fe original en Dios. El hombre, como ser humano, es inherente e ineludiblemente creyente en Dios. Por lo tanto, puede contribuir al verdadero conocimiento del universo. Si a esto se suma la gracia común, puede, en cierta medida, cooperar con el creyente en la construcción del edificio de la ciencia...

Explico los logros científicos del no cristiano en virtud del hecho de que, a pesar de su principio de azar, toma prestadas, sin reconocerlo, las ideas cristianas de creación y providencia.

Todo esto complica enormemente la argumentación apologética. Solo un claro reconocimiento de los tres tipos de conciencia, de la total incapacidad de la conciencia no regenerada de sí misma para aceptar la verdad del cristianismo, y de la necesidad de una presentación coherente de la postura cristiana, junto con una firme confianza en la gracia de Dios, puede ayudarnos a razonar fructíferamente con los hombres. [99]

Notas para el capítulo 6

1. ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 286, 288.

2. Van Til también habló "metafísicamente" sobre los procesos psicológicos reales de pensamiento y razonamiento dentro del incrédulo (lo que es ***realmente*** suceso), en lugar de hablar de él "epistemológicamente", refiriéndose a las propias teorías del no creyente (sobre el conocimiento, sobre sí mismo como conocedor, etc.).

3. El incrédulo también habla consigo mismo en silencio sobre estos pensamientos y teorías, por supuesto. Por lo tanto, no es del todo correcto contrastar los pensamientos "internos" del incrédulo con sus pensamientos "externos". Sin embargo, esto ayuda a los estudiantes a empezar a distinguir entre los análisis epistemológicos y los psicológicos. Para ser más precisos, necesitamos distinguir entre los pensamientos autorreflexivos y los que no lo son. Muchas veces, operativamente hablando, pienso en la semántica y la sintaxis del inglés (para usarlas en la comunicación), pero no reflexiono principalmente sobre mi pensamiento sobre el idioma inglés; en otras ocasiones (como al escribir esta frase en particular), pienso conscientemente en el hecho de que estoy pensando en el idioma inglés.

4. ***Defensa de la Fe,*** 103.

5. ***Gracia común*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), 52, 53-54.

6. ***Defensa de la Fe,*** 189-90.

7. ***Introducción a la teología sistemática*** , En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1947), 27.

8. ***Defensa de la Fe,*** 90.

9. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 92.

10. ***Defensa de la Fe,*** 318. En la misma página, también dice: «Todo lo que el hombre dice es fundamentalmente falso», si no tiene en cuenta la distinción entre Creador y criatura. Comparen también los comentarios de Van Til de que las interpretaciones «básicamente apropiadas» (p. 100) y «esencialmente correctas» (p. 110) están fuera del alcance del incrédulo. Según entiendo ,

tales expresiones se usaban para indicar que lo ***fundamental...*** Las creencias ***centrales*** del no cristiano —es decir, sus presuposiciones— le impiden comprender adecuadamente lo que dice. Según Van Til, el no creyente suele acertar en muchos detalles aproximados, pero nunca llega a una interpretación general satisfactoria (que incorpore esos detalles) porque carece de las creencias básicas (o esenciales) que hacen que esos detalles sean coherentes, inteligibles o significativos.

11. ***Gracia común,*** 57.

12. El propio Van Til anticipó esta crítica. El hecho de que la gracia común de Dios impida que el hombre caído sea tan malo como podría ser, dijo Van Til, «hará que la distinción entre dos principios mutuamente excluyentes parezca una simplificación excesiva para muchos» (Una ***teoría cristiana del conocimiento).*** [Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969], 44). Si bien los principios son en sí mismos mutuamente excluyentes, el hecho psicológico es (por extraño que parezca) que la confusión espiritual lleva a las personas a intentar trabajar desde ambos principios.

13. Curiosamente, esto es lo que acusa a Van Til de John M. Frame, "Van Til on Antithesis", ***Westminster Theological Journal.*** (1995): 81-102. El artículo amplía la crítica de Frame en su ensayo «Cornelius Van Til», publicado en el ***Manual de Teólogos Evangélicos.*** ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1993), donde alega que Van Til «continúa caracterizando a los incrédulos de diversas maneras que no se ajustan a los datos bíblicos ni son coherentes entre sí » (p. 164). Tras examinar varias explicaciones de Van Til sobre la condición paradójica del incrédulo (de conocer a Dios, pero no conocerlo), Frame dice: «Es difícil comprender todo esto. Claramente, necesitamos volver a empezar desde cero» (p. 165).

Según el artículo de Frame "Van Til sobre la antítesis", Van Til era "aficionado" a sus formulaciones "extremas" de la antítesis entre el creyente y el no creyente (p. 100) y "a menudo" hablaba "de maneras que sugieren que el no creyente no conoce la verdad en absoluto y, por lo tanto, literalmente no tiene ningún área de acuerdo con el creyente" (p. 87); estas formulaciones extremas eran "simplistas" (sugiriendo que cada expresión del no creyente es falsa), no eran "cuidadosas" y, de hecho, no eran muy "defendibles bíblicamente" (p. 102). Frame incluso las acusa de ser "inconsistentes con" o "contradecir"

(págs. 86, 94, 98) lo que Van Til dice en otro lugar sobre la "complejidad" de la situación del incrédulo: por ejemplo, los incrédulos tienen un conocimiento revelado de Dios, son incapaces de suprimirlo por completo, lo reconocen contra su voluntad, lo presuponen incluso negándolo, ¡y reconocen el carácter insatisfactorio de sus sistemas filosóficos! Esta es una crítica extraña. Parecería mucho más razonable y justo concluir que estas últimas declaraciones de Van Til demuestran de forma bastante convincente que las anteriores no se interpretaron correctamente como "extremas" en primer lugar. Después de todo, el propio Frame debe reconocer que, tomadas literalmente y fuera de contexto, esas declaraciones no representan la "complejidad", "flexibilidad", "sutileza" y "riqueza" de las opiniones de Van Til (págs. 99, 100, 101, 102). No se ha demostrado la existencia de contradicción entre las diversas explicaciones de Van Til (o "estrategias para reconciliar la antítesis con la gracia común") cuando se interpretan a la luz de cada una. Dado que Frame, característicamente, adopta un enfoque tan generoso en su análisis de otros autores, es difícil entender por qué no lo hace aquí. Al describir las formulaciones "extremas" de la antítesis de Van Til, Frame le atribuye —sin ninguna fundamentación textual específica (sino basándose en lo que "parece" ser una implicación de lo que Van Til realmente escribió, o en lo que Van Til "sugiere")— la opinión de que las "conclusiones" del incrédulo son siempre falsas, que nunca pronuncia una oración verdadera "excepto" formalmente, y que creyentes e incrédulos hablan "idiomas diferentes" (cf. p. 91).

14. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 26. Dado que Frame también cita esta afirmación en "Van Til y la Antítesis" (p. 86), resulta aún más extraño que criticara a Van Til por supuestamente hacer algunas (muy pocas, en realidad) afirmaciones "extremas" e inequívocas sobre la antítesis. Van Til advirtió a sus lectores que sus afirmaciones sobre la condición personal del incrédulo (en relación con la ética y la epistemología) eran generalizaciones que, en aras de la precisión, estaban "limitadas" por otras descripciones; estas otras descripciones, por lo tanto, pretendían matizar sus generalizaciones anteriores. Pero incluso si no hubiera dicho tanto, cualquier autor merece ser interpretado en el contexto más amplio de sus palabras. Sin embargo, incluso después de observar extensamente las maneras en que el propio Van Til matiza sus afirmaciones generales sobre la incapacidad del incrédulo para interpretar correctamente la realidad (etc.), Frame acusa a Van Til de olvidar

que su doctrina de la antítesis era una doctrina sobre el corazón humano. A veces creía poder identificarla exhaustivamente con diversas oposiciones conceptuales. En esta creencia se equivocaba (p. 102). Parece, más bien, que Frame se equivoca. Seguramente no se podría esperar razonablemente que todas las matizaciones restrictivas aparecieran en cada una de las frases que Van Til escribió sobre el tema.

15. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 29,113. Nótese especialmente "en la medida en que" y "en la medida en que", que son expresiones explícitas de calificación y delimitación. Van Til no era simplista ni olvidaba la complejidad del carácter y el pensamiento interno del incrédulo.

16. Ibíd., 81.

17. Ibíd., 84 (énfasis añadido). Van Til designa con «sistema» la perspectiva filosófica o teórica del no creyente, tomada en su expresión o desarrollo ideal y consistente.

18. ***Defensa de la Fe,*** 67, 290.

19. Aunque me gusta bastante este término, no se usó aquí en el sentido actual en los círculos reformados estadounidenses. Masselink distinguió las opiniones de los «reconstruccionistas» Van Til, Schilder, Vollenhoven y Dooyeweerd (tal como él las fusionó) de lo que él llamó la «perspectiva reformada histórica» de hombres como Kuyper, Warfield, Bavinck, Hodge, Machen, Hepp y Berkhof.

20. ***Revelación general y gracia común*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 161. Afirmaciones como esta se encuentran a lo largo del libro. En su ejemplar del libro de Masselink, Van Til garabateó en varios lugares comentarios como "¡Escandaloso!" y "No lo creo".

21. ***Defensa de la Fe,*** 120.

22. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 83.

23. Un extracto de “Una respuesta a la crítica” en ***La gracia común y el evangelio*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972), 196-97.

24. Un extracto de ***la Teoría cristiana del conocimiento,*** 43-44.

25. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 173, 174, 179, 191, 192, 286, 292.

26. Esta frase establece la importancia crucial para la apologética presuposicional de sostener que los incrédulos poseen genuinamente algún conocimiento. Si no supieran absolutamente nada, no serían responsables de su comportamiento pecaminoso y, por lo tanto, no necesitarían ningún testimonio evangelístico ni defensa apologética de la verdad del evangelio.

27. Énfasis añadido. Van Til siempre sostuvo que existe un amplio punto en común entre el creyente y el no creyente: toda la realidad, tanto el Creador como toda su creación. Este es un punto en común metafísico, pero Van Til también afirmó que el creyente y el no creyente, como criaturas hechas a imagen de Dios, pueden tener en común un conocimiento (psicológicamente hablando) de la situación metafísica, independientemente del grado de conocimiento que tengan de Dios o de su mundo.

28. CVT: Romanos, capítulo 2.

29. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 258-59;

(B) ***Defensa de la Fe,*** 84-86, 90, 102, 183, 188, 288, 304, 353.

30. Van Til responde aquí a las críticas que se encuentran en Floyd E. Hamilton, ***The Basis of Christian Faith,*** 4.ª ed. (Nueva York: Harper, 1964). Anteriormente había respondido a Hamilton en ***Defensa de la Fe,*** cap. 13, sec. 3.

31. Esta es una salvedad importante. Van Til afirma que las interpretaciones de la realidad propuestas por el creyente y el no creyente, si se explicaran o razonaran completamente hasta llegar a conclusiones consistentes, no serían comunes en absoluto, y que la interpretación del no creyente se volvería ininteligible (y, por lo tanto, «inevitablemente falsa»).

32. CVT: *Gracia común,* pág. 43.

33. La razón por la que los apologistas deben ser conscientes de que no habría nociones comunes entre cristianos y no cristianos si estos últimos vivieran consecuentemente con su carácter ("destilado") de incrédulos —es decir, la

razón por la que los apologistas deben comprender la antítesis en términos de principios fundamentales— es que, de este modo, pueden recalcar el desafío epistemológico a los incrédulos: sus sistemas de pensamiento autónomos les impiden saber absolutamente nada. Teóricamente, el creyente y el incrédulo no podrían tener conocimiento común. Por lo tanto, dado que estos incrédulos sí saben (psicológicamente) mucho sobre muchas cosas, el apologista puede instar al incrédulo a que se despoje de su máscara intelectual de pretendida autonomía y decirle que es irrazonable e inmoral que se resista a la fe cristiana. Pero, como Van Til enseñó, si creyentes e incrédulos comparten nociones epistemológicas comunes, a pesar de su antítesis presuposicional, es imposible mostrar al no cristiano mediante argumentos intelectuales por qué necesita convertirse al cristianismo.

34. Es importante destacar que, según la perspectiva de Van Til, la gracia común no es el único factor que contribuye al "conocimiento común" (psicológicamente hablando) que comparten creyentes e incrédulos. Otros factores incluyen la creación del hombre a imagen de Dios y la clara y convincente revelación de Dios en la naturaleza y las Escrituras. Sin embargo, durante la vida de Van Til, fue especialmente a través de ideas erróneas sobre la gracia común que muchos cristianos introdujeron perspectivas erróneas de la apologética. En "Van Til sobre la antítesis", John Frame agrupa bajo el término "gracia común" todas las formulaciones o distinciones mediante las cuales Van Til mitigó los efectos de la antítesis. (Por ejemplo, “Podemos llamar a estas formulaciones 'estrategias para reconciliar la antítesis con la gracia común'” [p. 87].) Cuando luego considera la enseñanza de Van Til sobre la revelación ineludible (p. 87) y las capacidades naturales creadas del hombre (p. 88), su categorización errónea lo lleva por mal camino, de modo que critica erróneamente a Van Til por sugerir que la “gracia común” es la revelación misma de Dios y que la “gracia común” preserva la situación metafísica. Van Til no combinó estos diferentes factores. Como se le cita anteriormente: “En virtud de su creación a imagen de Dios, en virtud del indeleble sentido de deidad dentro de ellos y en virtud de la gracia general restrictiva de Dios, aquellos **que odian a Dios, pero en un sentido restringido, conocen a Dios y hacen el bien”** ***(Introducción a la Teología Sistemática,*** 27). De nuevo, al explicar cómo los no creyentes pueden contribuir al descubrimiento de la verdad en la ciencia y, por lo tanto, cooperar con los creyentes, Van Til separa estos factores: «Pueden contribuir en virtud de su constitución metafísica;

pueden cooperar en virtud de la restricción ética de la gracia común» (***Defensa de la Fe,*** 194). Asimismo: «Ciertamente niego que este conocimiento natural de Dios y de la moral sea resultado de la gracia común. Creo que es la ***presuposición*** de la gracia común... Así también, si consideramos la gracia común como aquello que tiene que ver con la restricción del pecado, entonces es una ***función ética,*** no metafísica , la que desempeña» (***Gracia común,*** 159, 174).

35. ***Gracia común*** , 174.

36. Extractos de ***Introducción a la teología sistemática,*** 240, 241, 243-44.

37. CVT: Cf. el folleto del escritor, *Common Grace.*

38. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 400-401, 169-70, 189, 191-92, 194-95.

39. En varios libros, panfletos y artículos de revistas, Herman Hoeksema se opuso vigorosamente a la doctrina de la gracia común enseñada por Abraham Kuyper. Para Hoeksema, era inconcebible que Dios favoreciera en algún sentido a los no elegidos; los dones que les otorga no son evidencias de favor, sino medios ordenados para la condenación final. Además, sostenía Hoeksema, si dijéramos que la gracia común capacita a los hombres para hacer el bien, nos veríamos obligados a negar la depravación total. En 1924, el Sínodo de la Iglesia Cristiana Reformada emitió un pronunciamiento de tres puntos sobre la gracia común que, en efecto, condenaba las opiniones defendidas por Hoeksema.

40. Un extracto de ***la Teoría cristiana del conocimiento,*** 21-22.

41. William Masselink, ***Revelación general y gracia común*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1953).

42. Un extracto de ***Un estudio de la epistemología cristiana*** , En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1969), 217-18.

43. Un extracto de ***Common Grace*** , 142-45.

44. Es igualmente cierto que, en la práctica, los creyentes no viven ni razonan en perfecta armonía ni coherencia con la teología que profesan (ni, más aún, con la verdad plena de la palabra revelada de Dios). Por consiguiente (aunque

lamentablemente), al carecer de la plena santificación, todos los creyentes a veces aceptaremos comportamientos y opiniones de los incrédulos que deberíamos resistir conscientemente.

45. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 84, 102, 109, 110-12, 257, 266.

46. Es decir, el incrédulo razona que, por la naturaleza misma de su autoconciencia como agente racional, debe ser intelectualmente autosuficiente y quien determina lo que creerá. Tanto en su razonamiento interno como en su comunicación externa (en toda predicación), debe presuponer su propia autonomía (convirtiéndose en el punto de referencia final).

47. Énfasis añadido. Esta observación es importante, especialmente si queremos resolver la paradoja de que quienes no creen en Dios, en realidad, creen en Él. La ***autoconcepción del incrédulo...*** es la de un incrédulo, y por eso actúa de maneras que evidencian su incredulidad, y hablamos de él como incrédulo. Pero, de hecho, según la ***Biblia...*** La concepción que se tiene de él: realmente cree psicológicamente en Dios; esto también se evidencia en sus acciones. La situación psicológica del incrédulo es extremadamente compleja (y tensa).

48. Van Til criticó el método tradicional de hacer apologética, tal como se encuentra en los círculos católicos romanos y arminianos. Para ellos, se puede encontrar un punto de contacto epistemológico con el no creyente, es decir, en algún elemento de la cosmovisión o teoría filosófica que este defiende. Para ello, romanistas y arminianos deben aceptar que la autoconcepción del no creyente no es fundamentalmente errónea, y que puede interpretar de forma autónoma algunas áreas de la experiencia humana de una manera esencialmente correcta. Pero entonces, como señaló Van Til, el apologista ya no puede cuestionar la racionalidad de interpretar la realidad en categorías exclusivamente inmanentistas. Al admitir un punto de encuentro epistemológico, la apologética romanista y arminiana reconoce la legitimidad de la visión que el hombre natural tiene de sí mismo. Al negarse a hacer eso, el presuposicionalista apela, en cambio, "exclusivamente a lo que está dentro del hombre pero también está suprimido" *;* es decir, solo a lo que es psicológica y realmente el caso del incrédulo: su ser hecho a imagen de Dios y en posesión de un conocimiento de Dios.

49. No “desenterrar las raíces” no significa cuestionar las presuposiciones del pensamiento y razonamiento del incrédulo sobre cualquier cosa (y no solo sobre religión o Dios).

50. CVT: Aquí, como a lo largo de todo este capítulo, parece que no comienzo mi análisis del conocimiento del hombre natural desde la "antítesis ética absoluta", como sostiene Masselink, sino desde el sentido de deidad, como lo hace Calvino.

51. Cf. “La dama protesta demasiado, me parece” (Shakespeare, ***Hamlet,*** acto 3, esc. 2, línea 242).

52. Es necesario comprender esta observación para comprender la apologética presuposicional de Van Til. Los hombres se esfuerzan por ocultarse a sí mismos que son criaturas de Dios, responsables de pensar sus pensamientos según Él; en cambio, fingen ser autónomos. Sin embargo, el presuposicionalismo no permite que los hombres tengan éxito en su rebelión intelectual contra Dios. Sus esfuerzos, por la naturaleza del caso, deben "frustrarse". La capacidad misma de razonar de forma coherente o significativa requiere que Dios exista y que el hombre sea hecho a su imagen y semejanza; *por lo tanto, toda argumentación significativa o convincente contra estas verdades solo puede frustrarse a sí misma. El hombre que pretende ser autónomo se esfuerza por ser lo que nunca podrá ser. Este es precisamente el punto en el que el apologista dirige la esencia de su argumento. Es el punto vulnerable de cada persona, intelectualmente hablando.*

53. Van Til sostenía que el desafío trascendental a la coherencia o inteligibilidad del razonamiento autónomo (interpretación, predicación, comunicación, etc.) era el argumento más filosóficamente devastador y bíblicamente justificado que el apologista podía utilizar para responder a la incredulidad. Si esta forma de argumentación es la más fiel a la fe cristiana, tanto racional como revelacionalmente, entonces el análisis apologético de la actividad interpretativa del hombre (preguntándose por sus presuposiciones necesarias) sería «sin duda el medio más penetrante por el cual el Espíritu Santo impone las exigencias de Dios al hombre» , pues el Espíritu obra a través de la palabra, no a través de la sabiduría humana independiente (cf. 1 Cor. 2:4-5).

54. Van Til utiliza aquí, irónicamente, la figura del «hombre nuevo» para referirse al incrédulo. El «viejo hombre» del incrédulo era el hombre tal como Dios lo creó, un hombre que guarda el pacto. *Quien sometería sus pensamientos y acciones a la autoridad de la palabra de Dios y buscaría glorificar a su Creador. Esto ahora está reprimido por la naturaleza pecaminosa y caída, que se ha convertido en su "nuevo hombre". Van Til instó a los apologistas a razonar con el "viejo hombre" que psicológicamente conoce a Dios, pero nunca a hacer ningún análisis intelectual con el razonamiento epistemológico y las afirmaciones del "nuevo hombre" que rompe el pacto.*

55. No perdemos de vista que los no creyentes exhiben grados muy diversos de sofisticación filosófica. Algunos sistemas de pensamiento no cristiano son mucho más profundos, conscientes y sofisticados. Algunos no cristianos se esfuerzan poco por reflexionar sobre sus convicciones, analizarlas con coherencia o buscarles fundamento. A algunas personas les sorprendería que se les dijera siquiera que tienen una filosofía de vida. Sin embargo, aunque solo sea implícita en sus comentarios y acciones, todos los no creyentes tienen creencias sobre la naturaleza de la realidad, cómo sabemos lo que sabemos y cómo debemos comportarnos. A menudo, la tarea del apologista será ayudar a un no creyente a ser más consciente de sus convicciones y del tipo de sistema de pensamiento que estas (idealmente) representan.

56. Comparemos aquí la ambigüedad aparentemente intencionada en las palabras de Pablo al concilio del Areópago, al describir a los hombres de Atenas como ***deisidaimon-esterosos en todo:*** Tanto (en sentido positivo) como (en sentido negativo) excesivamente supersticiosos (Hechos 17:22). Su piedad era al mismo tiempo una muestra de ignorancia (v. 23). Cf. Greg L. Bahnsen, «El encuentro de Jerusalén con Atenas», ***Ashland Theological Bulletin.*** 13 (primavera de 1980): 4-40.

57. ***Defensa de la Fe*** , 111.

58. Ibíd., 100.

59. ***Teoría Cristiana del Conocimiento*** , 46. Es importante notar la obstinación del incrédulo al no ver las cosas como (realmente) las ve: la *distorsión intencionada de su perspectiva. Su epistemología está controlada por su reacción pecaminosa contra Dios y su revelación.*

60. ***Defensa de la Fe,*** 385, 386. La "fe" que todos los hombres tienen en común se refiere al contenido de la revelación natural; por lo tanto, se dice que el incrédulo "cree" que Dios existe como Creador y controlador providencial de todas las cosas, que tiene una naturaleza particular (todopoderoso, omnisciente, etc.) y que su carácter santo exige la justicia de los hombres. Van Til no quiso decir que los incrédulos, en el fondo, sean realmente creyentes en el evangelio, que confían en Jesucristo como su Salvador. Incluso cuando los incrédulos son conscientes de la verdad del evangelio, no son, según la perspectiva de Van Til, salvos en secreto (sin ser conscientes de ello). Todo lo contrario. Están más sujetos a la ira de Dios (por no reconocer la verdad del evangelio).

61. Ibíd., 93.

62. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 25, 26 (énfasis añadido). Dado que las personas a menudo piensan que la razón autónoma es capaz de hacer las cosas inteligibles, se debate sobre cómo relacionar, incorporar o integrar con la razón las verdades que se creen por fe. Sin embargo, en términos de la apologética presuposicional, todos los hombres tienen fe en Dios (con respecto a las verdades de la revelación natural), y solo en función de ella puede ser inteligible el razonamiento humano. Por lo tanto, la fe no se añade al fundamento de la razón; más bien, la razón opera sobre el fundamento de la fe y lo requiere. El incrédulo puede adquirir conocimiento porque, en un sentido importante, sigue siendo creyente. Cf. Greg L. Bahnsen, "El Problema de la Fe", ***Cosmovisión Bíblica*** 8, núm. 5 (mayo de 1992): 10-12; núm. 6 (junio de 1992): 9-12, y mi diálogo radial grabado con George H. Smith, autor de ***Ateísmo: El caso contra Dios*** (Búfalo: Prometeo, 1979).

63. ***Defensa de la Fe,*** 363-64.

64. Ibíd., 66, 388 (énfasis añadido).

65. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 45-46 (énfasis añadido).

66. ***Defensa de la Fe*** , 364.

67. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 227 (énfasis añadido).

68. No explica el conocimiento de Dios que tienen en común los creyentes y los no creyentes, pero proporciona una idea de las diferentes formas en que los creyentes y los no creyentes ***responden a Dios.*** Ese conocimiento común. (Es beneficioso considerar el conocimiento de Dios desde una perspectiva de pacto, es decir, como algo que, aunque se llame lo mismo, trae bendición o maldición). Los creyentes y los incrédulos no comparten el conocimiento de Dios en la condenación, porque los creyentes no son condenados. Tampoco comparten el conocimiento de Dios en la salvación, porque los incrédulos no son salvos. Hasta cierto punto, el hombre no regenerado tiene el mismo conocimiento que el regenerado, pero lo suprime. Es decir, reacciona ante él de manera muy diferente al creyente. La Escritura no parece tratar la supresión de la verdad ***como*** conocer a Dios, sino que lo trata como algo que se hace ***para*** Ese conocimiento.

69. No hablamos de "conciencia subconsciente" de la verdad, pues sería absurdo, equivalente a "conciencia subconsciente". Sin embargo, si los impulsos subconscientes no se basan en una conciencia intelectual o una "forma de ver" las cosas, ¿cómo podrían motivar o activar personalmente la conducta? Parece que nos quedamos con fuerzas biológicas o físicas impersonales que impulsan o restringen la acción involuntaria (como la respiración o los latidos del corazón). Sin embargo, esa concepción sería contraria al marco teórico en el que se hipotetizan las fuerzas "subconscientes", y situaría la acción en cuestión fuera de la responsabilidad, el control y la evaluación moral personales. La noción misma del subconsciente ha caído en descrédito en el análisis filosófico de la psicología.

70. ***Defensa de la Fe,*** 115, 111, 257, 325, 355.

71. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 90.

72. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 227 (énfasis añadido).

73. ***Defensa de la Fe,*** 191 (énfasis añadido).

74. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 46 (énfasis añadido). En su rebelión moral e intelectual contra la verdad revelada de Dios, los incrédulos difieren entre sí en el grado de oposición consciente. Para Van Til, los factores que explican las variaciones incluirían su lugar en el desarrollo de la historia (al haber una mayor conciencia y una mayor disposición a perseguir

abiertamente la maldad del pecado a medida que pasa el tiempo) y el grado de su educación, especialmente en cuanto a conocimiento o refinamiento filosófico (cf. ***Defensa de la Fe,*** 99, donde Van Til contrasta "las sofisticaciones de los filósofos" con "el sentido común de... las masas de hombres").

75. ***Defensa de la Fe,*** 259, 306, 109.

76. ***Encuesta de epistemología cristiana*** , 4.

77. ***Defensa de la Fe,*** 111, 257, 259 (énfasis añadido).

78. Ibíd., 111-12.

79. Cf. ***Defensa de la Fe,*** 324 (énfasis añadido): «Vive en un estupor (Romanos 11:8). Para él, la sabiduría de Dios es necedad. La verdad sobre Dios, y sobre sí mismo en relación con Dios, le resulta odiosa. No quiere ni oír hablar de ella. Busca cerrar los ojos y los oídos a quienes dan testimonio de la verdad. *En resumen, se engaña por completo a sí mismo».*

80. Ibíd., 110.

81. Al atribuir creencias a una persona, solemos actuar según la política razonable de que «las acciones hablan más que las palabras». A veces, el comportamiento público de una persona indica creencias que desmienten sus sinceras declaraciones en sentido contrario.

82. Para más detalles y una explicación de este análisis de la supresión de la verdad por parte del incrédulo, véase Greg L. Bahnsen, "El concepto crucial del autoengaño en la apologética presuposicional", ***Westminster Theological Journal.*** 57 (1995): 1-31.

83. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 27.

84. ***Defensa de la Fe,*** 120, 193.

85. Ibíd., 260.

86. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 22.

87. ***Defensa de la Fe,*** 107, 257.

88. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 13.

89. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** xii.

90. ***Defensa de la Fe,*** 355.

91. Ibíd., 190 (énfasis añadido).

92. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 92.

93. ***Defensa de la Fe,*** 120.

94. Extractos de ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 16, 17, 32.

95. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 259, 260, 308.

96. Un extracto de ***The Case for Calvinism*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1963), 108.

97. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Gracia común*** , 130, 131;

(B) ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 26, 27.

98. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 20, 120, 259, 260, 190, 409, 66, 385, 386, 355, 67.

99. CVT: Se dice que el contraste absoluto entre el cristiano y el no cristiano en el campo del conocimiento es de principio. Se reconoce plenamente que, a pesar de este contraste absoluto de principio, existe un bien relativo en quienes son malos en principio y un mal relativo en quienes son buenos en principio. ¿Es posible establecer la postura bíblica o reformada sin mantener ambos puntos? Algunos de mis críticos niegan la necesidad de mantener ambos puntos en todo momento. En esto, considero que se apartan del calvinismo genérico.

CAPÍTULO 7. EL ARGUMENTO APOLOGÉTICO PRESUPOSICIONAL

7.1 Las presuposiciones son el quid de la cuestión

El enfoque de Van Til hacia la apologética se conoce popularmente como «presuposicionalismo». Van Til comprendió que cuando un creyente se enfrenta a objeciones intelectuales o desafíos a su fe cristiana por parte de incrédulos, la disputa entre ellos casi siempre se genera y se ve controlada por sus diferentes supuestos fundamentales: sus presuposiciones. [1] Las convicciones básicas que las personas tienen determinan cómo vivirán y cómo usarán sus mentes.

Las presuposiciones impactan el pensamiento tanto de creyentes como de no creyentes, a menudo de maneras relevantes y cruciales para la apologética . Consideremos el tema de la evolución. Hoy en día, abundan los maestros y los libros que nos dicen que la investigación científica sugiere firmemente que la especie humana desciende de formas de vida relacionadas mediante mutación y adaptación al medio ambiente. Esta idea plantea dificultades tanto para creyentes como para no creyentes, y la forma en que las abordan es un indicador de sus diferentes presuposiciones. Algunos creyentes toman los pronunciamientos de la ciencia como una razón para modificar su compromiso con la inerrancia o la inspiración de la Biblia; otros modifican su hermenéutica para permitir una interpretación evolutiva del libro del Génesis; y otros, en cambio, cuestionan la investigación y el razonamiento que conducen a conclusiones evolutivas. ¿Cuál es la respuesta adecuada? Eso depende de sus presuposiciones. La evolución también plantea dificultades para el mundo de la erudición no creyente. Presumiblemente, si se adopta la

perspectiva evolutiva, se debería buscar una explicación evolutiva del comportamiento y las relaciones sociales del hombre: el concepto de «sociobiología». Sin embargo, casi toda la investigación y la reflexión sociobiológicas han interpretado al hombre (como a cualquier otro animal) como egoísta, violento y antiigualitario con el fin de perpetuar su especie o su propia descendencia. Esta perspectiva resulta embarazosa para la academia liberal, especialmente para sus visiones tradicionales sobre la naturaleza humana y los programas sociopolíticos. Algunos, por lo tanto, denuncian la sociobiología («¡mera pseudociencia!»), otros rechazan la evolución por ser contraria a los ideales políticos adecuados, y otros concluyen que el liberalismo debe dejarse de lado por ser contrario a la naturaleza (a la «realidad»). ¿Cuál es la respuesta correcta para un incrédulo? Todo depende de sus presuposiciones.

Un apologista no debe ignorar el hecho de que creyentes e incrédulos trabajan (al menos externamente) con conjuntos de presuposiciones que se contradicen entre sí. La noción de que su argumento mutuo podría llevarse a cabo de manera "neutral" es ingenua y completamente engañosa. El compromiso del cristiano con Cristo como su Señor lo lleva a ver todo a la luz de quién es Cristo y lo que Cristo ha revelado en su palabra; su razonamiento y evaluaciones están sujetos a la autoridad de Dios, hablando infaliblemente en las Escrituras. El compromiso del no cristiano consigo mismo como su propia autoridad autónoma lo lleva, por el contrario, a despreciar la luz de Cristo y ver todo según sus propios patrones de interpretación, observación, reflexión o experiencia; su razonamiento y evaluaciones están sujetos a su propia autoridad intelectual. [2] En consecuencia, creyentes e incrédulos no siempre están de acuerdo sobre cuáles son los "hechos", ya sean históricos o actuales. E incluso cuando están de acuerdo, sus respectivas evaluaciones del significado o la interpretación de esos hechos están en desacuerdo entre sí.

El cristiano lee la palabra de Dios y, por lo tanto, cree que Jesucristo ascendió al cielo; el no cristiano afirma que esta afirmación en un libro meramente humano es increíble precisamente porque tales cosas no ocurren, o no pueden ocurrir. Debería ser obvio que parten de suposiciones diferentes: sobre la naturaleza de la Biblia, sobre la naturaleza y el funcionamiento del mundo exterior, etc. El cristiano reza a Dios y su amigo sana milagrosamente de cáncer, pero el incrédulo puede burlarse y decir, en cambio, que no hay Dios con quien hablar y que, con más información, los médicos podrían explicar cómo el cáncer desapareció repentinamente. ¿Por qué discrepan? Claramente, viven según pautas diferentes y piensan en términos de creencias subyacentes distintas: sobre la existencia de Dios, sobre cómo deben ocurrir las cosas en el mundo natural, etc. Debido a sus diferentes suposiciones, incluso los "hechos" en los que creyentes e incrédulos coinciden (de manera vaga o formal) se interpretarán de maneras muy distintas. Puede que estén de acuerdo en que el incrédulo siente una libertad estimulante en su ateísmo, pero el creyente interpreta eso como lo que esperaríamos de alguien que busca justificar su estilo de vida licencioso y eludir el temor al juicio. Puede que estén de acuerdo en que el creyente siente una importante necesidad psicológica de consuelo y cuidado, que se satisface con su creencia en Dios; el incrédulo interpreta eso como debilidad emocional, mientras que el creyente dice que las Escrituras enseñan que Dios nos creó para sentir esta necesidad de Él. ¿Qué hay de algo que parece menos subjetivo, como los hechos históricos, como los pasajes bíblicos que describen con precisión los acontecimientos históricos con antelación? El creyente ve esto como evidencia de una profecía predictiva, pero el incrédulo está seguro de que la «profecía» debe haber sido escrita después del hecho.

No es difícil entender, entonces, que las suposiciones que cada parte aporta a un desacuerdo religioso (o cualquier desacuerdo fundamental) definirán tanto su diferencia de opinión como la forma en que cada uno responde a los

argumentos del otro. Un enfoque inteligente de la apologética no puede pasar por alto esta característica del debate entre cristianos y no cristianos. También debemos reconocer que existen diferentes niveles de suposiciones dentro de la perspectiva conceptual de cada persona. Cuando Sam mira el reloj y se apresura a llenar la bandeja del congelador con agua para tener cubitos de hielo para la fiesta de esta noche, asume muchas cosas: que el congelador funciona, que los cubitos de hielo están hechos de agua, etc. Pero hay otras suposiciones más básicas. Por ejemplo, asume que el mundo exhibe regularidad y previsibilidad, y que la causalidad se mantendrá como en el pasado (el agua en una bandeja de cubitos de hielo, al colocarse en el congelador, se convertirá en cubitos de hielo). Pero podemos indagar más y encontrar suposiciones aún más profundas en la perspectiva de Sam. Por ejemplo, cuanto más espera, menos tiempo tiene para dejar que el agua se congele; es decir, no cree que el tiempo ni la oportunidad de congelar el agua aumenten si se abstiene de actuar (es decir, el tiempo no "retrocede"). De hecho, Sam supone que hay una diferencia entre él mismo (y sus pensamientos sobre la necesidad de cubitos de hielo) y los propios cubitos de hielo. [3] Ahora bien, esta ilustración nos permite ver muy claramente que Sam mantiene ciertas suposiciones con más tenacidad que otras. Cuando esta noche vaya al congelador y no encuentre cubitos de hielo, su reacción más probable sea preguntarse si el congelador realmente funcionaba después de todo. Es mucho menos probable que repudie su creencia de que la regularidad caracteriza esta área de su experiencia ("evidentemente, el reino de los cubitos de hielo es simplemente un gran misterio que nadie puede explicar ni predecir"). Es aún menos probable que Sam se culpe a sí mismo por la ausencia de cubitos de hielo, ya sea por apresurarse a colocar las bandejas en el congelador (“si hubiera esperado más, el agua habría tenido más tiempo para congelarse”) o por no pensar correctamente (“mis pensamientos son cubitos de hielo, así que mi mente es la culpable de que no podamos tomar bebidas frías”).

Así pues, todas las suposiciones pueden afectar el razonamiento y las conclusiones de una persona, pero no todas tienen la misma fuerza o influencia. Se sostienen con distintos niveles de tenacidad; ocupan diferentes lugares dentro del esquema conceptual de una persona (más o menos centrales, más o menos periféricas); controlan otras creencias en distintos grados. La apologética presuposicional presta atención, no solo a la influencia de cualquier suposición en el pensamiento de una persona, sino más especialmente a sus suposiciones filosóficas más fundamentales o básicas. Estas creencias más profundas controlan cómo una persona razona y cómo interpreta y evalúa las experiencias y la evidencia. Estas creencias o suposiciones más profundas son lo que Van Til solía llamar "presuposiciones". Determinan cómo una persona ve su experiencia (como las gafas de colores afectan nuestra visión). Proporcionan una orientación general y se toman como una guía confiable para el razonamiento de una persona: un "punto de referencia". Todo está organizado e interrelacionado en el sistema de pensamiento de una persona por sus presuposiciones. Ejercen un control generalizado y sistemático sobre la interpretación que uno hace de su experiencia, y gobiernan cómo uno vive su vida.

Es debido a las presuposiciones particulares de una persona (incluso cuando no las identifica autoconscientemente) que tiene el tipo de cosmovisión que tiene, en términos de la cual entiende todo, desde sus experiencias momentáneas hasta el significado general de la vida. Estas presuposiciones, al igual que cualquier otra creencia, no son convicciones aisladas e independientes que no estén conectadas con otras presuposiciones. No llegamos a ellas una por una ni las entendemos independientemente de la forma en que se integran con otras creencias fundamentales. Se coordinan entre sí para ser coherentes y apoyarse mutuamente. Es por eso que una cosmovisión se piensa como una red de presuposiciones: creencias fundamentales y sistemáticamente influyentes sobre metafísica,

epistemología y ética. Dado que las presuposiciones de una persona determinan su concepción de la ciencia, la racionalidad, la evidencia, etc., no se suele recurrir a procedimientos científicos, razonamiento abstracto ni verificación experiencial para "probar" las propias presuposiciones; la noción misma de prueba deriva de dichas presuposiciones. Van Til señaló:

El método reformado de apologética... "presupondría" a Dios... Antes de intentar demostrar que el cristianismo concuerda con la razón y con los hechos, preguntaría qué se entiende por "razón" y qué se entiende por "hechos". Argumentaría que, a menos que la razón y los hechos se interpreten en términos de Dios, son ininteligibles... La razón y los hechos no pueden unirse fructíferamente excepto bajo la presuposición de la existencia de Dios y su control sobre el universo. [4]

Ahora bien, no todos los apologistas usan la palabra «presuposición» de la misma manera que Van Til. [5] Carnell y Schaeffer hablaron de la «presuposición» cristiana como si fuera una hipótesis sujeta a verificación mediante consideraciones y razones independientes (lógica, evidencia histórica, satisfacción personal, etc.); por lo tanto, obviamente no son las suposiciones epistemológicas, metafísicas o éticas más básicas con las que una persona está comprometida. Gordon Clark, por otro lado, usó la palabra para designar los «axiomas» del sistema de pensamiento de una persona, que son indemostrables porque se postulan dogmáticamente como un primer principio para el cual no hay nada más básico por el cual demostrarlo. Naturalmente, esa concepción llevó a Clark a una postura fideísta que impide al apologista ofrecer al incrédulo fundamentos racionales para creer en la presuposición del cristiano. [6] Van Til difirió tanto de Carnell como de Clark en el uso de la palabra «presuposición». En su opinión, una presuposición es más básica que una hipótesis, y sin embargo, la red de presuposiciones que conforman la cosmovisión de una persona no está más allá de la prueba

racional. Dado que las presuposiciones son las convicciones más fundamentales y coordinadas que una persona tiene con respecto a la realidad, el conocimiento y la conducta, son los trascendentales mediante los cuales (se espera) la experiencia de una persona puede hacerse coherente, significativa e inteligible. En consecuencia, Van Til pudo escribir: «Una experiencia verdaderamente *trascendental* El argumento toma cualquier hecho de la experiencia que desea investigar y trata de determinar cuáles son las *presuposiciones* de tal hecho debe ser, para que sea lo que es." [7] Las presuposiciones adoptadas o utilizadas por el creyente (por un lado) y el no creyente (por otro) fueron consideradas por Van Til como su "punto de referencia" para interpretar cualquier experiencia y guiar todo razonamiento. Su propósito es ser condiciones previas para dar sentido a cualquier pensamiento o experiencia. Como escribió Van Til, deben entenderse como "las condiciones que hacen inteligible la experiencia". [8]

LAS PRESUPOSICIONES COMO PUNTO DE REFERENCIA GUÍA BÁSICO [9]

La teología católica romana está de acuerdo con la afirmación esencial de aquellos a quienes intenta ganar para la fe cristiana de que la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de los objetos del mundo es *inteligible sin referencia a* Dios.

Pero precisamente aquí reside *el punto fundamental de diferencia.* Entre el romanismo y el protestantismo. Según el principio del protestantismo, la conciencia del hombre de sí mismo y de los objetos *presupone su inteligibilidad.* La autoconciencia de Dios. Al afirmar esto, no pensamos en la prioridad psicológica y temporal. *Pensamos únicamente en la cuestión de cuál es el punto de referencia final en la interpretación.* El principio protestante encuentra esto en la trinidad ontológica autocontenida. Mediante su consejo, el Dios trino controla todo lo que sucede. Si bien la conciencia humana debe, por naturaleza, ser siempre el punto de partida próximo, sigue siendo cierto

que Dios es siempre *el punto de referencia más básico y, por lo tanto, el último o definitivo en la interpretación humana.*

Ésta es, en último análisis, la cuestión de cuáles son nuestras presuposiciones últimas. Cuando el hombre se hizo pecador, hizo de sí mismo, en lugar de Dios, el *punto de referencia último o definitivo.* Y es precisamente *la presuposición* la que *controla* Sin excepción, toda forma de filosofía no cristiana debe ser cuestionada. Si esta presuposición no se cuestiona en ningún ámbito, todos los hechos y argumentos presentados al incrédulo serán *modificados por él según su modelo.* El pecador se ha fijado *lentes de colores* en [10] los ojos, que no puede quitarse. Y todo es amarillo para el ojo ictérico. No puede haber razonamiento inteligible a menos que quienes razonan juntos comprendan lo que quieren decir con sus palabras.

Al no cuestionar *esta presuposición básica con respecto a sí mismo como punto de referencia final* En la predicación, el hombre natural puede aceptar las "pruebas teístas" como plenamente válidas. Puede construir tales pruebas. Las ha construido. Pero el dios cuya existencia se prueba a sí mismo de esta manera es siempre un dios distinto de la trinidad ontológica autocontenida de la Escritura. El apologista católico romano no pretende probar la existencia de este tipo de Dios. Pretende probar la existencia de un Dios que mantenga intacta la autonomía del hombre, al menos en cierta medida.

EL CRISTIANISMO NO ES UNA HIPÓTESIS ENTRE MUCHAS [11]

A menudo se afirma que debemos presentar el cristianismo como una hipótesis que los hombres deben probar al interpretar los hechos de la experiencia. Una forma de esta afirmación surge cuando los predicadores instan a los hombres a aceptar a Cristo porque él los satisfará mejor. Ahora bien, es evidente que un borracho no puede ser tentado a aceptar a Cristo de esta manera si se entiende simplemente que el borracho, tal como es, debe

juzgar lo que realmente le satisface. Pero es precisamente esto lo que el predicador no quiere. Quiere que el borracho permita que Jesús le diga qué le satisface, y si lo hace, entonces Jesús lo satisfará.

De manera similar, podemos ciertamente presentar el cristianismo como una hipótesis; *lo hacemos mientras razonamos con nuestros oponentes de una manera* moda ad hominem *,* es decir, si le permitimos intentar lo que puede hacer con el cristianismo como una hipótesis entre muchas mediante el proceso de razonamiento unívoco. [12] Pronto descubrirá que si va a aceptar el cristianismo debe *renunciar a la idea de tratarlo como una hipótesis y pedir perdón por haberlo hecho.*

Por otro lado, si continúa considerando el cristianismo como una hipótesis entre muchas, es inevitable que no acepte esta hipótesis en lugar de otra. Y si aceptara el cristianismo como la hipótesis más probable, no estaría aceptando el cristianismo, sino un sustituto. Razonar sobre cualquier cosa como hipótesis para la explicación de cualquier hecho o hechos significa que puede haber otras hipótesis que eventualmente resulten verdaderas. Y si es concebible que finalmente se dé una interpretación distinta a la de Dios para los hechos del universo, entonces también es cierto que estos hechos ahora se consideran separados de Dios. Por lo tanto, nuestra conclusión debe ser que si presentamos el teísmo cristiano como una hipótesis, *siempre debemos hacerlo como parte de nuestro proceso de razonamiento analógico* , incluso si es en ese punto donde estamos razonando por el bien del argumento. [13]

7.2 *La necesidad de argumentar sobre epistemologías contrarias*

Si el pensamiento y el razonamiento del cristiano y del no cristiano se guían por presuposiciones contrarias, y si estas presuposiciones determinan la concepción de cada uno sobre el conocimiento, la racionalidad y la prueba, entonces podría parecer que razonar con los incrédulos es una empresa inútil.

Varios críticos de Van Til han intentado erróneamente extraer esa conclusión para su sistema apologético. ¹⁴ Pero él nunca consideró la defensa de la fe de esa manera. No nos encontramos en un punto muerto presuposicional irresoluble. Como dijo Van Til: «A todo esto debemos responder con humildad pero con confianza diciendo que tenemos la mejor justificación filosófica para nuestra postura. No es que estemos en una mala situación y que debamos buscar consuelo en otros que también la están pasando». [15] Algunos hombres se rebelan contra Dios y prosiguen esa rebelión en sus actividades intelectuales, mientras que otros se someten a la revelación de Dios y se inclinan ante su autoridad en sus actividades intelectuales. Sin embargo, Van Til también insistió en que es objetivamente cierto que Dios es uno, que su imagen (a la que todos los hombres fueron creados) es una y que la verdad es una. La autonomía es una pretensión fútil, una ilusión, y se practica solo externamente "como una fachada" en los sistemas profesados que desarrollan los incrédulos. Sin embargo, conocen a Dios e interpretan internamente su experiencia y basan su razonamiento en ese conocimiento.

Por lo tanto, reconocer la adopción y el uso de presuposiciones contrarias en la disputa pública entre creyentes e incrédulos no lleva a la conclusión de que existen diferentes tipos de argumento o racionalidad, uno para el creyente y otro contrario para el incrédulo, y que «nunca se encontrarán». Van Til enseñó que solo existe un tipo genuino de argumento para todos los hombres, a pesar de su adopción de presuposiciones contradictorias. Habiendo sido creado por Dios y controlado por su providencia soberana, el hombre natural tiene la capacidad formal o intelectual de recibir y comprender el testimonio y el argumento del cristiano. Y por el poder misericordioso del Espíritu Santo, quien puede regenerar e iluminar, se le puede conceder la capacidad sustancial o espiritual de adoptar, profesar y obedecer la verdad de ese testimonio y argumento.

Debemos, entonces, discutir con quienes defienden presuposiciones contradictorias en sus razonamientos externos e intentan desarrollar un sistema de pensamiento. Y, en particular, debemos presionar a los hombres para que aborden las cuestiones epistemológicas que separan al creyente del no creyente en sus razonamientos y conclusiones. Dadas sus respectivas cosmovisiones, ¿cómo puede una u otra perspectiva comprender la capacidad humana de conocer? ¿Cómo son eficaces e inteligibles los criterios y métodos de conocimiento? Van Til enseñó que el apologista debe plantearse con avidez la pregunta "¿Cómo lo sabes?" ante quienes se oponen a las afirmaciones de verdad de la fe cristiana.

Sin embargo, no todos los no creyentes revelan abiertamente o exponen explícitamente una teoría del conocimiento en sus disputas con los creyentes. De hecho, la mayor parte de los no cristianos con los que se encuentra el apologista no se preocupan por lo que llamamos cuestiones "epistemológicas" o nunca se han visto obligados a lidiar con ellas ni a tomar decisiones conscientes al respecto. Por lo tanto, gran parte del trabajo de un apologista presuposicional, especialmente en las primeras fases del diálogo con un crítico del cristianismo, debe implicar cuestionamiento, análisis e interrogatorio para poner de manifiesto las suposiciones implícitas del no creyente sobre el conocimiento y el razonamiento. Gran parte de nuestra tarea apologética consiste en hacer que los hombres afronten las cuestiones críticas relativas a sus teorías del conocimiento. Como dijo Van Til, hay demasiados "vagos epistemológicos", y es tarea de quienes defienden la fe estimularlos y desafiarlos, en lugar de permitirles que sigan dando por sentado cuestiones cruciales o consintiendo su arbitrariedad intelectual. El apologista dispuesto a satisfacer los prejuicios no examinados del incrédulo sobre la ciencia, la lógica, la racionalidad, la factualidad, la prueba, etc., se somete —en su detrimento y sin darse cuenta— a la red tácita de otras convicciones filosóficas que conforman el contexto interpretativo de dichos prejuicios epistemológicos.

Los incrédulos que se oponen a la verdad del mensaje cristiano, independientemente de su nivel de sofisticación filosófica o formación intelectual, deben ser desafiados a abrirse y evaluar críticamente sus presuposiciones sobre el proceso, los estándares y la posibilidad de conocer algo.

Los no creyentes no pueden conformarse con proceder como "agnósticos". A pesar de su aparente humildad intelectual, la postura agnóstica conlleva sus propios prejuicios epistemológicos. Es, como indicó Van Til, en realidad una actitud muy cerrada u orgullosa. Es más, mantener una postura agnóstica enreda al no creyente en una autocontradicción, que el apologista debería exponer abiertamente. Además, los no creyentes no pueden conformarse simplemente con adoptar la perspectiva epistemológica que deseen, pensando que "si las presuposiciones en todas las cosmovisiones se defienden en última instancia de forma circular (una cuestión de coherencia de perspectiva), entonces podemos elegir según nuestros deseos". La apologética presuposicional se opone rotundamente al voluntarismo. [16] Van Til desaprobaba que en la actualidad los asuntos de epistemología (y metafísica) se hayan "convertido en una cuestión de gusto". Más bien, deben ser materia de crítica filosófica y demostración racional, de modo que cuando los hombres elijan conscientemente su teoría del conocimiento, «esta elección ya no sea, por la naturaleza del caso, una cuestión de preferencia artística. *No podemos elegir epistemologías como elegimos sombreros* ». [17]

En resumen, la apologética de Van Til sostiene que, si bien las presuposiciones son el núcleo de la disputa entre creyentes e incrédulos, es necesario y apropiado razonar con los incrédulos. En particular, se les debe presionar para que consideren sus suposiciones epistemológicas (quizás tácitas y no analizadas) y para que afronten el reto de justificarlas con buenas razones.

LA NECESIDAD DEL RAZONAMIENTO, A PESAR DE LAS PRESUPOSICIONES CONTRARIAS [18]

Si es cierto que la diferencia entre la epistemología cristiana y la antiteísta es tan fundamental como hemos sostenido, y si es cierto que el antiteísta da por sentada su posición desde el comienzo de sus investigaciones, y si es cierto que el cristiano espera que su oponente no haga nada más, puesto que según las Escrituras el "hombre natural" no puede discernir las cosas del Espíritu, debemos preguntarnos *si* entonces tiene alguna utilidad que el cristiano razone con su oponente.

La respuesta a esta pregunta no debe buscarse atenuando el dilema, como se hace fácil y a menudo al asumir que la terminología epistemológica significa lo mismo para teístas y no teístas. [19] La respuesta debe buscarse más bien en el concepto básico del teísmo cristiano, a saber, que Dios es absoluto. Si Dios es absoluto, el hombre siempre debe permanecer accesible a él. La alienación ética del hombre se basa en el trasfondo de su dependencia metafísica. Por lo tanto, Dios puede usar nuestro razonamiento o nuestra predicación como una forma de presentarse a quienes han asumido su inexistencia.

En primer lugar, nuestra discusión ha puesto de manifiesto que debemos reconocer claramente la diferencia fundamental entre los dos tipos de conciencia. Si no lo hacemos, estamos discutiendo en vano. De nada nos sirve hablar de la razón en abstracto. Tal cosa no existe.

Sin embargo, debemos reconocer la verdad contenida en la afirmación de que existe una conciencia general del hombre. Podemos hacerlo, en primer lugar, reconociendo que *una vez hubo* Tal conciencia. Debemos regresar a la conciencia adámica como la conciencia fundamentalmente humana. Hablamos ahora de la conciencia adámica anterior a la entrada del pecado en el mundo. Como tal, era plenamente capaz de juzgar, por la buena razón de que no

estaba éticamente alejada de Dios. No es que la conciencia ética original del hombre fuera capaz, por sí misma, de discernir entre el bien y el mal. Incluso antes de la caída, la conciencia ética del hombre necesitaba la instrucción directa que Dios le daba al hablar con el hombre. Pero debido a su actitud inherentemente correcta hacia Dios y su revelación, la conciencia moral del hombre podía discernir entre el bien y el mal. El hecho de que el hombre fuera una criatura temporal no le impidió ver la verdad sobre la relación de Dios con el universo. Es cierto que el *alcance* Su conocimiento nunca podría ser tan amplio como el alcance del conocimiento de Dios. Pero esto no era necesario. La validez no dependía del alcance. No podemos decir entonces que, por ser el hombre una criatura finita, no pudiera relacionarse adecuadamente con la existencia de Dios, sino que tuviera que vivir por revelación desde el principio. No existe tal contraste entre revelación y razonamiento en el caso de Adán. Podía razonar con solidez simplemente porque razonaba en un ambiente de revelación. Su propia mente, con sus leyes, era una revelación de Dios. En consecuencia, razonaría analógica y unívocamente. Siempre presupondría a Dios en cada una de sus operaciones intelectuales. No razonaba desde la naturaleza ni desde sí mismo como existente independientemente, hacia Dios como la «causa primera». Razonaba como quien ve todas las cosas desde el principio tal como son, es decir, dependientes de Dios.

Como totalmente dependiente de Dios metafísicamente y perfecto éticamente, el hombre, al principio de la historia, reconoció que todo lo que lo rodeaba y dentro de él era revelación de Dios. Además, desde el principio Dios habló con el hombre sobre su manejo de los hechos de su entorno espacio-temporal. En consecuencia, Adán razonó dentro de un entorno exhaustivamente revelador, y en obediencia a una revelación verbal sobrenatural que complementaba su entorno creado. Al principio, por lo tanto, Adán no podía partir de los hechos del mundo espacio-temporal y preguntarse si estaban relacionados con Dios. Un niño en un hogar no se pregunta *si* Él tiene un padre.

De lo cual se sigue que, puesto que sostenemos que una vez no hubo alienación ética entre Dios y la conciencia del hombre, sino una armonía perfecta, ahora podemos decir que *la conciencia del hombre también debería ser perfecta.* En otras palabras, sostenemos que el sistema teísta cristiano es, de hecho, *la verdad.* Por consiguiente, para ser verdaderamente humano, es necesario reconocer esta verdad. Así como Dios continúa en las Escrituras presentando a los pecadores el deber de ser perfectos, aunque el hombre en sí mismo nunca puede serlo, se deduce que es tarea del apologista cristiano presentar al hombre la verdad y el requisito de Dios de que los hombres la acepten, aun sabiendo que se requiere la gracia de Dios para que el hombre la comprenda. En este asunto, no hay nada más que considerar que el mandato de Dios.

Puesto que es por mandato de Dios que la obra debe emprenderse, es el mandato de Dios el que da la seguridad de que *la obra cumplirá su propósito.* Considerando los asuntos en sí mismos, sería inútil intentar razonar con los incrédulos. Pero es la profunda convicción de la depravación total del hombre lo que nos lleva a depositar nuestra confianza en Dios en todos los aspectos, y no menos en esta cuestión de razonar con los incrédulos. Solo quien cree profundamente en la depravación total del hombre puede predicar con convicción que su trabajo no será en vano. Como está convencido de que la alienación ética ha sido contra Dios y contra nada más, también sabe que Dios es capaz de eliminarla. Por lo tanto, confía en que el Espíritu Santo, a quien, en la economía de la redención, se le ha asignado la tarea de convencer al mundo de juicio, utilizará los medios de la argumentación racional para llevar a cabo su tarea. Esta esperanza no es incompatible con la concepción de la inmediatez de la obra del Espíritu Santo. Esa inmediatez es completa. Nuestros argumentos por sí solos no tienen ningún efecto, mientras que el Espíritu Santo puede convencer sin usar nuestros argumentos, como puede hacerlo sin usar nuestra predicación. *Sin embargo, dado que Dios mismo es un*

Dios completamente racional y nos ha creado a su imagen, hay muchas razones para creer que él hará que la argumentación sea eficaz. [20]

Además, debe recordarse en este contexto que, dado que el hombre es criatura de Dios, es imposible que se aleje de Dios metafísicamente. Nunca podrá llegar a ser el ser independiente que cree ser. Incluso el corazón del rey está en manos de Dios, como los cursos de agua. Hemos visto anteriormente que precisamente por este hecho, que el hombre depende completamente de Dios, pudo producirse una alienación ética completa. Y es por la misma razón que la alienación ética puede eliminarse. Esto es lo que había calado hondo en el alma de Agustín cuando le dijo a Dios que le ordenara cualquier cosa, porque era Dios quien primero tenía que darle lo que mandaba. Y Dios puede dar lo que manda porque el hombre siempre ha sido su criatura. Existe entonces, incluso en la conciencia del no regenerado, una *capacidad formal de receptividad.* Es esto lo que le permite considerar la posición teísta cristiana y ver que se opone abiertamente a la suya y exige de él la renuncia a su propia posición.

Además, debemos recordar que la alienación ética, aunque completa y exclusiva en principio, aún no lo es en grado. Es esta concepción del bien relativo en el mal absoluto la que subyace a la afirmación de Hodge de que existe una conciencia moral general del hombre en la que se puede confiar hasta cierto punto en cuestiones morales. Todos admiten que el asesinato es malo. Incluso los no regenerados lo admiten. Y aunque este hecho debe tomarse siempre en relación con la diferencia fundamental entre los dos tipos de conciencia, es, junto con las consideraciones metafísicas del párrafo anterior, una vez más una *capacidad formal de receptividad.* por parte del no regenerado en virtud de la cual puede considerar el cristianismo como un desafío a sí mismo.

Si pensáramos de la conciencia no regenerada como ella piensa de sí misma, no intentaríamos razonar con ella. Con esto queremos decir que la conciencia no regenerada se cree independiente de Dios metafísica y éticamente. Si pensáramos que esto es cierto, no podríamos discutirlo, porque con un ser metafísicamente independiente, no sería posible ningún contacto intelectual o moral. Sostenemos, entonces, que aunque el milagro ético de la regeneración debe ocurrir antes de que la argumentación sea realmente efectiva, tal milagro ético ciertamente ocurrirá. No es que sepamos esto con respecto a cada individuo con quien razonamos. Sostener eso sería negar la gracia inmerecida de Dios en relación con el milagro de la regeneración. Pero sí sabemos que es cierto, en un sentido general, que Dios traerá a los pecadores al arrepentimiento, ya que toda la obra de redención fracasaría si no lo hiciera. Es así, en *esta unidad superior del plan y propósito integral de Dios.* Que se basa en su ser, que debemos buscar la solución a la dificultad que se presenta cuando pensamos en la completa alienación ética del hombre respecto de Dios y en los esfuerzos de los redimidos por razonar con los no redimidos. Después de todo, el problema no presenta mayores dificultades que el problema de la relación entre la conciencia absoluta de Dios y la conciencia finita del hombre. Es solo una subdivisión de este problema más general. La completa alienación ética del hombre no dificulta que Dios entre en contacto moral con él. Si, entonces, consideramos nuestra argumentación únicamente como un instrumento del Espíritu Santo, podemos tener la certeza de que el poder de Dios está en nuestra obra. Por otro lado, en el momento en que empezamos a pensar en nuestra obra como algo independiente del Espíritu, ya no tenemos derecho a esperar nada de ella.

No es, entonces, como si el claro reconocimiento de la diferencia ética fundamental entre la conciencia regenerada y la no regenerada implicara que existe una doble verdad, o que debemos usar un tipo de argumento para un tipo de conciencia y otro para el otro. Es precisamente la profunda convicción

de que metafísicamente solo existe un tipo de conciencia, y que la conciencia no regenerada y la regenerada no son más que modificaciones éticas de esta única conciencia metafísica fundamental, lo que nos lleva a razonar con los incrédulos. Y es precisamente debido a nuestra profunda convicción de que Dios es uno y, por lo tanto, la verdad es una, que sostenemos que *solo existe un tipo de argumento para todos los hombres.* Todo lo que hace el reconocimiento de la profunda diferencia ética es llamar la atención sobre este mismo hecho de que es *Dios quien debe hacer efectiva esta única verdad.* en los corazones de los hombres. [21]

IMPULSANDO A LOS " MOCASINES EPISTEMOLOGI" [22]

Por lo tanto, debemos intentar comprender brevemente cuáles son las consecuencias de llevar esta postura [no cristiana] hasta el final. Sin embargo, primero debemos notar que hay demasiados que no están dispuestos a aceptar la responsabilidad de su actitud epistemológica. Quizás haya más holgazanes epistemológicos que de cualquier otro tipo.

Los vemos en quienes afirman que no podemos estar seguros de si la Biblia es una revelación de Dios. Los vemos en el médico común que afirma no ser dogmático, porque nadie lo sabe. En las Escrituras, esta actitud se ejemplifica en la época de Acab, cuando se enseñaba a los hombres que Baal y Jehová eran igualmente valiosos. Por eso, hoy en día muchos padres están dispuestos a que sus hijos asistan a la escuela dominical porque deberían aprender algo sobre religión. La tolerancia religiosa que el modernismo defiende hoy se basa en esta indiferencia e ignorancia epistemológica, más que en una mentalidad abierta.

Es difícil tratar con este tipo de indiferentistas. Hasta cierto punto, es cuestión de temperamento. Sin embargo, cuando se basa en el temperamento, debemos intentar que comprendan que no pueden dejarse llevar por cualquier

temperamento que les plazca. Son seres racionales y deberían preguntarse sobre la lógica de sus temperamentos. En casos tan extremos, el único método que puede acercarse a su pensamiento es un testimonio vigoroso de las propias convicciones sobre la verdad del cristianismo, y específicamente sobre sus implicaciones con respecto al día del juicio. Si son demasiado aletargados intelectualmente para reflexionar por sí mismos, si hasta ahora han logrado ahogar la voz de la humanidad en su interior, parece que no les queda más remedio que testificar. En cierto sentido, por supuesto, toda la presentación del sistema teísta cristiano a quienes no lo creen es cuestión de testimonio. Pero nos referimos aquí a un testimonio que no es más que una declaración vigorosa de la propia creencia en la verdad sin generar una respuesta intelectual inmediata. Testimonio *de...* tal y oración *al respecto* Eso es prácticamente todo lo que podemos hacer. Quizás nuestro testimonio y nuestra oración *los lleven a iniciar algún tipo de operación intelectual* , para *que podamos empezar a razonar con ellos.* [23]

En segundo lugar, debemos observar que miles de personas no se involucran en la reflexión intelectual de la verdad en gran medida, no tanto porque sean necesariamente indiferentes a tales cosas por naturaleza, sino porque no son aptas para ello. Con respecto a esto, es obvio que sería inútil presentar el argumento intelectual del teísmo cristiano de forma sutil y detallada. Ni siquiera es necesario. Una simple presentación de la verdad en forma positiva, y una vez más, en gran medida a modo de testimonio, puede ser todo lo que se requiere. *El cristianismo no es para unos pocos intelectuales de élite. Su mensaje es para los simples y los eruditos. Por lo tanto, el argumento debe adaptarse a la capacidad mental de cada uno.* [24] Y no debe olvidarse que la diferencia entre los eruditos y los ignorantes es, después de todo, muy pequeña cuando se trata de considerar cuestiones fundamentales. El erudito puede tener muchos más datos a su disposición y ser más hábil en el uso del silogismo , pero cuando se trata de considerar el significado de cualquier hecho individual o de

todos los hechos en conjunto, todo este refinamiento no lo lleva muy lejos. *Muchos hombres de inteligencia ordinaria pueden razonar consigo mismos acerca de lo razonable que es pensar en la existencia de los hechos aparte de Dios,* [25] así como el erudito más erudito. Decir esto no es menospreciar la erudición. La erudición es necesaria en su lugar, pero no es necesaria para todos.

LA MENTE CERRADA DEL AGNOSTICISMO [26]

En tercer lugar, hay muchos que se declaran agnósticos. No son intelectualmente indiferentes ni incapaces. Al contrario, suelen ser muy sofisticados. Son hombres con un poco de erudición, lo cual es peligroso. Pueden ser expertos en medicina y expertos en epistemología. Dirán que es evidente que nadie sabe nada sobre el origen de la materia y de la vida, y que, por lo tanto, es una presunción decir que sí. Por lo tanto, consideran verdaderamente humilde decir que no saben. Esta actitud subyace a gran parte del método científico actual, que pretende limitar sus investigaciones a los hechos y no extraer grandes conclusiones de ellos sobre cuestiones fundamentales.

Esta actitud suele ir acompañada de la seguridad, sentida o declarada, de que, después de todo, el hombre no tiene ninguna necesidad metafísica. Todo lo que necesita es sobrevivir durante sus ochenta años en el entorno en el que se encuentra. Puede preguntarse qué sucederá después de esta vida, pero no tiene por qué preocuparse, pues es seguro que no puede hacer nada al respecto.

Con personas como estas, parecería que el punto que más deberíamos querer dejar claro es que, al intentar ser agnósticos y al intentar decir que no tienen necesidad de la metafísica, *ya han dado una de las dos respuestas posibles a cada pregunta de epistemología que pueda plantearse.* [27]

De hecho, han afirmado que todos los hechos —o, en lenguaje epistemológico, que el objeto y el sujeto del conocimiento— existen aparte de Dios y pueden subsistir sin Él. Creen no haber dicho nada en absoluto sobre asuntos últimos, cuando en realidad han dicho todo lo que se podía decir sobre ellos, y, creemos, incluso más. Han intentado ser tan modestos que no se han atrevido a hacer una afirmación positiva sobre nada último, mientras que han hecho una afirmación negativa universal sobre la consideración más fundamental que enfrenta la mente humana. Que esta acusación es justa se desprende de la consideración de lo contrario. Supongamos que el objeto y el sujeto del conocimiento *no* Existen aparte de Dios. Supongamos, en otras palabras, que la concepción teísta cristiana de la filosofía es verdadera. En ese caso, no solo es posible saber algo sobre las cosas últimas, sino que el conocimiento de las cosas próximas depende del conocimiento de las cosas últimas. En ese caso, ningún hecho puede conocerse sin conocer a Dios.

Lo que el agnóstico actual debería hacer, entonces, es justificar su postura demostrando que Dios no existe. La carga de la prueba recae sobre él. Afirma, por supuesto, que la carga de la prueba recae sobre nosotros cuando sostenemos que Dios existe. Sin embargo, esto claramente no es así, ya que su propia postura, para ser razonable, debe presuponer la inexistencia de Dios. Si Dios existe, el hombre puede conocerlo, por la sencilla razón de que, en ese caso, todo conocimiento depende de él. Por lo tanto, una postura agnóstica debe primero demostrar que Dios no existe. [28]

De estas consideraciones se desprende que el agnosticismo es completamente contradictorio. Y lo es no solo al asumir la verdad del teísmo, sino también en sus propias premisas. El agnosticismo pretende sostener que es razonable abstenerse de especulaciones epistemológicas exhaustivas porque no pueden conducir a nada. Pero para asumir esta actitud, el agnosticismo ha realizado la afirmación intelectual más contundente posible sobre las cosas últimas. En

segundo lugar, el agnosticismo es epistemológicamente contradictorio en sus propias premisas, porque su pretensión de no hacer ninguna afirmación sobre la realidad última se basa en una afirmación sumamente exhaustiva sobre la misma. Este es, por supuesto, el punto de crucial importancia. Es difícil hacer ver a los hombres que, de hecho, han hecho una afirmación universal sobre toda la realidad cuando creen que han limitado sus afirmaciones a solo unos pocos hechos de su entorno inmediato. Debemos intentar dejar claro que la alternativa no es decir algo sobre la realidad última o no decir nada al respecto, sino decir una cosa u otra. De hecho, todo ser humano dice algo sobre la realidad última.

Es preciso señalar que quienes afirman no decir nada sobre la realidad última no sólo dicen algo sobre ella tan bien como todos los demás, sino que han asumido para sí mismos la responsabilidad de decir *una cosa definida.* Sobre la realidad última. Han asumido la responsabilidad de excluir a Dios. Hemos visto de nuevo que un Dios que vendrá después no es Dios en absoluto. El agnosticismo no puede afirmar tener una mentalidad abierta sobre la cuestión de la naturaleza de la realidad última. Es absolutamente cerrado al respecto. Tiene una perspectiva que no puede, a menos que se niegue su propia suposición, cambiar por otra. Ha comenzado con la suposición de la inexistencia de Dios y debe terminar con ella. Su supuesta actitud de mente abierta es, por lo tanto, una actitud de mente cerrada. *El agnóstico debe tener una mente abierta y cerrada al mismo tiempo. Y esto no es solo una contradicción psicológica, sino una contradicción epistemológica.* [29] Esto equivale a una afirmación y una negación al mismo tiempo.

En consecuencia, se cancelan mutuamente, si tienen poder de cancelación. Pero no se puede afirmar que la predicación del agnosticismo tenga poder de cancelación a menos que primero se demuestre la veracidad de todo el sistema antiteísta. Y la postura en su totalidad nunca podría demostrarse, ya

que todos los hechos tendrían que estar presentes antes de que el agnóstico estuviera dispuesto a hacer cualquier afirmación sobre cualquier otro hecho, ya que un hecho puede influir en otros. Ahora bien, dado que es evidente que ningún agnóstico puede esperar vivir hasta que se conozcan todos los hechos, cada agnóstico debe morir con una mente abierta y, al mismo tiempo, con una mente cerrada sobre la existencia de Dios. En su lecho de muerte debe hacer no uno, sino dos pronunciamientos. No puede decir que la ciencia no tiene nada que hacer y dejarlo ahí. Debe hacer primero una afirmación negativa universal que, como hemos visto, está implícita en su postura agnóstica. Luego, debe tener una mente completamente abierta sobre la existencia de Dios. Debe decir que no puede haber juicio y al mismo tiempo debe buscarlo a la vuelta de la esquina como el siguiente hecho que *podría,* por todo lo que su propia posición le permite sostener, aparecer.

La única manera, entonces, en que el agnóstico puede buscar armonizar las afirmaciones mutuamente excluyentes que constantemente formula sobre la realidad última es sostener que ninguna de ellas significa nada, porque todas operan en un vacío. Y no podría decir nada sobre el vacío a menos que hubiera algo más allá del vacío. En otras palabras, *no puede defender la verdad de la postura agnóstica o, en general, no teísta, excepto asumiendo la verdad del sistema teísta cristiano.* [30]

De esta manera, pues, tendremos que abordar el agnosticismo. Primero, podemos demostrar que es autocontradictorio, ya que el teísmo cristiano es verdadero. Luego, debemos demostrar que es autocontradictorio si el antiteísmo fuera verdadero. Y, finalmente, debemos demostrar que ni siquiera podría demostrarse autocontradictorio por sí mismo, a menos que el teísmo fuera verdadero. La concepción antiteísta de lo autocontradictorio presupone la concepción teísta de lo autocontradictorio para su funcionamiento. [31]

De paso, podemos señalar que, además de ser psicológica y epistemológicamente contradictorio, el agnóstico es moralmente contradictorio. Su argumento era que es muy humilde y, por esa razón, reacio a fingir saber nada sobre cuestiones fundamentales. Sin embargo, implícitamente, ha hecho una *universalidad.* Declaración sobre la realidad. Por lo tanto, no solo afirma saber tanto como el teísta, sino que afirma saber mucho más. Es más, no solo afirma saber mucho más que el teísta, sino que afirma saber más que el Dios del teísta. Ha puesto audazmente la posibilidad desnuda por encima del Dios del teísta y está dispuesto a poner a prueba las consecuencias de su acción. Es así como la *arrogancia...* El dios del que tanto hablaron los griegos y sobre el que invocaron la ira de los dioses, aparece con un ropaje nuevo y aparentemente inocente.

7.3 Cómo probar las propias presuposiciones: indirectamente

Vimos en el capítulo 4.1 que el diálogo apologético entre el creyente y el incrédulo los lleva a ambos a la reflexión epistemológica y al desacuerdo. Por ejemplo, uno dice que «sabe» que Dios existe y se ha revelado en la Biblia, pero el otro dice que «sabe» [32] que la Biblia es errónea porque relata eventos milagrosos que no podrían haber sucedido, ya que Dios no existe. Tanto el creyente como el incrédulo, en contradicción entre sí, afirman tener creencias verdaderas, para las cuales tienen justificación o buena evidencia (cf. cap. 4.2). Como acabamos de ver (cap. 7.1), son sus presuposiciones opuestas —sus puntos de referencia y autoridades finales contradictorios (cf. cap. 3.1)— las que marcan la diferencia crucial en lo que cada oponente aceptará como justificado o intelectualmente justificado. Tal disputa religiosa es, por su propia naturaleza, una disputa entre diferentes tribunales de apelación. La resolución de disputas en la apologética, por lo tanto, gira en torno a si el creyente o el no creyente puede justificar racionalmente sus estándares (o métodos) últimos de justificación, lo que equivale a exhibir la "racionalidad de

la propia concepción de la racionalidad". ¿Cómo podría lograrse esto? (No faltan filósofos, tanto religiosos como irreligiosos, que sostienen que no es posible). ¿Cómo puede el cristiano probar sus presuposiciones y refutar las que defiende el no cristiano?

En el capítulo 5.1 (cf. cap. 3.2) establecimos que los desacuerdos sobre las teorías del conocimiento necesariamente tienen lugar en el contexto más amplio del debate sobre cosmovisiones contrarias: redes contrarias de presuposiciones pertenecientes a la naturaleza de la realidad, estándares éticos y cómo sabemos lo que sabemos. El cristianismo y sus filosofías de vida rivales representan principios mutuamente excluyentes de interpretación, criterios de verdad, concepciones de objetividad, valores e ideales, etc. En última instancia, entonces, los detalles de la teoría del conocimiento de uno se "justifican" en términos de su coherencia dentro de la teoría distintiva y amplia de la que forman parte; [33] se garantizarán a la luz de los supuestos metafísicos y éticos fundamentales que a su vez están justificados por esos mismos supuestos epistemológicos. Los argumentos de ambos lados son "circulares" en el sentido de que cada cosmovisión intenta regimentar sus presuposiciones como una perspectiva consistente y coordinada sobre la experiencia. Hipotéticamente, si ambos fueran consecuentes con sus supuestos fundamentales, el creyente y el no creyente terminarían con una antítesis integral en su actitud personal y sus sistemas o perspectivas conceptuales (cap. 5.2), en cuyo caso no podrían exhibirse efectivamente el uno al otro la racionalidad, coherencia o justificación de sus concepciones de racionalidad, coherencia o justificación. [34]

Sin embargo, el incrédulo no es (y no puede ser) coherente con las presuposiciones que adopta. Argumenta una cosa externamente en términos de su sistema epistemológico o filosófico, pero internamente o psicológicamente razona en términos de presuposiciones contrarias (cf. cap.

6.1, 2, 5). A pesar de su oposición intelectual a la fe cristiana, no puede escapar de conocer a Dios a través de la naturaleza (cf. cap. 4.3) y reconocer la voz de su Creador cuando se encuentra con el mensaje de la Escritura (cf. cap. 4.4). En términos de su conocimiento de Dios, el incrédulo tiene una afinidad por la posición del cristiano y puede entender y apreciar su argumentación apologética (cf. cap. 6.4). Pero suprime la verdad en la injusticia, ofreciendo cualquier número de argumentos y objeciones a la cosmovisión cristiana para racionalizar su rebelión. Se ha convertido en un hombre que vive con dos mentalidades (cf. cap. 6.5), incómodo con una e intelectualmente frustrado por la otra. Las cosmovisiones de los no creyentes siempre han demostrado ser fracasos epistemológicos (cf. cap. 5.3). Sin embargo, el pensamiento del no creyente con quien trata el apologista no se ha vuelto tan fútil como podría ser si fuera completamente consistente. La gracia común de Dios restringe la inmoralidad e irracionalidad del no creyente, proporcionando un contexto para un enérgico desafío apologético del creyente (cf. cap. 6.3). Los no cristianos comúnmente mantienen estándares fructíferos y apropiados de conducta y conocimiento [35]. Esto proporciona un *"pou std"* [36] para refutar su sistema de pensamiento. Si analizamos y comparamos las cosmovisiones en competencia, encontramos que la perspectiva del hombre que aspira a ser autónomo hace que los hechos, la lógica, la objetividad, la experiencia, etc., sean ininteligibles (cf. cap. 5.3). Solo el apologista cristiano posee un sistema filosófico dentro del cual las normas o creencias a las que el incrédulo asiente en común con el creyente (p. ej., lógica, inducción, autoconciencia, libertad mental, razonamiento conceptual, absolutos morales, dignidad humana) son inteligibles (cf. cap. 4.5). Y esta es la fuente del argumento apologético esencial mediante el cual se refutan las presuposiciones y la cosmovisión últimas del incrédulo (cf. cap. 3.3).

En resumen, las disputas apologéticas se basan en las presuposiciones conflictivas (cosmovisión) del creyente y del no creyente. Sin embargo, el

creyente puede argumentar la racionalidad de sus presuposiciones (y demostrar la irracionalidad de la perspectiva opuesta) mediante una comparación y crítica interna de los dos conjuntos de presuposiciones contrarias. Esto se conoce como *argumento indirecto* : un argumento basado en la imposibilidad de lo contrario. Podemos aclarar esto considerando cómo es un argumento directo. Un argumento directo es posible entre dos personas que comparten suposiciones relevantes. En el contexto de ese acuerdo interpretativo, pueden apelar directamente a hechos observados, valores y estándares personales, o líneas de razonamiento que deberían tener peso para la otra persona; no se esperaría un desacuerdo interpretativo arraigado. (Piense en dos amigos que recurren a un libro de texto de botánica mutuamente aceptado para resolver su desacuerdo sobre el tipo de flor que crece en un jardín). Sin embargo, cuando la discusión implica un desacuerdo sobre las suposiciones últimas de uno (por ejemplo, la existencia de Dios, la naturaleza del hombre y su lugar en el cosmos, o los estándares de lo correcto y lo incorrecto), no hay nada a lo que se pueda apelar directamente que no esté en sí mismo sopesado o interpretado en términos de los mismos estándares o valores que se están debatiendo.

Por lo tanto, nos queda la prueba o refutación indirecta. Las dos teorías o cosmovisiones fundamentales deben compararse, analizándose desde dentro, con el fin de reducir al absurdo la postura que se opone a la propia. Debe demostrarse que la postura autónoma del incrédulo es intelectualmente insostenible por sí misma. Así describió Van Til su procedimiento apologético:

Dado que, según la doctrina reformada, no existe un espacio de neutralidad entre el creyente y el no creyente, el debate entre ellos debe ser *indirecto. Los cristianos no pueden aceptar la legitimidad de las suposiciones que sustentan la metodología* no cristiana . Sin embargo, pueden ponerse en la posición de aquellos a quienes intentan convencer para que crean en el cristianismo, en

aras del debate. Y el no cristiano, aunque no acepte las presuposiciones que fundamentan el cristiano, puede, sin embargo, ponerse en la posición del cristiano, en aras del debate. [37]

El método de razonamiento empleado debe ser coherente con la postura defendida y derivarse de ella. ... Si tenemos siempre presente este canon fundamental del razonamiento cristiano, podemos empezar a razonar con nuestros oponentes en cualquier punto del cielo o de la tierra y, *para argumentar, podemos* presentar el teísmo cristiano como una hipótesis entre muchas, [38] y, para argumentar, podemos situarnos en el terreno de nuestro oponente para ver qué sucede. En todo esto, nuestro propósito seguirá siendo reducir la postura no teísta, sea cual sea su forma, al absurdo. En nuestra predicación decimos que quienes no aceptan a Cristo están perdidos. Nuestro razonamiento no puede hacer menos. [39]

La razón de nuestra esperanza (cf. 1 Pedro 3:15) reside en que, sin el señorío de Cristo, el incrédulo no podría dar ninguna razón inteligible. Dios ha enloquecido la sabiduría de este mundo (cf. 1 Corintios 1:20). La Biblia, al plantear el *reductio ad absurdum* propugnado por Van Til, afirma con mucha contundencia y fuerza: «Profesando ser sabios, se hacen necios» (Romanos 1:22).

El argumento apologético indirecto es evidente en páginas anteriores de este libro. Como ya se ha indicado en análisis y debates previos, la cosmovisión del creyente puede compararse internamente con la del no creyente para determinar si alguna de ellas posee una teoría convincente del conocimiento. Al hacerlo, los resultados son de gran importancia apologética (ya que creyentes e no creyentes discuten sobre lo que saben y lo que no). Dentro de la cosmovisión cristiana, el conocimiento (junto con los métodos racionales y empíricos) puede afirmarse y hacerse inteligible (cf. cap. 4.5). Pero cuando, por pura argumentación, examinamos el carácter y las consecuencias de las

filosofías no cristianas, nos encontramos con el repetido fracaso epistemológico de la incredulidad (cf. cap. 5.3). Por lo tanto, el cristianismo es epistemológicamente necesario; es decir, debe ser verdadero debido a la imposibilidad de lo contrario.

En el debate entre la fe cristiana y la incredulidad, es importante recordar que ambas posturas son mutuamente excluyentes: una se somete a la autoridad de la revelación divina; la otra afirma la autonomía humana. A pesar de la variedad de posturas filosóficas incrédulas, fundamentalmente solo hay dos opciones (cf. cap. 5.2). Como afirmó Cristo: «El que no está conmigo, contra mí está» (Mt. 12:30). En esencia, o se tiene la mentalidad del «viejo hombre» que anda en la ignorancia y la futilidad, o se tiene la mentalidad del «nuevo hombre» renovado por Cristo (Ef. 4:17-24). Van Til señaló: «Hemos buscado constantemente demostrar que todas las formas de pensamiento antiteísta pueden reducirse a una sola». [40] Sería incorrecto, entonces, concebir la apologética presuposicional de Van Til como un proyecto inductivo para encontrar y luego refutar cada alternativa "imaginable" al cristianismo, cada variación individual, pasada o futura, en la cosmovisión del razonamiento autónomo. [41] Un hombre sabio e inspirado que inspeccionó el campo concluyó: "No hay nada nuevo bajo el sol" (Ecl. 1:9-10; cf. 12:12). Lógica y teológicamente, en el nivel presuposicional más básico solo hay una opción fuera del compromiso cristiano, y es el rechazo de (o la falta de) tal compromiso. O el Dios vivo y verdadero (caracterizado concretamente por su autorrevelación) [42] es el punto de referencia filosófico de una persona y la autoridad final, o de alguna manera el hombre (individual o colectivamente, ateamente o evocando sustitutos idólatras) asume esa posición y función. A pesar de las disputas familiares y las desviaciones secundarias entre los hombres no regenerados en su pensamiento, están unidos en lo fundamental al dejar de lado la concepción cristiana de Dios. La manera indirecta de probar la postura cristiana consiste, por lo tanto, en exhibir la inteligibilidad del

razonamiento, la ciencia, la moral, etc., dentro del contexto de las presuposiciones bíblicas (así como en mostrar cómo las objeciones de los no creyentes son resolubles, dado ese contexto de pensamiento [43]), y luego hacer una crítica interna de las presuposiciones del pensamiento autónomo (en cualquier forma que se esté discutiendo actualmente) para demostrar que este destruye la posibilidad de probar, comprender o comunicar algo.

REDUCIENDO AL ABSURDO LAS PRESUPOSICIONES DEL NO CRISTIANO [44]

Dado que el pensamiento antiteísta considera este método unívoco de razonamiento como evidentemente el único posible, dado que el razonamiento unívoco es el razonamiento del «hombre natural», que este no abandonará ni podrá abandonar hasta que deje de ser un «hombre natural» para convertirse en un hombre regenerado, lo importante es recordar que debemos oponer a este hombre natural no algo que sea una pequeña modificación de lo que ya posee, sino plantearle la necesidad de una inversión total de su mentalidad.

Esto es lo que hizo Pablo cuando predicó el evangelio a los sabios de Atenas, imbuidos como estaban de Platón y Aristóteles. Los epistemólogos cristianos han sido demasiado negligentes al temer seguir con valentía el ejemplo de Pablo. [45] Han temido no obtener resultados si eran tan intrépidos en su enfoque. Sin embargo, si algo parece desprenderse de la postura cristiana en su conjunto, es que no podríamos esperar ningún resultado a menos que se tomen medidas audaces. Si toda la cabeza está enferma y todo el corazón desfallece, no se necesita una tabaquera, sino un estimulante vital. Si los hombres están muertos en sus pecados y transgresiones, también están muertos epistemológicamente, y ninguna demostración de salud servirá de nada, sino solo el don de una nueva vida. En consecuencia, debemos razonar de tal manera que el Espíritu Santo pueda dar vida a través de nuestro razonamiento como vía.

Nuestro razonamiento *debe ser, pues, siempre y en todas partes verdaderamente analógico.* [46] No importa si razonamos inductivamente o deductivamente, si analizamos o sintetizamos, si razonamos a priori o a posteriori, si solo razonamos analógicamente somos fieles a nuestro principio y podemos esperar resultados, y si no razonamos analógicamente no somos fieles a nuestro principio y no podemos esperar ningún resultado.

La necesidad de razonar analógicamente siempre está implícita en la concepción teísta de Dios. Si se considera a Dios como necesario para la interpretación humana de los hechos u objetos de conocimiento, debe considerarse determinante de dichos objetos. En otras palabras, debe considerarse a Dios como el único intérprete último, y al hombre como un reinterpretador finito. Dado que la absoluta autoconciencia de Dios es el intérprete final de todos los hechos, el conocimiento del hombre es análogo al conocimiento de Dios. Dado que todos los hechos finitos existen en virtud de la interpretación de Dios, la interpretación humana de dichos hechos depende en última instancia de la interpretación divina. El hombre no puede, salvo en su propio perjuicio, analizar los hechos sin considerar la interpretación divina de los mismos. El conocimiento humano de los hechos es, entonces, una reinterpretación de la interpretación divina. Esto es lo que se quiere decir al afirmar que el conocimiento humano es análogo al conocimiento divino.

Ahora debemos considerar más completamente la cuestión de cómo alguien que se ha convencido de que el razonamiento analógico es el único tipo de razonamiento que nos da la verdad, debe enfrentarse a alguien que está convencido de que el razonamiento unívoco es el único tipo de razonamiento que puede ponerlo en contacto con la verdad.

En el capítulo anterior vimos que el punto de contacto que podemos presuponer es que el hombre, de hecho, nunca existe con la independencia que cree tener. *Permanece siempre accesible a Dios.* Esto es lo que nos da el

coraje para seguir adelante. Y con esta convicción, avanzamos con seguridad de éxito. Esto es lo que nos da el coraje para no condescender con ningún razonamiento unívoco.

Al abordar la cuestión de esta manera, deberíamos estar dispuestos a partir de cualquier punto y de cualquier hecho que interese a cualquier persona que conozcamos. La convicción misma de que ningún hecho puede conocerse realmente a menos que se interprete teístamente nos da la libertad de empezar desde cualquier punto, en cuanto a un punto de partida aproximado. Si pensáramos que la existencia de Dios carece de importancia para la física, tendríamos que intentar que nuestros oponentes se enfrentaran de inmediato al problema más específicamente religioso. Pero eso es precisamente lo que no debemos hacer.

Podemos *partir de cualquier hecho y desafiar a «nuestros amigos, el enemigo* », *para que nos dé una interpretación inteligible. Dado que el no teísta está tan convencido de que el razonamiento unívoco es el único tipo de razonamiento posible, debemos pedirle que razone unívocamente por nosotros para que podamos ver las consecuencias .* [47]

En otras palabras, creemos que está en armonía con, y forma parte del proceso de razonamiento analógico con, un no teísta que le pidamos que nos muestre primero lo que puede hacer. Podemos, sin duda, ofrecerle de inmediato una declaración positiva de nuestra postura. Pero la rechazará de inmediato por considerarla totalmente imposible. Así que podemos pedirle que nos dé algo mejor. La razón que da para rechazar nuestra postura es, en última instancia, que implica una autocontradicción. Vemos de nuevo como ilustración de esta acusación el rechazo de la concepción teísta de que Dios es absoluto y que, sin embargo, ha creado este mundo para su gloria. Esto, dice el no teísta, es autocontradictorio. Y sin duda lo es, desde un punto de vista no teísta.

Pero la pregunta final no es si una afirmación parece contradictoria. *La pregunta final es en qué marco o visión de la realidad —la cristiana o la no cristiana— puede aplicarse la ley de la contradicción a cualquier hecho .* [48] El no cristiano rechaza de plano la visión cristiana por considerarla contradictoria. Entonces, cuando se le pide que fundamente la ley de la contradicción, solo puede ofrecer la idea de la contingencia.

Lo que tendremos que hacer entonces es intentar reducir la postura de nuestro oponente al absurdo. Nada menos servirá. Sin Dios, el hombre está completamente perdido en todos los aspectos, tanto epistemológico como moral y religioso . [49] Pero, ¿qué queremos decir exactamente al reducir la postura de nuestro oponente al absurdo? Cree haber reducido nuestra postura al absurdo con el simple recurso que acabamos de mencionar. Pero debemos señalarle que, desde una perspectiva teísta, nuestra postura no se reduce al absurdo al indicar las «dificultades lógicas» que implica la concepción de la creación. Desde una perspectiva teísta, cabe argumentar que las categorías humanas son simplemente análogas a las categorías de Dios, por lo que es de esperar que el pensamiento humano no pueda comprender cómo Dios será absoluto y, al mismo tiempo, creará el universo para su gloria. Si se considera en el mismo plano de existencia, es sin duda una contradicción decir que algo está lleno y al mismo tiempo se está llenando. Pero es precisamente este punto el que se cuestiona: si Dios debe considerarse al mismo nivel que el hombre. Lo que el antiteísta debería haber hecho es demostrar que, incluso desde una perspectiva teísta, nuestra concepción de la creación implica una contradicción.

Por lo tanto, debemos tratar mejor a nuestros oponentes que ellos a nosotros. Debemos señalarles que el razonamiento unívoco en sí mismo conduce a la autocontradicción, no solo desde una perspectiva teísta, sino también desde una perspectiva no teísta. Esto es lo que deberíamos querer decir cuando

decimos que *debemos enfrentar a nuestro enemigo en su propio terreno.* Esto es lo que deberíamos querer decir cuando decimos que razonamos *a partir de la imposibilidad de lo contrario.* Lo contrario solo es imposible si es autocontradictorio al operar sobre la base de sus propios supuestos. Es esto también lo que deberíamos querer decir cuando decimos que estamos argumentando *ad hominem.* En realidad no argumentamos *ad hominem.* a menos que demostremos que la posición de alguien implica autocontradicción, y no hay autocontradicción a menos que se demuestre que el razonamiento de uno es directamente contradictorio o que conduce a conclusiones que son contradictorias con las propias suposiciones.

Se verá que cuando razonamos *ad hominem* o cuando decimos que nos colocamos en la posición de nuestro oponente *todavía estamos razonando analógicamente.* No estaríamos razonando analógicamente si realmente nos pusiéramos en la posición de nuestro oponente. Entonces, con él, tendríamos que razonar unívocamente y nos ahogaríamos con él. [50] Usamos la figura del ahogamiento para sugerir qué es lo que realmente hacemos cuando decimos que nos ponemos en la posición de otro. Podemos entonces compararnos con un salvavidas que sale a salvar a alguien de ahogarse. Dicho salvavidas debe estar atado a la orilla a la que quiere rescatar a la otra parte. Puede depender de su capacidad para nadar, pero esta misma capacidad para nadar es un cordón invisible que lo conecta a la orilla. De igual manera, si razonamos cuando nos ponemos en la posición de nuestro oponente, no podemos hacer nada más que argumentar así por el mero hecho de argumentar.

Cuando razonamos así, no lo hacemos sobre la base de una ley abstracta de autocontradicción. Hemos visto que la cuestión misma entre istas y antiteístas radica en el fundamento de la ley de contradicción. [5] '' Cuando critican nuestra postura y creen haberla reducido al punto de caer bajo la ley de la autocontradicción, no nos rendimos ni apelamos a la irracionalidad en

nombre de la fe, sino que cuestionamos su interpretación de la ley de la contradicción. Sostenemos que han asumido erróneamente que lo autocontradictorio debe identificarse con aquello que escapa a la comprensión humana. Pero esto da por sentado que las categorías humanas son categorías últimas, que es precisamente lo que se cuestiona. Debemos mantener que tenemos la verdadera concepción de la ley de la contradicción. Según esta concepción, solo es autocontradictorio lo que contradice la concepción de la absoluta autoconciencia de Dios. Si existiera tal autocontradicción en la Trinidad, también la existiría en la relación de Dios con el mundo. Pero, dado que la Trinidad es la concepción mediante la cual la unidad y la diversidad últimas se igualan en su ultimidad, es esta concepción de la Trinidad la que hace *imposible la autocontradicción para Dios y, por lo tanto, también para el hombre.* La contradicción total solo es posible en el infierno, y el infierno en sí mismo es una contradicción porque se alimenta eternamente de la negación de una afirmación absoluta. Por consiguiente, debemos sostener que la postura de nuestro oponente se ha reducido en realidad a una contradicción al demostrarse irremediablemente opuesta al concepto teísta cristiano de Dios.

Sin embargo, para acercar este argumento lo más posible a la conciencia no regenerada, debemos tratar de mostrar que el no teísta es contradictorio en sus propias suposiciones, así como en la suposición de la verdad del teísmo, y que ni siquiera puede ser contradictorio sobre una base no teísta, ya que si se viera a sí mismo como contradictorio, ya no lo sería.

Ahora bien, cuando se lleva a cabo este método de razonamiento a partir de la imposibilidad de lo contrario, en realidad no hay nada más que hacer . [52] Nos damos cuenta de esto si recordamos que, una vez que se comprende que la concepción de Dios es necesaria para la interpretación inteligible de cualquier hecho, se comprenderá que esto es necesario para todos los hechos y para

todas las leyes del pensamiento. Si uno realmente comprendiera que es necesario tener a Dios para comprender la hierba que crece fuera de su ventana, sin duda llegaría a un conocimiento salvador de Cristo y al conocimiento de la autoridad absoluta de la Biblia. Es cierto que no es usualmente así como los hombres se convierten en verdaderos teístas cristianos, pero lo planteamos así para dejar claro que la investigación de cualquier hecho implica una discusión sobre el significado del cristianismo, así como del teísmo, y una postura sólida sobre uno implica una postura sólida sobre el otro. Conviene enfatizar este hecho porque hay fundamentalistas que tienden a desechar toda investigación epistemológica y metafísica y afirman que limitarán sus actividades a predicar a Cristo. Pero vemos que no predican realmente a Cristo a menos que lo prediquen por lo que él quiere ser, es decir, el Cristo de significado cósmico. Ni siquiera pueden conservar por mucho tiempo el significado soteriológico de Cristo si abandonan su significado cosmológico. Si se admite que ciertos hechos pueden conocerse verdaderamente al margen de Dios en Cristo, es imposible predecir dónde estará el límite. Pronto se hace evidente que el elefante quiere calentar más que su nariz. Pronto afirmará que las verdades de la conciencia religiosa también pueden conocerse al margen de Cristo y, por lo tanto, pueden convertirse en el estándar de lo que debe aceptarse de la Biblia.

En relación con esto, también debemos mencionar la afirmación que suelen hacer los cristianos de que debemos ser positivos, no negativos, al presentar la verdad a quienes aún no la han aceptado. No tenemos ninguna queja sobre esta afirmación si se entiende correctamente. Ciertamente, debemos presentar la verdad del sistema teísta cristiano constantemente, en cada punto del argumento. Pero es evidente que si le ofreces una nueva esposa a alguien que está completamente satisfecho con la que tiene ahora, no es probable que te liberes de tu carga.

En otras palabras, es la autosuficiencia del "hombre natural" la que primero debe ser sometida a cierta presión, antes de que exista la menor posibilidad de que siquiera considere la verdad seriamente. La parábola del pródigo nos ayuda en este punto. Mientras el hijo estaba en casa, no se le presentaban más que argumentos positivos. Pero quería salir de la casa paterna para entregarse a una vida desenfrenada. No fue hasta que estuvo en el pesebre, hasta que vio que se había convertido en un cerdo y que no podía serlo por ser hombre, que comenzó a considerar a los siervos de su padre, quienes tenían pan en abundancia. El reino de Dios debe construirse sobre la destrucción del enemigo. Dios aumenta sus plagas sobre los que "moran en la tierra" para hacerlos pensar de forma analógica. Y aunque claman por que los montes y las colinas caigan sobre ellos en lugar de recurrir a aquel que los castiga, Dios continúa aumentando el peso de sus plagas. Ahora bien, esto es más que una analogía. El razonamiento unívoco es en sí mismo parte de la manifestación del pecado. Por lo tanto, también debe ser destruido. Y si se destruye, el resultado natural es el razonamiento analógico. Y no importa cuán lejano parezca el camino, una vez que uno razona analógicamente, finalmente llegará a la casa del padre. Lo *lejano* El país al que había ido el pródigo y donde creía estar más allá del control del padre era, sin embargo, el país del padre, y el padre estaba allí "manejando los hilos".

Es esto, como se observará, lo que nos lleva a la victoria. Si no fuera cierto que es el Padre quien "maneja los hilos", razonaríamos en vano. Pues no debemos halagarnos pensando que, incluso si se le demuestra al no teísta que su postura es autocontradictoria, en el sentido de que contradice sus propias suposiciones y rompe en pedazos su propia ley de contradicción, se apartará de sus caminos. En cambio, concluirá que el hombre debe permanecer en esa irracionalidad absoluta, en lugar de recurrir al razonamiento analógico. *El milagro de la regeneración debe ocurrir en algún lugar, y lo único que argumentamos es que debemos preguntarnos dónde es más probable que el*

Espíritu Santo realice este milagro. Y entonces no cabe duda de que la probabilidad está a favor de ese lugar donde el no teísta ha visto, hasta cierto punto, la vacuidad y la vanidad de su propia postura . [53]

EL PROCEDIMIENTO DE DOS PASOS EN

Se nos dice una y otra vez [por críticos incrédulos] que no debemos hacer suposiciones metafísicas al estudiar los fenómenos de las religiones. Se nos dice que la postura tradicional constantemente hace tales suposiciones. Cuenta, se nos dice, con todo un esquema metafísico a la luz del cual interpreta la experiencia religiosa. En contraste con esto, debemos ir a los hechos y estudiarlos con una mente imparcial. En primer lugar, debemos recurrir a la historia para averiguar el origen de la religión. Descubrimos que el hombre evolucionó gradualmente a partir de la bestia. La religión y la moralidad, de alguna manera, surgieron de lo amoral y lo no religioso. Los hombres desarrollaron la actitud religiosa en respuesta a sus necesidades físicas...

No necesitamos extendernos en este asunto. Es demasiado conocido como para necesitar más aclaración. Lo que no necesita aclaración es el hecho de que se pueda ofrecer seriamente tal presentación y aun así creer que no se da por sentado un esquema completo de metafísica y epistemología.

Decir que podemos encontrar el origen de la religión simplemente mediante el estudio histórico es asumir una postura no cristiana. Da por sentado que la historia se explica por sí sola. Por lo tanto, excluye de entrada a Dios como creador de la historia. ... No podemos [con esto] alcanzar la alta posición del relato bíblico. Este relato habla de un hombre originalmente perfecto. ¿Dónde está la evidencia histórica factual de que tal hombre existió alguna vez?

No podemos [en respuesta apologética] recurrir a posibilidades y probabilidades. La Biblia exige una fe absoluta en su veracidad. No podemos

recurrir a un dualismo entre nuestra fe y nuestra interpretación racional de la vida. La Biblia dice que fuimos creados como personalidades unificadas. El único método para abordar todo este problema es el que se menciona repetidamente. Debemos permitir que los hombres elaboren una interpretación completa de la vida basándose en los principios que han asumido. Entonces se toparán con un callejón sin salida. Así ocurre en el presente caso. Partiendo de la autosuficiencia, no puede encontrar en la historia ningún criterio para juzgar entre lo mejor y lo peor. Partiendo de la normalidad de la mente del hombre pecador, lo anormal se convierte en un aspecto de lo normal. La verdad no puede distinguirse del error. La luz no puede distinguirse de la oscuridad.

Cuando se pone así de manifiesto el fracaso de la interpretación no cristiana del origen de la religión, señalamos que los "hechos" concuerdan con la postura cristiana. Presuponemos a Dios. Esto da sentido a la historia en su conjunto. Dios es el creador de todas las cosas. Creó al hombre a su imagen. Por lo tanto, la conciencia del hombre podía funcionar fructíferamente cuando buscaba interpretar la vida conforme a la interpretación que Dios le daba.

7.4 A La naturaleza trascendental del argumento presuposicional

Para comprender el carácter del argumento apologético presuposicional de Van Til sobre la verdad del cristianismo, será instructivo revisar un breve segmento de la historia de la filosofía: el comienzo del "período moderno" (los siglos XVII y XVIII) en Europa e Inglaterra. Junto con otras influencias, Descartes había situado la epistemología en el centro de la especulación filosófica. Por ejemplo, ¿qué podemos saber con certeza (más allá de toda duda)? ¿Cómo llegamos psicológicamente a saber lo que hacemos? ¿Cómo justificamos (probamos) nuestras afirmaciones de conocimiento? Antes de la llegada del enfoque crítico de Kant a tales preguntas (especialmente, cómo se sintetizan *a priori...* ¿Juicios posibles?), dos grandes escuelas de pensamiento

epistemológico compitieron entre sí. Estaba el enfoque "racionalista" del aprendizaje, el conocimiento y la demostración, defendido por los "racionalistas continentales" René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried Leibniz. La escuela de pensamiento rival adoptó un enfoque "empirista" de la epistemología y estuvo representada por John Locke, George Berkeley y David Hume. Tanto el racionalismo como el empirismo adoptaron el punto de referencia autónomo que asumió el intento de Descartes de escapar del escepticismo o la duda, a saber, la autosuficiencia intelectual del hombre como su propio punto de partida para el razonamiento filosófico. (Según Descartes, la primera verdad clara e indiscutible es que el hombre individual que piensa o duda debe existir para pensar o dudar).

¿Cómo sabemos lo que sabemos y cómo podemos demostrar la veracidad de nuestras creencias? Los racionalistas autónomos sostenían que existen verdades evidentes de las que podemos deducir conclusiones sustanciales sobre la naturaleza de la realidad. Las conclusiones tan dispares sobre la realidad a las que llegaron hicieron bastante increíble que sus premisas fueran genuinamente evidentes y que sus deducciones fueran genuinamente necesarias. Los empiristas autónomos rechazaron todas las ideas innatas, sostuvieron que solo existen los particulares y afirmaron que conocemos y demostramos cosas mediante el sentido común y la observación del mundo. Esto también condujo a una confusión filosófica, ya que la exigencia empírica de verificación (o el rastreo de nuestras ideas particulares hasta su origen) no era en sí misma una verdad que pudiera verificarse empíricamente, y la naturaleza de los particulares cuya existencia se reconocía fue objeto de acalorados debates. ¿Existía una sustancia particular subyacente a los atributos particulares de las cosas (Locke), o la sustancia material existía solo como una idea mental o experiencia interna (Berkeley)? O, empíricamente hablando, ¿no deberíamos también rechazar la existencia de una sustancia mental (la mente es solo un conjunto de percepciones), así como de objetos

extramentales perdurables (compuestos por rasgos aislados y experimentados) y cualquier relación causal entre ellos (Hume)? La epistemología de la Ilustración era un desastre tanto en Europa (los racionalistas) como en Gran Bretaña (los empiristas). Hume pudo comentar: «Si el razonamiento se considera desde una perspectiva abstracta, proporciona argumentos invencibles contra sí mismo». La tan cacareada «Era de la Razón» se había derrumbado en el subjetivismo y el escepticismo, al no encontrar un método fiable de conocimiento, e incluso discrepaba rotundamente sobre la naturaleza del «razonamiento» en sí. Parecería no haber base intelectual para confiar en la capacidad del hombre para obtener conocimiento objetivo del mundo real y ordenado fuera (o dentro) de la mente.

Así, según la historia, Immanuel Kant fue "despertado de su letargo dogmático" por el impactante escepticismo al que Hume fue conducido, y emprendió una "revolución copernicana" en la forma en que deberíamos ver la mente y su razonamiento. La memorable línea inicial del prefacio de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* afirmaba: "La razón humana tiene este peculiar destino de que, en una especie de su conocimiento, se ve agobiada por preguntas que, como prescribe la naturaleza misma de la razón, no puede ignorar, pero que, al trascender todos sus poderes, tampoco puede responder". [55] Era escandaloso, dijo Kant, para la filosofía y la razón humana que "si alguien cree que es bueno dudar" de la existencia y la naturaleza de las cosas externas a nosotros, "somos incapaces de refutar sus dudas con ninguna prueba satisfactoria" y debemos aceptarlas "meramente por fe". [56] Las concepciones y métodos racionalistas y empiristas de "prueba" eran obviamente inadecuados para contrarrestar al escéptico, pero Kant consideraba que un programa diferente de análisis filosófico podría muy bien "salvar la ciencia" (además de dejar espacio para la fe religiosa mística y moralista). La recomendación *particular de Kant* para hacer esto era

filosóficamente (y religiosamente) aborrecible para Van Til (cf. cap. 5 supra), [57] pero el *tipo general de programa* (o enfoque para la prueba de creencias fundamentales) que Kant recomendaba para mejorar el racionalismo y el empirismo era convincente y eficaz, según Van Til. Kant propuso emprender un análisis "trascendental", que pregunta cuáles son las condiciones previas para la inteligibilidad de la experiencia humana. ¿Bajo qué condiciones es posible, o qué también debería ser cierto para que sea posible, dar sentido a la propia experiencia del mundo? Buscar las condiciones trascendentales para el conocimiento es preguntar qué presupone cualquier experiencia inteligible. En absoluto. Este tipo de análisis nos lleva más allá de los métodos del racionalismo y el empirismo para ver lo que ambos presuponen. Kant escribió: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa... del modo en que conocemos los objetos, en la medida en que este modo de conocimiento es posible *a priori».* [58] Las creencias genuinamente trascendentales, por lo tanto, no pueden ser falsas, y su certeza se puede determinar independientemente de experiencias empíricas específicas que las sugieran o confirmen. Kant explicó que la conclusión de un argumento trascendental (o un análisis de algún elemento de la experiencia) «tiene la peculiaridad de que hace posible la experiencia misma que es su propio fundamento de prueba, y que en esta experiencia siempre debe presuponerse». [59]

El método trascendental de conocer las propias creencias fundamentales o probar las propias presuposiciones, en el cual Van Til mostró un vivo interés y abogó por la apologética a finales de los años 1920 (cuando todavía había un trasfondo de continua apreciación del idealismo en los círculos filosóficos), ha vuelto a ponerse de moda como un asunto de cierta fascinación (tanto negativa como positiva) entre los filósofos. [60]

No están de acuerdo sobre el alcance adecuado de los argumentos trascendentales (¿cuán amplio o ambicioso debe ser su objetivo?) ni sobre el carácter metafísico de lo que prueban (¿existe objetivamente o es simplemente necesario para nuestro esquema conceptual?). Pero otros han criticado la noción misma de un tipo de análisis o argumento trascendental que sea distinto de los métodos del racionalismo o el empirismo (o sus contrapartes modernas más refinadas). De manera similar, John Frame ha tomado una posición crítica con respecto a este tipo de argumento, sosteniendo que "probablemente no haya un argumento distintivamente trascendental" que descarte todos los demás tipos de argumentos". Cuestiona si son "realmente distintos de los argumentos directos" y sugiere que solo la forma retórica o el fraseo (el orden en que se mencionan las cosas) los hace diferentes de los argumentos deductivos o inductivos que se mueven "directamente" de alguna observación o principio a lo que se puede inferir de él. [61] Sin embargo, en mi opinión, Frame se equivoca al respecto.

La diferencia entre el tipo de análisis y argumento filosófico que Kant emprendió y presentó, y el tipo de análisis o argumento establecido por Descartes o Locke no puede reducirse de manera creíble a una cuestión de fraseo retórico. Lo mismo ocurre con la diferencia entre el tipo de argumentación apologética ofrecida por Van Til y la propuesta por los apologistas racionalistas y evidencialistas. Los filósofos racionalistas y empiristas seleccionaron un punto de partida (para Descartes, ideas evidentes o claras; para Locke, ideas simples causadas por la sensación), [62] mientras que el análisis de Kant alienta a comenzar con cualquier idea o hecho. Los filósofos anteriores también emplearon métodos de razonamiento diferentes a los de Kant: Descartes conectó y desempacó conceptos, y Locke conectó ideas por generalización inductiva y analizó ideas complejas en sus componentes simples. Kant, sin embargo, no tomó elementos de la experiencia fenoménica (ya sean conceptuales o perceptuales) en sí mismos y los conectó con otros o

los descompuso (los desempacó); Más bien, se preguntaba por algo distinto de ellas, a saber, las condiciones (creencias adicionales) necesarias para que sean inteligibles. El argumento de Kant sobre la "necesidad" de una comprensión causal de nuestra experiencia no es en absoluto una variación retórica del tipo de análisis y argumentación que encontramos en la obra de Descartes o Locke (o, especialmente, Hume); se ocupan de diferentes tipos de cuestiones y apelan a distintos tipos de apoyo para las posturas que adoptan sobre ellas.

Pero nos damos cuenta aún más clara y definitiva de la singularidad de los argumentos trascendentales cuando contrastamos su carácter lógico (es decir, la relación veritativo-funcional de sus conclusiones con sus premisas) con el de los argumentos racionales y empíricos. Una demostración deductiva toma premisas particulares y extrae una conclusión necesaria de ellas; pero si, en este argumento racional, se negara una de las premisas relevantes, la conclusión ya no se seguiría ni se establecería. De igual modo, en un argumento inductivo o empírico, las premisas incluyen afirmaciones particulares (o instancias) de un tipo definido; a partir de ellas, la conclusión extrae una generalización con probabilidad. Sin embargo, si se negara un componente o una premisa relevante (o un conjunto de instancias), la conclusión general ya no sería la misma que antes (o ya no se extraería con el mismo grado de probabilidad). En pocas palabras, en el caso de los argumentos «directos» (ya sean racionales o empíricos), la negación de una de sus premisas altera la verdad o fiabilidad de su conclusión. Pero esto no aplica a los argumentos trascendentales, lo que los distingue de otros tipos de prueba o análisis. Un argumento trascendental parte de *cualquier* experiencia o creencia y procede, mediante análisis crítico, a preguntar qué condiciones (o qué otras creencias) deberían ser verdaderas para que esa experiencia o creencia original tenga sentido, sea significativa o inteligible para nosotros. Ahora bien, si retrocediéramos y negáramos la afirmación de esa creencia original (o consideráramos una experiencia contraria), el análisis

trascendental (si originalmente fuera convincente o sólido) llegaría, no obstante, a la misma conclusión. [63] Claramente, entonces, la demostración trascendental tiene un tipo de argumento muy distinto frente a las pruebas racionales y empíricas. [64]

Varias características de la argumentación trascendental le resultaron muy recomendables a Van Til como apologista. En primer lugar, se trata de un desafío intelectual contundente, de todo o nada, a la incredulidad en todas sus manifestaciones. Nuestro método apologético no debe ser concesivo ni transigente. Como lo expresó Van Til:

El hombre natural debe ser expulsado de sus escondites, de sus cuevas, de sus últimos escondites...

El calvinismo no transige con el hombre natural, ni en sus concepciones de la autonomía de la mente humana ni en sus concepciones de la naturaleza de la existencia como algo que no está controlado por el plan de Dios. Por lo tanto, el calvinismo no encuentra un punto de contacto directo con ninguno de los conceptos aceptados sobre el hombre natural. ... Discrepa del supuesto inmanentista fundamental del hombre natural. Pues es este supuesto fundamental el que influye en todas sus afirmaciones sobre enseñanzas individuales. Por lo tanto, es este supuesto fundamental del hombre natural el que enfrenta su primer gran desafío al ser confrontado por la afirmación del cristianismo plenamente desarrollado.

El apologista reformado lanza el guante y desafía a su oponente a un duelo de vida o muerte desde el principio. [65]

En segundo lugar, esta forma de argumentación abarca todo el campo. El argumento trascendental y presuposicional no permite que el incrédulo "pueda interpretar *ningún aspecto ".* de la experiencia en términos de sus principios sin destruir la idea misma de inteligibilidad". Dicho de otro modo,

Van Til sostuvo que "la filosofía del no cristiano no puede explicar la inteligibilidad de la experiencia humana *en ningún sentido ".* [66]

Y así, en tercer lugar, el argumento trascendental sostiene la exclusividad o singularidad del cristianismo como respuesta a los problemas del hombre:

Por lo tanto, debe demostrarse que la posición cristiano-teísta no es *tan defendible como* alguna otra posición; más bien debe demostrarse que es *la posición que por sí sola no aniquila la experiencia humana inteligente.* ... Por lo tanto, debe presentar los hechos... como prueba del teísmo cristiano porque son inteligibles como hechos en términos de él y solo en términos de él. [67]

La apologética trascendental no necesita ceder ante las virtudes competitivas de otras cosmovisiones: "Solo nosotros, como cristianos, tenemos una posición que es filosóficamente defendible... Estamos [seguros] de que el cristianismo es objetivamente válido y que es la única posición racional que el hombre puede mantener". [68]

En cuarto lugar, la forma trascendental de defender la fe puede abordar cualquier cosa que el incrédulo plantee como objeción o desafío.

Se demuestra que, según sus suposiciones [las del incrédulo], todo carece de sentido. La ciencia sería imposible; el conocimiento de cualquier cosa en cualquier campo sería imposible. Ningún hecho podría distinguirse de otro. Ninguna ley podría considerarse ley con respecto a los hechos. ... Así, todo hecho —no *algunos* hechos—, todo hecho prueba *clara* y no probablemente la verdad del teísmo cristiano. Si el teísmo cristiano no es verdadero, entonces nada es verdadero. [69]

De hecho, dada la fuerza del argumento trascendental, el apologista está justificado en rechazar de antemano cualquier hipótesis cuyos supuestos contradigan la perspectiva cristiana. [70]

Una quinta virtud que encomia la apologética trascendental es, en consecuencia, que no está obligada a aceptar nada de la postura o argumento del incrédulo, como si la investigación futura pudiera afectar su validez, [71] o como si el cristianismo simplemente tuviera más probabilidades de estar en lo cierto que su competencia. El argumento que la sustenta es "objetivamente válido", independientemente de la actitud de quien lo recibe. "El cristianismo es la única postura razonable. No es simplemente tan razonable como otras posturas, ni un poco más razonable que otras; es la única postura natural y razonable que el hombre puede adoptar". [72] Si se persigue adecuadamente el proyecto trascendental, la posición de quienes no creen en el Cristo autoautenticador "es reducible al absurdo". [73] "Nuestro argumento, entonces, es que quienes... no llegan a mantener las concepciones fundamentales de un Cristo absoluto, una Escritura absoluta y la regeneración, reducen la experiencia al absurdo". [74]

Finalmente, a la luz de las características anteriores que hacen que el razonamiento trascendental sea tan atractivo para un apologista cristiano, Van Til lo consideró de gran fuerza personal y espiritual. «Al exponer el argumento con la mayor claridad posible, podemos ser agentes del Espíritu Santo para inculcar las exigencias de Dios en los hombres», pues un análisis trascendental de la actividad interpretativa del hombre «es sin duda el medio más penetrante por el cual el Espíritu Santo inculca las exigencias de Dios en los hombres». De hecho, aunque pueda formularse en términos académicos y formar parte de un diálogo intelectual, el argumento trascendental a favor de la verdad del cristianismo es una vía por la cual «Dios llama a los hombres a la conversión». [75]

Es fácil comprender por qué Van Til y otros han encontrado convincente y atractivo el enfoque trascendental para defender la fe. Sin embargo, para comprender cómo Van Til lo utilizó, es importante ver que su versión de la

argumentación trascendental fue única. Van Til señaló que estaba aplicando el método de Kant o de la lógica del idealismo, pero de una manera que ellos no podían. [76] Al investigar las condiciones previas para la inteligibilidad de la experiencia humana, Van Til introdujo cambios significativos en el método empleado por los filósofos no creyentes que perseguían un objetivo similar:

De nuevo, podemos hablar de nuestro método como trascendental, pero si lo hacemos, debemos observar una vez más que el significado de esa palabra difiere del significado kantiano o moderno. El pensamiento kantiano no encuentra realmente su punto de referencia final en Dios. El pensamiento moderno, en general, no interpreta la realidad en categorías eternas. Busca interpretar la realidad mediante una combinación de categorías eternas y temporales. ... Solo el cristiano interpreta realmente la realidad en categorías exclusivamente eternas, porque solo él cree en Dios como autosuficiente e independiente de la realidad temporal. [77]

Van Til sostuvo que Valentine Hepp se equivocó al afirmar que «Kant buscó la solución de la cuestión de la certeza *en la misma dirección* en que un cristiano debería buscarla». Y la razón por la que Van Til insistió en esto y distinguió la apologética trascendental de Kant fue que «el fundamento del razonamiento de Kant es erróneo, ya que se basa en la suposición de la ultimidad de la mente humana y en la existencia de hechos brutos». [78]

El tipo de Van Til La crítica trascendental no era un análisis intelectual abstracto, filosóficamente neutral o autónomo, en el que cualquier incrédulo pudiera participar sin objeciones. No era un proyecto que partiera de premisas indefinidas y reflexionara sobre factores inmanentes para descubrir los fundamentos generales del pensamiento, como cualquier filósofo podría hacerlo en cooperación formal. «No nos proponemos primero, sin Dios, encontrar nuestro concepto filosófico supremo, en términos del cual creemos poder interpretar la realidad, y luego llamar a este concepto supremo divino».

[79] Dios no aparece al final del proceso, tras haberse ganado el derecho intelectual de ocupar un lugar en nuestro pensamiento. El propio proceso de pensamiento o análisis trascendental debe comenzar con la creencia en el Dios vivo y verdadero. Los defensores de la crítica trascendental autónoma consideran la apologética trascendental desagradable, porque el razonamiento trascendental de Van Til tiene un punto de partida trascendente y concreto en la presuposición de la verdad de las Escrituras. «No basta con que un cristiano señale el mero hecho de la necesidad de un a *priori...»* elemento en la ciencia. También debe demostrar que, a menos que a *priori* Dada la base cristiano-teísta, no es una verdad a *priori.* " [80] Esto es considerablemente demasiado religioso, demasiado personal y demasiado específico para filósofos y pensadores autónomos, como Van Til sabía muy bien. Afirmó:

Aceptamos a este Dios con base en la autoridad bíblica. Solo en la Biblia oímos hablar de tal Dios. Para que un Dios así sea conocido, solo puede ser conocido en virtud de su propia revelación voluntaria.

La aceptación franca de nuestra posición sobre la autoridad, que a primera vista, debido a nuestra inveterada tendencia a pensar en líneas no cristianas, parece implicar el rechazo inmediato y total de toda filosofía; esta aceptación franca de la autoridad es, filosóficamente, nuestra misma salvación. [81]

El hombre que se postula como autónomo desdeña abiertamente la introducción de las Escrituras en un diálogo filosófico. Asimismo, se burla de cualquier intento de considerar seriamente una cosmovisión compleja y general, insistiendo en que los detalles analíticos limitados son el único tema apropiado para la discusión filosófica. El tipo de comparación trascendental o argumento indirecto que fomenta el apologista cristiano le resulta odioso. Puede ridiculizarlo, pero por las exigencias de la filosofía misma, no puede ignorarlo.

Así pues, como vemos, en la concepción y el uso que Van Til hace de la argumentación trascendental, su propia postura se basa en la autoridad (no en un análisis autónomo, partiendo de cero). Además, el razonamiento es concreto, no formal ni abstracto. Por ello, Van Til criticó a Kuyper por intentar contrarrestar el escepticismo con la noción de una mera «fe formal». Kuyper había argumentado que la «fe general» —una convicción firme «previa a la investigación» o «previa a toda prueba» — era inherente al ser humano y necesaria para mantener la propia existencia, la fiabilidad de la observación sensorial (como puente entre lo fenoménico y lo nouménico), la verdad de las leyes de la lógica, la uniformidad de la naturaleza y la unidad de toda verdad. Sin esta fe, una persona caería en el subjetivismo y se vería abrumada por el escepticismo. [82] La crítica mordaz de Van Til dio en el blanco:

Kuyper insiste en que el concepto de fe del que habla aquí carece de contenido. Es inherente al sujeto, por lo tanto, no porque este se *enfrente inevitablemente a Dios,* sino simplemente *como tal* . Mediante esta fe puramente formal, el sujeto humano primero toma conciencia de su propia existencia. Luego, mediante esta fe formal, se establece un puente hacia el mundo exterior. Las leyes del pensamiento que manipulan el entorno humano también se basan en esta fe formal...

Sin duda, todos los hombres tienen fe. Tanto los incrédulos como los creyentes la tienen. Pero esto se debe a que también son criaturas de Dios. *Por lo tanto, la fe siempre tiene contenido.* Va en contra del *concepto de fe como creencia en Dios.* Ese hombre se ha vuelto incrédulo. Por eso intenta *suprimir el contenido.* de su fe original. *Intenta reducirla a algo formal .* [83] Entonces su contenido puede adoptar cualquier forma que desee. Entonces, su contenido es, en realidad, indeterminado. Y, por lo tanto, no hay [para ser filosóficamente honesto] fundamento alguno para el conocimiento del hombre de sí mismo o del mundo.

Kuyper habla como si la idea meramente formal de la fe fuera un dique contra el escepticismo... Pero ¿cómo puede ser esto? Pues esta idea tan formal de la fe no dice nada sobre el contenido ni *el objeto de la fe.* O más bien, por su formalidad [una función "insaturada" sin valor ni sujeto definidores] permite e incluso exige la noción correlativa de factualidad pura no racional y de la lógica como sistema abstracto que incluye tanto a Dios como al hombre. *Así, la idea formal de la fe es la fuente misma del escepticismo .* [84]

El apologista recomienda al incrédulo una perspectiva o teoría filosófica muy específica, con un contenido definido —no simplemente ideas abstractas y formales— para el análisis interno y el contraste con la posición concreta del incrédulo.

Por lo tanto, Van Til escribió que "el proceso de razonamiento trascendental tal como lo emplea el teísmo cristiano es necesariamente e inherentemente concreto". [85] Por lo tanto, el argumento es que "la inteligibilidad de cualquier cosa, para el hombre, presupone la existencia de Dios, el Dios cuya naturaleza y carácter están delineados en la revelación de Dios" [86], no simplemente *un dios.* de algún carácter indeterminado que (o cuál) podría ser trascendentalmente necesario. Simplemente postular un dios sobre el cual (o cuál) la razón teórica no dice nada más (como en el caso de Kant) deja a la mente humana libre para ejercer su presunta autonomía completando los detalles. [8] ' Toda la cuestión en la apologética gira en torno *al tipo específico* de Dios que buscamos probar. "Primero debemos preguntarnos en qué clase de Dios cree el cristianismo antes de poder preguntarnos con inteligencia si tal Dios existe. El *qué* precede a *eso .*" [88] De la misma manera, el argumento presuposicional no debate primero la posibilidad formal de un libro de Dios, sino que comienza el argumento desde el principio con la actualidad de la Biblia, cuya cosmovisión se ofrece para una comparación interna con cualquier otro punto de vista contrario:

Debemos comenzar con la realidad del libro. No debemos pretender haber establecido la posibilidad y la necesidad del libro en términos de una filosofía que no obtuvimos de él. Como cristianos, hemos aprendido con Calvino a interpretarnos a nosotros mismos en función del libro, y eso con base en la autoridad del libro, y luego hemos recurrido al libro para interpretar el significado de los hechos... No conocemos nada más que los hechos que son lo que el libro, la revelación autorizada de Dios, dice que son. Y desafiamos a *los incrédulos diciendo que, a menos que los hechos sean lo que la Biblia dice que son , carecen de significado .* [89]

Así pues, el uso extraordinario del proyecto trascendental en la apologética presuposicional de Van Til incluye comenzar con una posición que se basa en la autoridad trascendente (y se presenta como tal) y que es concreta en su contenido (y no meramente formal o abstracta).

Otra característica única de la versión de Van Til de la argumentación trascendental es que su alcance es mucho más amplio que el que la mayoría de los filósofos actuales desean discutir. Van Til no se limitaba a analizar y argumentar sobre los contornos, las características formales o los tipos aislados y amplios de creencias necesarios como prerrequisito para la experiencia y el razonamiento inteligibles; es decir, no se limitaba a cuestiones o aspectos específicos del esquema conceptual o a supuestos prerrequisitos aislados. Para él, un argumento verdaderamente trascendental debe abordar una extensa red de creencias concretas y sistemáticas. En pocas palabras, *el argumento abarca cosmovisiones completas.* Por consiguiente, el argumento del «cogito» de Descartes («Pienso, luego existo», porque no puedo argumentar lo contrario sin existir para pensar) es demasiado limitado e inadecuado como justificación verdaderamente trascendental:

[Quienes buscan huir de la voz de Dios] parten del "cogito" como si fuera una roca en un océano sin fondo. No pueden individualizar. No pueden demostrar

cómo un hecho, si se pudiera encontrar, puede relacionarse con otro. No pueden explicar la uniformidad de la naturaleza. No pueden usar la ley de la contradicción, salvo que abusan de ella, haciendo que destruya la individualidad al lograr su reducción a la unidad abstracta. No pueden encontrar un significado inteligible en las palabras *"causa* ", *"sustancia* " o *"propósito";* no hay coherencia en todo su pensamiento. [90]

Así pues, debido a su alcance limitado, la prueba trascendental de Descartes no demuestra que su existencia sea inteligible después de todo. Aislada de una teoría más amplia, su conclusión es inútil y carente de sentido. [91] En cambio, Van Til desafió al mundo incrédulo con la teoría o sistema de pensamiento amplio y detallado revelado por las Escrituras cristianas como aquello que es trascendentalmente necesario para una epistemología convincente. Afirmó que no debería dividirse atomísticamente en partes componentes para una argumentación separada y luego reensamblarse.

La apologética presuposicional orienta el argumento trascendental hacia *cosmovisiones enteras* que entran en conflicto entre sí. Esto explica, entonces, por qué «el argumento a favor de la Escritura como revelación infalible de Dios es, a todos los efectos, el mismo que el argumento a favor de la existencia de Dios». [92] El presuposicionalismo trascendental no intenta demostrar la existencia de algún tipo de dios, aparte de demostrar que es el Dios que se ha revelado en las Escrituras; ni intenta demostrar que las Escrituras son una revelación de Dios, aparte de demostrar que el Dios revelado en ellas existe. Es un todo en uno (cf. cap. 3.2 supra), y el cristianismo debe defenderse como una unidad (cf. cap. 2.1 supra):

Como criatura racional, él [el incrédulo] puede comprender que uno debe aceptar *la totalidad de un sistema.* de la verdad o rechazarla por completo— Él puede entender la idea de la necesidad [de la Escritura], su perspicuidad, su suficiencia y su autoridad como parte de *la posición cristiana en su totalidad.*

Pero aunque las entiende como parte de la posición del *cristianismo en su conjunto* , es precisamente el cristianismo en su conjunto, y por tanto cada una de estas doctrinas como parte del cristianismo, lo que carece de sentido para él mientras no esté dispuesto a abandonar sus propios supuestos de autonomía y azar.

La única manera posible para que el cristiano razone con el no creyente es mediante presuposiciones. Debe decirle que, a menos que acepte las presuposiciones y, con ellas, las interpretaciones del cristianismo, no hay coherencia en la experiencia humana... Será imposible encontrarle sentido a nada. [93]

El enfoque "holístico" de Van Til para el argumento apologético distingue su método trascendental de lo que sus contrapartes idealistas habrían hecho o aprobado:

La afirmación completa del teísmo cristiano se cuestiona en cualquier debate sobre cualquier hecho. El teísmo cristiano debe presentarse como la luz en la que cualquier proposición sobre cualquier hecho cobra sentido. Sin la presuposición de la verdad del teísmo cristiano, ningún hecho puede distinguirse de otro. Decir esto no es más que *aplicar el método de los lógicos idealistas de una manera que estos , debido a sus propias premisas teístas anticristianas , no pueden aplicar .* [94]

Debido a la naturaleza y el contenido de las propias presuposiciones fundamentales del cristiano —que involucran la autoridad de Dios y Su revelación— incluso su concepción y método de argumentación trascendental serán una interpretación o comprensión transformada que distingue su perspectiva de la del hombre aspirante a autónomo.

Así pues, he aquí cómo procedería el método presuposicional (trascendental) de defensa de la fe, una vez que se han llevado a cabo las discusiones y

aclaraciones preliminares con el incrédulo, y las dos perspectivas ahora se enfrentan. El incrédulo afirma saber que los milagros son imposibles, que no existe un Dios personal y todopoderoso, que los principios éticos no son normativos a través de las fronteras [95] culturales, etc. O bien, afirma que el creyente no puede saber que la Biblia es la palabra de Dios, que Jehová existe, que Cristo fue su Hijo, etc. El apologista cristiano debe buscar descubrir las convicciones personales de este incrédulo con respecto a asuntos metafísicos y epistemológicos relevantes: por ejemplo, ¿cuál es la naturaleza de las cosas reales?, ¿cómo funciona el mundo?, ¿de dónde proviene?, ¿cuál es el lugar del hombre en el mundo?, ¿cuál es la naturaleza del hombre?, ¿existen normas morales o epistemológicas que no son elegidas por el individuo?, ¿cuáles son los criterios de verdad?, ¿cuáles son los métodos adecuados de conocimiento?, ¿es posible la certeza?, etc. Una vez que el creyente comprende bastante bien la cosmovisión general asumida (o defendida explícitamente) por el incrédulo, debe compararse con la cosmovisión del cristiano. El cristiano puede demostrar que las objeciones particulares planteadas por el incrédulo, *dentro de la perspectiva cristiana,* no resultarían ser objeciones legítimas ni problemas intelectuales en absoluto. Por lo tanto, ¿quién realmente "sabe" de lo que está hablando, el cristiano o el no cristiano? La coherencia de la teoría y la práctica del conocimiento de cada lado debe probarse dentro de las cosmovisiones más amplias de las que forman parte. El apologista explica cómo la racionalidad, la comunicación, el significado, la ciencia, la moralidad y la redención y renovación del hombre son bastante comprensibles, significativos, coherentes o inteligibles dentro de la cosmovisión bíblica, en el marco de pensar los pensamientos de Dios después de Él. El apologista luego somete la cosmovisión del incrédulo a una crítica interna para mostrar que es (1) arbitraria, y/o (2) inconsistente consigo misma, y/o (3) carente de las condiciones previas para la inteligibilidad del conocimiento (lenguaje, lógica, ciencia, moralidad, redención, etc.). Siendo así, el incrédulo no puede «conocer» las cosas que este incita contra el cristianismo; de hecho, no podría

saber nada en absoluto y pierde toda pretensión de racionalidad. Así, el cristiano ha demostrado la racionalidad y la necesidad de su cosmovisión basada en las Escrituras.

Las preguntas o cuestiones filosóficas específicas con las que un apologista decide presionar al incrédulo, y los aspectos particulares de la experiencia que selecciona para su aplicación, son amplios, variados y no están prescritos de antemano por el programa trascendental de probar el cristianismo y refutar cualquier versión de incredulidad autónoma. Consideremos cualquier cosa con la que el incrédulo esté comprometido o preocupado —cualquier cosa que parezca incontrovertible y consensuada tanto por el incrédulo como por el creyente— y, a partir de ahí, demuestre que sería ininteligible, carente de sentido o incoherente si la cosmovisión del incrédulo, en lugar de la del creyente, fuera la verdadera. Los ejemplos son tan variados como la experiencia humana: desde la cura de la polio hasta la composición de una ópera, la condena de la brutalidad policial y el control de la cuenta corriente. Las cuestiones filosóficas sobre las que Van Til escribió fueron extensas y variadas, y deberíamos utilizar sus argumentos para probar la epistemología del creyente y desacreditar la del incrédulo. Por ejemplo, leemos sobre el problema de dar sentido a (o la posibilidad de) la predicación, [96] razón, [97] explicación, [98] interpretación, [99] aprendizaje, [100] certeza, [101] universales, [102] posibilidad, [103] causa, sustancia, ser y propósito, [104] conteo, [105] coherencia, unidad y sistema en la experiencia o en una concepción de un universo, [106] lógica, [107] individuación de hechos, [108] naturalezas o leyes inmutables en un universo aleatorio, [109] uniformidad, [110] ciencia, [111] conectar la lógica y los hechos o la predicación con la realidad, [112] evitar contradicciones, [113] evitar el irracionalismo o escepticismo que surge de la tensión entre conocer discursivamente y conocer sistemáticamente, [114] etc.

En resumen, la crítica trascendental de las cosmovisiones no creyentes pretende mostrar que, dadas sus presuposiciones, no podría haber conocimiento en ningún campo en absoluto[115] —que sería imposible encontrar significado o inteligibilidad en nada en absoluto.116 Como ejemplo de este tipo de crítica dirigida a los sistemas mundanos de filosofía o al pensamiento autónomo (en su mejor expresión), el lector puede revisar el capítulo 5.3 ·

Una vez más, es importante recordar que la apologética presuposicional de Van Til no argumenta que los incrédulos, de hecho, no cuenten, razonen, aprendan, se comuniquen, practiquen la ciencia, expliquen, busquen propósito y orden, etc. Dado que conocen psicológicamente a Dios, se preocupan por los temas mencionados y, hasta cierto punto, logran gestionarlos o aplicarlos para comprender el mundo y sus experiencias personales. La cuestión no es lo que los incrédulos pueden hacer intelectualmente, sino *si pueden explicarlo* (epistemológicamente) desde su cosmovisión. Su cosmovisión autónoma considera la interpretación humana del mundo como «original», es decir, como la ordenación primaria de los particulares o la «racionalización» (es decir, la comprensión sistemática) de los hechos brutos. Pero cuando el hombre aspirante a autónomo se sitúa en el centro del proceso de conocimiento, y sus presuposiciones se ven constantemente impulsadas a su resultado lógico, finalmente cae en el subjetivismo y el escepticismo. La única alternativa —la cosmovisión cristiana— sitúa la actividad creadora y providencial del Dios trino tras todas las experiencias y esfuerzos intelectuales del hombre, lo que resuelve los problemas fundamentales de la epistemología que dejan al crítico incrédulo sin ningún fundamento. [117] Solo el cristianismo puede explicar o dar sentido a los logros intelectuales del incrédulo. El crítico del cristianismo ha estado presuponiendo, en secreto o inconscientemente, la verdad de la fe, incluso cuando argumenta en contra de ella; sus propios argumentos, tras un análisis, carecerían de sentido a menos que fueran erróneos y el teísmo cristiano fuera verdadero.

Van Til resumió de forma memorable la esencia del argumento trascendental en la apologética en el "Credo", que escribió para su *Festschrift.* En su propuesta de una "metodología de la apologética consistentemente cristiana", Van Til sugirió que "afirmamos… que solo el cristianismo es razonable para los hombres. Es completamente irracional sostener cualquier otra postura que no sea la del cristianismo. El cristianismo por sí solo no sacrifica la razón en el altar del 'azar'". En consecuencia, dijo Van Til, debemos razonar por presuposición. Y la poderosa esencia de ese argumento presuposicional es precisamente esta: "La única 'prueba' de la postura cristiana es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay posibilidad de 'probar' nada en absoluto". [118] Lo que el cristiano propone como la cosmovisión bíblica —tal como fue revelada con autoridad por Dios— es el fundamento indispensable para la prueba misma: para la inteligibilidad de la razón y la experiencia, para la capacidad de dar sentido a cualquier conocimiento. En este punto, las opciones del incrédulo son reconocer la verdad revelada por la palabra de Dios (y arrepentirse de sus pecados, incluyendo la autonomía intelectual) o rechazar la racionalidad misma. Había exigido que el cristiano "diera razón" de su firme convicción ("esperanza") acerca de Cristo y su palabra (cf. 1 Pedro 3:15), y ahora debe aceptar el razonamiento cristiano o retirarse de la tarea y la normatividad de "dar razones" (para la racionalidad, la inteligibilidad, el significado, la lógica, la ciencia, la moralidad, etc.). En cualquier caso, el encuentro apologético ha sido exitoso y ha finalizado a favor de la postura cristiana.

EL SIGNIFICADO DEL MÉTODO "TRANSCENDENTAL " [119]

Hay un punto más que debe notarse sobre la cuestión del método, a saber, que desde cierto punto de vista, el método de implicación también puede llamarse *método trascendental.* Ya hemos indicado que el método cristiano no utiliza ni el método inductivo ni el deductivo, tal como lo entienden sus oponentes, sino

que contiene elementos tanto de inducción como de deducción, si estos términos se entienden en sentido cristiano. Ahora bien, al combinar estos dos elementos, obtenemos lo que se entiende por un argumento verdaderamente trascendental. *Un argumento verdaderamente trascendental toma cualquier hecho de la experiencia que desee investigar e intenta determinar cuáles deben ser las presuposiciones de dicho hecho para convertirlo en lo que es.* Un argumento exclusivamente deductivo tomaría un axioma como el de que toda causa debe tener un efecto, y razonaría en línea recta a partir de dicho axioma, extrayendo diversas conclusiones sobre Dios y el hombre. Un argumento puramente inductivo partiría de cualquier hecho y buscaría en línea recta la causa de dicho efecto, y así tal vez concluiría que este universo debe haber tenido una causa. Ambos métodos se han utilizado, como veremos, para defender el cristianismo. Sin embargo, ninguno de ellos podría ser completamente cristiano a menos que *ya presupusiera a Dios.* Cualquier método, como se señaló anteriormente, que no sostenga que ningún hecho puede conocerse a menos que Dios le dé significado, es un método anticristiano. Por otro lado, si se reconoce a Dios como la única y definitiva explicación de todos los hechos, ni el método inductivo ni el deductivo pueden ya utilizarse en detrimento del otro.

Que esto sea así se comprende mejor si tenemos presente que el Dios que contemplamos es un Dios absoluto. Ahora bien, *el único argumento a favor de un Dios absoluto y sólido es un argumento trascendental.* Un argumento deductivo como tal solo lleva de un punto a otro del universo. De igual manera, un argumento inductivo como tal nunca puede ir más allá del universo. En cualquier caso, no hay más que una regresión infinita. En ambos casos, es posible que una niña inteligente pregunte: «Si Dios creó el universo, ¿quién creó a Dios?», sin obtener respuesta. Esta respuesta es, por ejemplo, una de las favoritas del polemista ateo Clarence Darrow. Pero si se les dice a estos oponentes del cristianismo que, a menos que existiera un Dios absoluto,

sus propias preguntas y dudas carecerían de sentido, no hay argumento a cambio. Ahí radica la cuestión. Es la firme convicción de todo cristiano *epistemológicamente consciente de sí mismo* que *ningún ser humano puede pronunciar una sola sílaba, ya sea en negación o en afirmación, a menos que sea por Dios* . [120]

Así, el argumento trascendental busca descubrir qué tipo de cimientos debe tener la casa del conocimiento humano para ser lo que es. No busca determinar *si* la casa tiene cimientos, sino que presupone que los tiene.

Cabe destacar, por lo tanto, que solo un sistema filosófico que se toma en serio el concepto de un Dios absoluto puede realmente decirse que emplea un método trascendental. *Un Dios verdaderamente trascendente y un método trascendental van de la mano.* De ello se deduce que, si hemos acertado al afirmar que el idealismo hegeliano no cree en un Dios trascendente, en realidad no ha utilizado el método trascendental como afirma.

Ahora bien, en este punto, conviene insertar una breve discusión sobre el lugar de las Escrituras en todo esto. Quienes se oponen al cristianismo habrán notado hace tiempo que tenemos prejuicios y que toda la postura es bíblica. Por otro lado, algunos fundamentalistas podrían haber temido que hayamos estado intentando construir una especie de filosofía cristiana sin la Biblia. Ahora bien, podemos decir que, de ser así, quienes se oponen al cristianismo han comprendido correctamente el asunto. *La postura que hemos intentado resumir brevemente está tomada, sin duda, de la Biblia.* Y esto se aplica especialmente al concepto central de toda la postura, a saber, el concepto de un Dios absoluto. Creemos que en ningún otro lugar de la literatura humana se presenta el concepto de un Dios absoluto. Y este hecho está, una vez más, íntimamente relacionado con el hecho de que en ningún otro lugar existe una concepción del pecado como la que se presenta en la Biblia. Según la Biblia, el pecado ha puesto al hombre en enemistad con Dios. En consecuencia, el

hombre se ha esforzado por alejarse de la idea de Dios, es decir, de un Dios verdaderamente absoluto. Y la mejor manera de lograrlo era sustituir la idea de un Dios finito. Y la mejor manera de lograr este propósito secundario era hacerlo pareciendo que se conservaba un Dios absoluto. De ahí la gran insistencia de quienes son realmente anticristianos en que son cristianos.

Parece, pues, que debemos tomar la Biblia, su concepción del pecado, su concepción de Cristo y su concepción de Dios, y todo lo que implican estos conceptos en conjunto, o no tomar ninguno de ellos. Así *también, hay muy poca diferencia si comenzamos con la noción de un Dios absoluto o con la La noción de una Biblia absoluta. Una se deriva de la otra. Juntas, forman parte de la visión cristiana de la vida.* Por lo tanto, defendemos todo o no defendemos nada. Solo un absoluto es posible, y solo un absoluto puede hablarnos. Por lo tanto, siempre debe ser la misma voz del mismo absoluto, aunque parezca hablarnos en diferentes lugares. La Biblia debe ser verdadera porque solo ella habla de un Dios absoluto. E igualmente cierto es que creemos en un Dios absoluto porque la Biblia nos habla de uno. [121]

Y esto nos lleva al tema del razonamiento circular. Constantemente se acusa al cristianismo de que, si las cosas siguen así, ha escrito su sentencia de muerte en lo que respecta a los hombres inteligentes. ¿Quién querría cometer un error tan simple de lógica elemental como decir que creemos que algo es cierto porque está en la Biblia? Nuestra respuesta a esto es, en resumen, que preferimos razonar en círculo a no razonar en absoluto. Consideramos cierto que el razonamiento circular es el único razonamiento posible para el hombre finito. El método de implicación, como se ha descrito anteriormente, es el razonamiento circular. O *podríamos llamarlo razonamiento en espiral.* Debemos darle vueltas y vueltas a algo para comprender mejor sus dimensiones y, en general, saber más sobre él, a menos que seamos más grandes que aquello que investigamos. A menos que seamos más grandes que

Dios, no podemos razonar sobre él de otra manera que no sea mediante un argumento trascendental o circular. La negativa a admitir la necesidad del razonamiento circular es en sí misma una muestra evidente de oposición al cristianismo. *Razonar en un círculo vicioso es la única alternativa al razonamiento circular, como se mencionó anteriormente .* [122] *...*

En este sentido, el proceso de conocimiento es un crecimiento hacia la verdad. Por esta razón, hemos hablado del método teísta cristiano como el método de *implicación.* hacia la verdad de Dios. *Es razonar en espiral, no linealmente.* En consecuencia, hemos dicho que podemos usar los antiguos términos deducción e inducción si tan solo recordamos que deben considerarse como elementos de este único proceso de implicación en la verdad de Dios. Si comenzamos el razonamiento en espiral en cualquier punto del universo finito, como debemos hacerlo porque ese es el punto de partida inmediato de todo razonamiento, podemos llamar al método de implicación en la verdad de Dios un *método trascendental.* Es decir, *debemos tratar de determinar qué presuposiciones son necesarias para cualquier objeto de conocimiento para que pueda ser inteligible para nosotros.* No es que ya conozcamos algunos hechos y leyes desde el principio, independientemente de la existencia de Dios, para luego razonar a partir de ese punto de partida y extraer conclusiones adicionales. Es cierto que si Dios tiene alguna importancia para cualquier objeto de conocimiento, su relación con dicho objeto debe considerarse desde el principio. Es este hecho el que el método trascendental busca reconocer.

Debemos dirigir las acusaciones contra este tipo de razonamiento contra quienes las formularon. Se dirá que introduce el elemento subjetivo de la creencia en Dios, algo que no todos los hombres comparten. De esto solo podemos decir que todos los hombres deberían compartir esa creencia, y antes de la caída del hombre en pecado, el hombre ya la tenía. Creer en Dios es la actitud más humana concebible. Es anormal no creer en Dios. Por lo tanto,

debemos sostener que *solo el teísta cristiano posee verdadera objetividad, mientras que los demás introducen falsos prejuicios o subjetividad.*

Se nos acusa de incurrir en razonamientos circulares. Si se nos llama razonamiento circular cuando consideramos necesario presuponer la existencia de Dios, no nos avergonzamos de ello, pues estamos firmemente convencidos de que todo razonamiento que excluya a Dios acabará en la ruina. Sin embargo, *sostenemos que nuestro razonamiento no puede calificarse justamente de razonamiento circular, porque no razonamos ni buscamos explicar hechos asumiendo la existencia y el significado de otros hechos en el mismo plano que los que investigamos, para luego explicarlos a su vez con los hechos con los que comenzamos.* Estamos presuponiendo *a Dios,* no es simplemente otro hecho del universo...

Incluso en el paraíso, la auto-revelación verbal de Dios y la revelación de su voluntad para la actividad humana en relación con el cosmos creado fueron indispensables para que el hombre pudiera identificar cualquier hecho y relacionarlo adecuadamente con cualquier otro. Aplicando esto a la Escritura, es natural que aceptemos su testimonio sobre sí mismo. Si hiciéramos otra cosa, no estaríamos aceptando la Escritura como absoluta. La única alternativa, entonces, a un Dios que da testimonio de sí mismo y de cuyo testimonio dependemos completamente, es no incluir a Dios en absoluto. Y no incluir a Dios en absoluto significa la ruina total del conocimiento. En ese caso, se puede decir que el conocimiento se reduce a la tarea de dibujar círculos en el vacío. *Por lo tanto, debemos devolver la*

acusar de razonamiento circular a quienes lo hicieron. Por otro lado, aceptamos con gusto la acusación de razonamiento circular. Nuestro razonamiento depende francamente de la revelación de Dios, cuyo razonamiento se encuentra dentro de la circularidad interna y eterna de las tres personas de la Trinidad. *Solo si dependemos francamente, para la validez de nuestro*

razonamiento, de este razonamiento circular interno en el Dios trino, podremos evitar intentar en vano razonar en círculos en un vacío de pura contingencia.

Se ha dicho que es una afirmación a *priori* Procedimiento para introducir a Dios al comienzo del proceso de conocimiento. Esto también es una acusación que actúa como un bumerán. El razonamiento a priori es un razonamiento que no parte de los hechos. *Ahora bien, el antiteísmo ha dado por sentado arbitrariamente que Dios no es un hecho, y que si lo es, ese hecho no tiene ninguna relación con los demás hechos.* Debemos considerar esto como un procedimiento a priori. Sostenemos que los llamados «hechos» son completamente ininteligibles a menos que se relacione con ellos el hecho supremo de Dios. Estamos dispuestos a partir de cualquier hecho como punto de partida aproximado, pero nos negamos a admitir, antes de que la investigación haya comenzado, que no puede existir un hecho llamado Dios.

En resumen, podemos observar que todos los diversos métodos de investigación propuestos pueden usarse teísta o antiteístamente, según se considere o excluya a Dios desde el principio.... El pensamiento antiteísta daba constantemente por sentado que su postura era correcta. Lo hacía al dar por sentado que el objeto y el sujeto del conocimiento existen aparte de Dios y pueden establecer una relación fructífera entre sí sin ninguna referencia a Dios. Con ello, el pensamiento antiteísta reducía a Dios, *si es que posteriormente se le consideraba, a una mera adición cuantitativa al hombre.*

UNA MUESTRA [123]

El argumento debe ser el mismo en principio con todas las diversas formas de especulación antiteísta.

Naturalmente, *el principal punto en disputa es si nuestros oponentes pueden prescindir de Dios.* Todos nuestros oponentes han afirmado, en efecto, que las categorías humanas son últimas. Con respecto a todos ellos, nos preguntamos

entonces qué sucede si intentan abordar las cuestiones filosóficas más fundamentales sobre esta base...

Todos estos y muchos otros matices del pensamiento moderno y del método científico tienen esto en común: que *ingenuamente dan por sentado que los "hechos" están ahí como puntos finales a partir de los cuales debemos comenzar nuestra investigación.* El objeto y el sujeto del conocimiento se dan por sentados sin considerar la referencia a Dios. Se *asume* , *por lo tanto* , *que las categorías humanas son, en sí mismas, plenamente capaces de interpretar la realidad.*

Por lo tanto, debemos intentar comprender brevemente cuáles son las consecuencias de llevar esta postura hasta el final. Sin embargo, primero debemos notar que hay demasiadas personas que no están dispuestas a aceptar la responsabilidad de su actitud epistemológica. [124] ...

El agnosticismo del tipo criticado es característico de todos los movimientos de física, biología, psicología y filosofía mencionados anteriormente. No todos ellos suelen ser considerados agnósticos, pues muchos afirman conocer las cosas finitas aunque nieguen conocer las cosas últimas. Pero es en sí mismo un signo de agnosticismo no clasificar como agnósticos no solo a quienes niegan el conocimiento de la realidad última, sino también a quienes afirman tener conocimiento de asuntos finitos sin tener conocimiento de Dios. *La premisa de quienes se dicen no agnósticos sobre las cosas finitas* , *sino solo sobre Dios* , *es que las cosas finitas pueden conocerse independientemente de Dios.* Desde la perspectiva teísta cristiana, quienes afirman conocer cosas finitas y niegan conocer a Dios son tan agnósticos como quienes niegan conocer ambos. Esto se relaciona con nuestro argumento, que demostró que intentar conocer un objeto finito aparte de Dios implica contradecirse con las propias suposiciones.

Comenzamos nuestro argumento contra todos ellos esencialmente sobre el mismo punto, Es decir, que han dado por sentado que el objeto y el sujeto del conocimiento existen y pueden relacionarse sin considerar a Dios. No podemos estar de acuerdo con la actitud de Charles Harris de que, dado que ha habido una reacción contra algunas de las formas más extremas del materialismo, etc., ya no existe un oponente serio al cristianismo en el campo de la filosofía actual. Él sostiene que, debido a la *contingencia del universo...* se ha convertido en "una doctrina filosófica aceptada", no hay mucho más que temer (cf. su *Pro Fide,* Sostenemos que si es cierto que la contingencia del universo es una doctrina filosófica establecida, entonces la filosofía se opone al cristianismo tanto como lo fue el materialismo, puesto que entonces deja de lado el plan de Dios.

Si se excluye a Dios, corresponde a la mente humana proporcionar la unidad que debe unir la diversidad de la existencia fáctica. No es lógico pensar que las leyes existan de algún modo al margen de la mente. E incluso si esto fuera posible, no sería de ninguna ayuda, porque incluso estas leyes se considerarían independientes de Dios y simplemente existentes. En otras palabras, la única alternativa a pensar en Dios como la fuente última de la unidad de la experiencia humana, tal como la proporcionan las leyes o universales, es pensar que la unidad reside en un vacío. Por lo tanto, todo objeto de conocimiento debe considerarse rodeado de una irracionalidad última. Esto es lo que implica la postura que A. E. Taylor representa cuando afirma constantemente que hay algo irracional en todo lo histórico o temporal, es decir, en toda existencia factual. Por otro lado, si se adopta la postura más subjetiva, es la mente humana la que proporciona el elemento universal de la experiencia, y la mente humana misma debe considerarse como flotando en un vacío.

En segundo lugar, cabe señalar que si tanto el objeto como el sujeto deben considerarse como si estuvieran de algún modo en el vacío, es inconcebible que exista relación alguna entre ellos. Aristóteles admitió estar desconcertado ante la cuestión de los *ínfimos de la especie.* Es decir, la relación del individuo con el universal más bajo. Allí encontró el misterio último. Por un lado, no se puede decir que el individuo esté completamente subsumido bajo la especie, pues no existiría nada más que especies y el individuo entero desaparecería. Por otro lado, no se puede tener una individualidad completa sin poner al individuo en relación con los demás. Por lo tanto, Aristóteles admitió que, hasta donde él podía ver, la relación del individuo y la especie, o la relación del hecho con la ley, seguía siendo un misterio. Y desde la época de Aristóteles no se ha avanzado en este aspecto, porque la filosofía moderna ha seguido basándose en el mismo supuesto sobre el que se basó la filosofía griega, a saber, que todas las cosas son en el fondo una y regresan a la unidad. Si ha de existir alguna relación entre lo uno y lo múltiple, debe ser, según todo pensamiento no teísta, una relación de identidad, y si se considera que la identidad conduce a la destrucción del conocimiento, *la diversidad que se introduce se considera definitiva.* En otras palabras, según todo pensamiento no teísta, los hechos y las leyes que supuestamente los unen en unidad se consideran inicialmente como independientes entre sí y posteriormente se combinan. Se da por sentado que lo temporal es la fuente última de la diversidad. En consecuencia, se dice que la Realidad es esencialmente sintética. El verdadero punto de partida es, entonces, una pluralidad última. Y *una pluralidad última sin una unidad igualmente última seguirá siendo para siempre una pluralidad.*

Esto es especialmente evidente en todas las formas de pensamiento pragmático. En ellas, se niega abiertamente la necesidad de tal unidad última. Y la única manera de rebatir esta afirmación es demostrar que, al negar la unidad última, también se han negado a sí mismos la posibilidad de una

unidad próxima. No hay garantía de que la mente humana pueda conocer la realidad cercana a menos que conozca la realidad lejana. Por lo que sé, el siguiente hecho que debo ajustar a un hecho previo es un accidente automovilístico fatal. ¿Cómo sé entonces que no es lo más valioso, desde el punto de vista pragmático, para mí saber si el hecho de la muerte no me conecta inmediatamente con otro hecho, a saber, el juicio?

Es evidente que, desde una perspectiva pragmática, y, *en general, antiteísta, no puede haber relación objeto-objeto; es decir, no puede haber filosofía de la naturaleza, de modo que las ciencias se vuelven imposibles, ni filosofía de la historia, de modo que el pasado no puede relacionarse con el presente ni el futuro con el presente.* Por lo tanto, no puede haber relación sujeto-objeto; de modo que, incluso si fuera concebible que existieran la naturaleza y la historia, *estaría condenado a ignorarlas.* En tercer lugar, no puede haber relación sujeto-objeto; de modo que, incluso si existieran la naturaleza y la historia, e incluso si supiera de ellas, *jamás podría hablar de ellas con nadie más.* Se produciría una confusión babilónica.

Nuestra conclusión, entonces, debe ser que los diversos devotos del universo abierto, que dan por sentado que la mente humana puede proporcionar todo lo universal que los hechos requieren, deben ser considerados como quienes han reducido la experiencia humana a un absurdo.

RAZONAMIENTO POR PRESUPOSICIÓN [125]

Siendo estas las cosas como están, nuestra primera tarea en este capítulo será demostrar que un método cristiano consistente de argumentación apologética, de acuerdo con su propia concepción básica del punto de partida, debe basarse en presuposiciones. Argumentar por presuposiciones significa indicar cuáles son los principios epistemológicos y metafísicos que fundamentan y rigen dicho método. El apologista reformado admitirá con

franqueza que su propia metodología presupone la verdad del teísmo cristiano. Fundamental para todas las doctrinas del teísmo cristiano es la del Dios autocontenido, o, si se prefiere, la de la trinidad ontológica. Es esta noción de la trinidad ontológica la que, en última instancia, rige una metodología verdaderamente cristiana. Basado en esta noción de la trinidad ontológica y en consonancia con ella, se encuentra el concepto del consejo de Dios, según el cual se regulan todas las cosas en el mundo creado. [126]

Por lo tanto, la metodología cristiana se basa en presuposiciones completamente opuestas a las del no cristiano. Se afirma que es esencial para cualquier metodología no cristiana que no se pueda determinar de antemano a qué conclusiones debe conducir. Afirmar, como está obligado a hacer el apologista cristiano para no negar lo que pretende establecer, que la conclusión de un método verdadero es la verdad del teísmo cristiano es, desde el punto de vista del no cristiano, la evidencia más clara de autoritarismo. A pesar de esta pretensión de neutralidad por parte del no cristiano, el apologista reformado debe señalar que todo método, tanto el supuestamente neutral como cualquier otro, presupone la verdad o la falsedad del teísmo cristiano.

El método de razonamiento por presuposición puede considerarse indirecto, no directo. La controversia entre creyentes y no creyentes en el teísmo cristiano no puede resolverse apelando directamente a «hechos» o «leyes», cuya naturaleza y significado ya han sido acordados por ambas partes en el debate. La pregunta es, más bien, cuál es el punto de referencia final necesario para que los «hechos» y las «leyes» sean inteligibles. [127] La pregunta es qué son realmente los «hechos» y las «leyes». ¿Son lo que la metodología no cristiana asume? ¿Son lo que la metodología teísta cristiana presupone?

La respuesta a esta pregunta no puede resolverse definitivamente mediante una discusión directa de los "hechos". En última instancia, debe resolverse indirectamente. El apologista cristiano debe ponerse en la posición de su oponente, asumiendo la corrección de su método simplemente por el bien del argumento, para demostrarle que, desde tal posición, los "hechos" no son hechos y las "leyes" no son leyes. También debe pedirle al no cristiano que se ponga en la posición cristiana por el bien del argumento, para que se le muestre que solo sobre esa base los "hechos" y las "leyes" parecen inteligibles.

Admitir las propias presuposiciones y señalar las de los demás es, por lo tanto, sostener que todo razonamiento es, por naturaleza, un *razonamiento circular.* El punto de partida, el método y la conclusión siempre están entrelazados.

Supongamos que el apologista cristiano ha presentado la postura del teísmo cristiano ante su oponente. Digamos además que ha señalado que su propio método de investigación de la realidad presupone la verdad de su postura. Esto le parecerá a su amigo, a quien intenta convencer para que acepte la postura cristiana, altamente autoritario y contrario al uso correcto de la razón humana. ¿Qué hará el apologista a continuación? Si es católico romano o arminiano, atenuará la naturaleza del cristianismo hasta cierto punto para que parezca que la aplicación consistente del método neutral de su amigo conducirá, después de todo, a la aceptación del teísmo cristiano. Pero si es calvinista, esta vía no le es posible. Señalará que cuanto más consistentemente aplique su amigo su método supuestamente neutral, con mayor certeza llegará a la conclusión de que el teísmo cristiano no es verdadero. Los católicos romanos y los arminianos, apelando a la "razón" del hombre natural tal como el hombre natural mismo interpreta su razón, es decir, como autónoma, están obligados a utilizar el método directo de aproximación al hombre natural, el método que supone la corrección esencial de una concepción no cristiana y no teísta de la realidad.

El apologista reformado, por otro lado, al apelar al conocimiento del Dios verdadero en el hombre natural, que este suprime mediante su presunción de supremacía, también apelará al conocimiento del método verdadero, que el hombre natural conoce pero suprime. El hombre natural, en el fondo, sabe que es criatura de Dios. Sabe también que es responsable ante Dios. Sabe que debe vivir para la gloria de Dios. Sabe que en todo lo que hace debe enfatizar que el campo de la realidad que investiga lleva el sello de la propiedad de Dios. Pero suprime el conocimiento de sí mismo como realmente es. Es el hombre con la máscara de hierro. Un verdadero método de apologética debe buscar arrancar esa máscara de hierro.

Los católicos romanos y los arminianos no intentan hacerlo. Incluso adulan a quien lo usa por su elegante apariencia. En las introducciones de sus libros sobre apologética, tanto los apologistas arminianos como los católicos romanos con frecuencia buscan tranquilizar a sus oponentes asegurándoles que su método, en su campo, es todo lo que cualquier cristiano podría desear. En contraposición a esto, el apologista reformado señalará una y otra vez que el único método que conducirá a la verdad en cualquier campo es aquel que reconoce que el hombre es una criatura de Dios y que, por lo tanto, debe procurar pensar los pensamientos de Dios después de él.

No es que el apologista reformado no deba interesarse por la naturaleza del método del no cristiano. Al contrario, debería realizar un análisis crítico del mismo. Debería, por así decirlo, unirse a su "amigo" en su uso. Pero debería hacerlo conscientemente, con el propósito de demostrar que *su aplicación más consistente no solo se aleja del teísmo cristiano, sino que, al alejarse del teísmo cristiano, también conduce a la destrucción de la razón y la ciencia.* [28]

Una ilustración puede ilustrar con mayor claridad lo que se quiere decir. Supongamos que pensamos en un hombre hecho de agua en un océano infinito e insondable . Deseando salir del agua, construye una escalera de agua.

La coloca sobre el agua y contra ella, e intenta salir. Tan desesperanzada e insensata debe ser la imagen de la metodología del hombre natural, basada en la suposición de que el tiempo o el azar son definitivos. Bajo esta suposición, su propia racionalidad es producto del azar. Bajo esta suposición, incluso las leyes de la lógica que emplea son producto del azar. La racionalidad y el propósito que pueda estar buscando siguen siendo producto del azar. Así pues, el apologista cristiano, cuya posición le exige sostener que el teísmo cristiano es realmente verdadero y, como tal, debe tomarse como la única premisa que hace inteligible la adquisición de conocimiento en cualquier campo, debe unirse a su "amigo" en sus vacilaciones desesperanzadas para señalarle que sus esfuerzos son siempre en vano.

Parecerá entonces que el teísmo cristiano, inicialmente rechazado por su supuesto carácter autoritario, es la única posición que ofrece a la razón humana un campo de actuación eficaz y un método de verdadero progreso en el conocimiento.

Cabe hacer dos observaciones para responder a las objeciones más obvias que se plantearán a este método del apologista reformado. La primera objeción que se presenta puede expresarse mediante la pregunta retórica: "¿Acaso pretende afirmar que los no cristianos no descubren la verdad mediante los métodos que emplean?". La respuesta es que no pretendemos nada tan absurdo como eso. La implicación del método aquí defendido es simplemente que los no cristianos nunca pueden, y por lo tanto nunca emplean, sus propios métodos de forma consistente.

A. E. Taylor afirma, al analizar la cuestión de la uniformidad de la naturaleza: «La idea fundamental de la ciencia moderna, al menos hasta ayer, era que existe un imperio universal de la ley en toda la naturaleza. La naturaleza es racional en el sentido de que posee en todas partes un patrón coherente que podemos detectar progresivamente mediante la aplicación constante de

nuestra propia inteligencia al escrutinio de los procesos naturales. La ciencia se ha construido desde siempre sobre la base de este principio de uniformidad de la naturaleza, un principio que la ciencia misma no tiene forma de demostrar. Nadie podría probar su veracidad a un oponente que lo cuestionara seriamente. Pues todos los intentos de presentar «pruebas» de la «uniformidad de la naturaleza» presuponen el mismo principio que pretenden demostrar». [129] Nuestro argumento en contra sería que la existencia del Dios del teísmo cristiano y la concepción de su consejo como el que controla todas las cosas en el universo *son la única presuposición que puede explicar la uniformidad de la naturaleza que el científico necesita.*

Pero la mejor y única prueba posible de la existencia de tal Dios es que su existencia es necesaria para la uniformidad de la naturaleza y la coherencia de todas las cosas en el mundo. No podemos *probar* la existencia de vigas debajo de un piso si por prueba entendemos que deben ser determinables de la misma manera que podemos ver las sillas y mesas de la habitación. Pero la idea misma de un piso como soporte de mesas y sillas requiere la idea de vigas debajo. Pero no habría piso si no hubiera vigas debajo. [130]

Por lo tanto, existe una prueba absolutamente cierta de la existencia de Dios y de la verdad del teísmo cristiano. *Incluso los no cristianos presuponen su verdad, aunque la rechazan verbalmente. Necesitan presuponer la verdad del teísmo cristiano para justificar sus propios logros.* [131] *...*

El verdadero apologista cristiano tiene su principio de discontinuidad; este se expresa en su apelación a la mente de Dios como omnicomprensiva en conocimiento, pues todo lo controla en poder. Sostiene, pues, su principio de discontinuidad, no a expensas de toda relación lógica entre los hechos, sino por el reconocimiento de su condición de criatura. Su principio de discontinuidad es, por tanto, el opuesto al del irracionalismo, sin serlo del racionalismo. El cristiano también tiene su principio de continuidad. Es el del

Dios autocontenido y su plan para la historia. Su principio de continuidad es, por tanto, el opuesto al del racionalismo, sin serlo del irracionalismo.

Al combinar el principio cristiano de continuidad y el principio cristiano de discontinuidad, obtenemos el principio cristiano de razonamiento por presuposición. Es la existencia real del Dios del teísmo cristiano y la autoridad infalible de la Escritura, que habla de este Dios a los pecadores, lo que debe tomarse como presupuesto de la inteligibilidad de cualquier hecho del mundo.

Esto no implica que sea posible expresar plenamente el debate sobre el teísmo cristiano en cada análisis de un hecho histórico individual. Tampoco implica que el debate sobre los detalles históricos carezca de importancia. Significa que ningún apologista cristiano puede permitirse el lujo de olvidar la afirmación de su sistema con respecto a ningún hecho en particular. Debe siempre sostener que el «hecho» en discusión con su oponente debe ser lo que la Escritura dice que es, para que sea comprensible como tal. ... Solo como manifestaciones de ese sistema son lo que son. Si el apologista no los presenta como tales, no los presenta como lo que son.

Notas para el Capítulo 7

1. Las diferencias presuposicionales no se mencionan en todas las discusiones apologéticas. La conversación puede no llegar tan lejos (p. ej., el descanso para tomar café ha terminado, o la conversación apenas ha comenzado a aclarar y examinar las diferencias de opinión), o puede que otras preguntas requieran atención (p. ej., ¿qué se entiende por milagro?, ¿qué versión de la Biblia usa el creyente?, ¿por qué hay diferentes denominaciones?). Si se abordan con claridad, incluso estas conversaciones terminarán abordando la diferencia en los estándares últimos de interpretación y justificación de las creencias; es decir, las diferencias en las presuposiciones. Además, en raras ocasiones, la «dificultad intelectual» que ha impedido a un incrédulo confesar lo que la Biblia declara sobre Cristo es una cuestión de hecho bastante secundaria (p. ej., cómo encajan los relatos de la resurrección en los Evangelios) o un malentendido personal (p. ej., si los cristianos tienen que creer que el agua bendita puede efectuar exorcismos).

2. Esto puede ser un acto bastante rimbombante, y suele implicar seguir ciegamente a profesores universitarios u otros "expertos" que dicen lo que a él le gustaría oír. ¡El apologista debe seguir desafiando al hombre que pretende ser autónomo a pensar por sí mismo! Si no lo hace, ciertamente no debería salirse con la suya presentando el debate religioso como un conflicto entre quienes viven por fe y quienes se guían por la razón; se trata más bien de la confianza que el incrédulo ha depositado en sus expertos, frente a la confianza del creyente en Cristo y su palabra. Aun así, el apologista no debe dejar las cosas en un punto muerto subjetivo. Como cristianos, afirmamos que nuestra fe es racional y objetiva, no simplemente preferencial y subjetiva (como afirman los no cristianos).

3. Las últimas dos ilustraciones pueden parecer a las personas más prácticas reflexiones abstractas y ridículas que solo preocupan a los filósofos. Esto se debe a que, en nuestra vida cotidiana, estas suposiciones fundamentales no suelen cuestionarse, y (desde cierta perspectiva) no tienen por qué serlo. Pero estas creencias se asumen genuinamente e ilustran la diferencia entre los niveles de suposición o los distintos grados de autoridad que otorgamos a las diferentes creencias.

4. ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 18.

5. No hay nada erróneo en ese hecho; Van Til no tenía derechos de autor sobre la palabra ni autoridad para estipular cómo debía usarse. La palabra «presuposición» se usa de diversas maneras en el inglés contemporáneo, y ni siquiera Van Til la usó siempre de la forma particular que se analiza aquí. Sin embargo, si no distinguimos entre los diversos usos de la palabra por parte de diferentes apologistas, solo nos confundiremos cuando la usen.

6. Clark apoyó la discusión racional con el incrédulo y la crítica de la teoría del conocimiento del incrédulo, su postura ética, etc. Pero la única "razón" (causa) para que un incrédulo elija la Biblia en lugar del Corán es la obra regeneradora del Espíritu Santo (***Tres tipos de filosofía religiosa*** [Nutley, Nueva Jersey: Craig Press, 1973], 121-23).

7. ***Un estudio de la epistemología cristiana,*** En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 10 (énfasis añadido); cf. pág. 201.

8. ***Teoría cristiana del conocimiento*** , 286.

9. Un extracto de ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1955), 94-95, tomado del programa de estudios ***Apologética*** (reimpresión, Nutley, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1976), 45. Se agrega énfasis para destacar lo que Van Til usualmente quería decir con las "presuposiciones" de alguien.

10. Cabe señalar que, cuando Van Til usó la metáfora de las "presuposiciones" para referirse a las presuposiciones del incrédulo, enfatizó que estas son adoptadas voluntariamente por el pecador para poder ver el mundo de manera diferente, como desea. Sin embargo, Van Til no enseñó que todas las presuposiciones sean cuestión de elección voluntaria, ni que cualquier presuposición distorsione la realidad. Sostuvo que todos los hombres conocen a Dios por su inevitable y clara revelación, y que este conocimiento les proporciona las presuposiciones para ver el mundo de Dios correctamente. Sin embargo, se han puesto unas gafas de color.

11. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 208-9.

12. El razonamiento unívoco no respeta la distinción entre Creador y criatura, sino que asume que Dios y el hombre abordan el conocimiento de la misma manera y en condiciones esencialmente idénticas. Se niega a «pensar los pensamientos de Dios después de Él» (cf. cap. 4.5 supra) y afirma su autonomía intelectual.

13. La importancia de esta última frase se hará evidente cuando abordemos brevemente el método "indirecto" de Van Til para probar la fe, analizando la coherencia interna de las cosmovisiones del creyente y del no creyente, y comparando su capacidad para comprender el mundo. Esto implicará analizar las implicaciones de la perspectiva del no creyente "por el bien del argumento". Pero incluso cuando argumentamos "dentro" de la cosmovisión del no creyente, seguiremos "pensando los pensamientos de Dios según Él" (utilizando razonamiento "analógico"). Es decir, seguiremos las presuposiciones cristianas mientras investigamos la naturaleza del sistema de pensamiento del no creyente.

14. En ocasiones, esto se debe a una exposición limitada al punto de vista completo de Van Til (sacando involuntariamente ciertos principios de contexto). En ocasiones, las personas no han comprendido ni reflexionado sobre cuestiones filosóficas y teológicas más amplias, y por lo tanto han extraído conclusiones injustificadas. Y, lamentablemente, en ocasiones se han creado hombres de paja para una refutación fácil (pero irrelevante). Sea cual sea la explicación, no hay justificación para tales tergiversaciones.

15. ***Gracia común*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947), 8.

16. Difícilmente podría imaginarse una etiqueta más inapropiada y engañosa para el presuposicionalismo de Van Til que la de "racionalismo voluntarista" de Stuart Hackett (***La resurrección del teísmo).*** [Chicago: Moody Press, 1957], 154, cf. pág. 158). Hackett lo llama " ***voluntarista"*** , porque la aceptación del postulado básico es un acto volitivo o deliberado para el cual, en última instancia, no se puede dar ninguna evidencia racional" (pág. 155). Igualmente mala es la designación de Clark Pinnock, "voluntarismo metafísico" ("The Philosophy of Christian Evidences", en ***Jerusalén y Atenas*** , ed. ER Geehan [Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1971], 422). Pinnock escribe que Van Til "exige que el no cristiano haga una declaración total e ***infundada*** compromiso con el Dios absoluto de la Escritura... Los hombres

deben ***decidir*** hacerse cristianos sin pensarlo primero... Por lo tanto, la decisión es voluntarista, un acto de fe existencial" (p. 423, énfasis añadido). Hackett y Pinnock están lamentablemente mal informados, pues Van Til escribió, por ejemplo: «Por lo tanto, hay una prueba absolutamente cierta de la existencia de Dios y de la verdad del teísmo cristiano» (***Defensa de la Fe,*** 120).

17. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** xiv (énfasis añadido). Cf. p. xiii: «Todo sistema filosófico debe decirnos si considera posible el conocimiento verdadero. O si un sistema filosófico considera imposible que el hombre tenga un conocimiento verdadero de toda la realidad o incluso de una parte de ella, *debe dar buenas razones para pensarlo».* " (énfasis añadido).

18. Extractos de ***Encuesta de epistemología cristiana,*** x-xi, 195-98.

19. Van Til indica aquí que las concepciones filosóficas de las cosas designadas con la terminología epistemológica común (por ejemplo, "inducción", "lógica", "prueba", "objetividad") difieren entre las cosmovisiones cristianas y no cristianas.

20. Énfasis añadido. Se puede esperar que el hombre argumente racionalmente —y que la argumentación racional lo convenza eficazmente— porque fue creado a imagen de Dios, quien es completamente racional. Pero, para buscar la autonomía y suprimir el conocimiento de Dios, los hombres inevitablemente distorsionan la verdadera racionalidad y la reemplazan con imitaciones algo irracionales.

21. Énfasis añadido en este párrafo.

22. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana*** , 211-12.

23. Énfasis añadido. Como criaturas racionales de Dios, los incrédulos deben ser animados y guiados —mediante un testimonio vigoroso (a ellos) y la oración (a Dios)— a emplear sus capacidades intelectuales y a comenzar a razonar sobre asuntos relacionados con Dios y su destino.

24. Énfasis añadido. Esta sabia y perspicaz observación no se puede enfatizar lo suficiente. Desafortunadamente, en libros como el de Van Til (o este), donde se deben abordar cuestiones filosóficas algo avanzadas y sofisticadas para

explicar la apologética como ciencia autoconsciente a un público culto, se puede dar fácilmente la impresión de que la práctica de defender la fe es solo para intelectuales o filósofos. Esta impresión es errónea, y Van Til quería que se entendiera con claridad. (Los estudiantes de Van Til recordarán con cariño cómo, en sus clases, les hablaba a las jirafas [comiendo el follaje], así como a los conejos [mordisqueando la hierba baja]). El argumento académico a favor de la verdad del cristianismo puede y debe adaptarse a la capacidad mental de cada uno. Una de las características que me resultó convincente del presuposicionalismo fue precisamente su adaptabilidad a todo tipo de público y de persona, independientemente de su inteligencia o educación. Se puede enseñar a los niños (sin etiquetas extravagantes) y utilizar para debatir con intelectuales mundanos (con perspicacia filosófica).

25. Énfasis añadido. Quienes carecen de formación filosófica o experiencia en razonamiento abstracto pueden, sin embargo, razonar sobre las cosas. Dejando a un lado los prejuicios elitistas, las personas comunes son tan "filósofos" y están tan dotadas intelectualmente como quienes tienen formación académica o títulos universitarios. Van Til confiaba en que el hombre común podría ser inducido a usar sus dotes intelectuales para comprender lo irrazonable que sería pensar que podría saber algo o comprenderlo sin el Dios revelado en la Biblia.

26. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana*** , 212-15.

27. Van Til observó repetidamente que quienes se consideran neutrales no han dejado de lado las cuestiones principales ni se han negado a tomar partido al respecto. Por lo tanto, el apologista no debe dejarse engañar por la apariencia externa y la profesión de agnosticismo de los incrédulos. De hecho, han respondido preguntas cruciales y han elegido entre opciones, sin querer llamar la atención (ni a sí mismos ni a los demás).

28. Énfasis añadido. La cuestión de la carga de la prueba se malinterpreta a menudo. Si discutimos sobre algo cuya existencia o inexistencia no influye en la inteligibilidad de nuestra experiencia y razonamiento (por ejemplo, los unicornios), entonces, comprensiblemente, la carga de la prueba recae en quienes afirman su existencia; sin pruebas, tales cosas deberían descartarse como producto de su imaginación. Pero la existencia de Dios no es de este orden. La existencia de Dios tendría una enorme influencia en la posibilidad

de que el hombre conociera algo, tuviera inteligencia autoconsciente, interpretara correctamente sus experiencias o hiciera inteligible su razonamiento, incluso dando sentido a lo que llamamos «imaginación». En este caso especial, la carga de la prueba en la discusión entre un teísta y un antiteísta recaería en quien niega la existencia de Dios, ya que la posibilidad e inteligibilidad de ese mismo debate se ven directamente afectadas por la postura adoptada.

29. Énfasis añadido.

30. Énfasis añadido.

31. Es fundamental observar y reflexionar sobre el punto planteado por Van Til en este punto. Como veremos en breve, un argumento «trascendental» posee esta «característica lógica» especial: puede extraer su conclusión tanto de la afirmación de una posición (o premisa) como de su negación. Esto demuestra la «necesidad» de lo que prueba el argumento trascendental. Esto no es, por lo tanto, lo mismo que la necesidad deductiva, ya que la negación de una premisa crucial en un argumento deductivo invalidaría dicho argumento.

32. Si el creyente y el no creyente no afirman tener conocimiento, sino que se conforman con intercambiar opiniones personales ("Creo en la Biblia sobre el nacimiento virginal de Cristo"; "No creo que sea posible que una virgen dé a luz"), no están abordando racionalmente cuestiones religiosas ni haciendo apologética. Simplemente comparten detalles autobiográficos que pueden ignorarse. La cuestión es si las creencias personales de cada parte son ciertas o no. Discutir sobre el conocimiento es discutir sobre el estado objetivo de las cosas, no simplemente sobre compromisos o sentimientos subjetivos.

33. Cabe señalar que una cosmovisión es, de hecho, una teoría muy amplia, compuesta en última instancia por todas las creencias de una persona, no simplemente por las convicciones más básicas o centrales (presuposiciones). Existe una idea errónea generalizada (p. ej., John W. Montgomery, "Once upon an A Priori...", y Clark Pinnock, "The Philosophy of Christian Evidences", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 382-83, 387, 421, 425) que reconocer la coherencia como la marca o condición de una teoría verdadera significa que el requisito de correspondencia entre cualquier teoría propuesta y la experiencia (observación de los "hechos") ha sido descartado, en cuyo caso

cualquier número de teorías arbitrarias, conflictivas, pero internamente consistentes calificarían como verdaderas, "¡lo cual es absurdo!" (¡ah, pero solo absurdo si la verdad debe ser coherente!). Pero este no es en absoluto el caso. Entre las creencias de uno se encontrarán las observaciones de uno del mundo de la experiencia (los "hechos"), y por lo tanto decir que la teoría de uno no corresponde a los hechos de la experiencia es simplemente decir que una parte de la teoría no es coherente con otra parte de ella, por lo que es (después de todo) falsa. La crítica de que un criterio de coherencia permite que cualquier teoría descabellada consistente se considere verdadera, incluso si está "desconectada de la realidad", simplemente no es cierta. Juzgar una teoría por su coherencia no es permitir que las creencias (sobre entidades, eventos, etc.) puedan generarse arbitrariamente, ni tampoco es sostener que la verdad está constituida por la coherencia de las creencias (en lugar de estar marcada por ella).

34. El problema para el no creyente es que se compromete constantemente con un requisito (bastante apropiado e inevitable) de "racionalidad" e insiste en que se respete, solo para descubrir, tras un análisis, que solo la cosmovisión cristiana es coherente con él (lo hace inteligible). El no creyente ha estado adoptando ideas esencialmente cristianas en epistemología, sin darle la gloria ni las gracias a Dios. Después de todo, dada la cosmovisión del no creyente, ¿por qué se deben exigir razones para lo que creemos? ¿Por qué se debe exigir coherencia lógica? ¿Por qué se debe desacreditar la arbitrariedad? No hay razón para la normatividad de la racionalidad (sea cual sea su concepto).

35. Los incrédulos que, en su mayoría, han abandonado la racionalidad (sin desear comprender ni pensar con claridad) o se han vuelto indiferentes a justificar sus creencias, se han salido así del ámbito de la apologética. La apologética surge del ataque o cuestionamiento de la razonabilidad de la fe por parte de los incrédulos. Cuando a las personas les importa poco la razonabilidad, les importa poco el propósito de la apologética. Por supuesto, aún necesitan ser evangelizados, pero evangelizarlos en este momento tiene poco o nada que ver con la defensa intelectual del cristianismo como racional.

36. Hablando de la palanca, Arquímedes (m. 212 **a. C.)** dijo: “Dadme un punto de apoyo [griego: ***pou sto***] y moveré la tierra”.

37. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 18. David P. Hoover critica este elemento de la estrategia apologética de Van Til, ya que no logra demostrar la absoluta (sin reservas) necesidad de que el cristianismo sea verdadero (lo que coloca a Van Til en una posición tan inferior a la de los tradicionalistas en la apologética). Pero considerar un punto de vista "por el bien del argumento" no significa conceder que sea cierto ("afirmar una realidad", en palabras de Hoover), sino solo tratarlo como si lo fuera para ver la consecuencias de hacerlo. Así, Hoover escribe: "El cristiano necesariamente empieza y termina su argumento en el nivel de hipótesis" ("Por el bien del argumento" [Hatfield, Pa.: Interdisciplinary Biblical Research Institute, sf], 7). Esta observación es bastante inobjetable, excepto que Hoover la considera una crítica a Van Til. Dado que Van Til concluye que el cristianismo es realmente (y no simplemente hipotéticamente) verdadero, Hoover piensa que debe haber "cambiado el terreno lógico" al tomar el cristianismo como afirmando lo que realmente es el caso, no simplemente como verdadero por el bien del argumento (p. 8). Sin embargo, Hoover ha pasado por alto dos aspectos importantes del enfoque apologético de Van Til. Primero, aunque Hoover alude a su carácter trascendental previsto, no ha tomado en cuenta su importancia (probando, si tiene éxito, la imposibilidad de lo contrario). En segundo lugar, dicho de otro modo, dado que se trata de un diálogo apologético (dar razones, esperar argumentos, etc.), ambas partes han asumido que el punto de vista verdadero debe afirmar la racionalidad. Van Til argumenta que si la cosmovisión del no creyente fuera verdadera, la racionalidad sería repudiada, mientras que si el cristianismo fuera verdadero, la racionalidad sería afirmada y exigida. Así pues, si bien todo el argumento puede formularse en términos hipotéticos, la conclusión se establece como verdadera, ya que la condición hipotética fue aceptada desde el principio por ambas partes. (Si el no creyente se da cuenta de esto y ahora se niega a aceptar la legitimidad, exigencia o necesidad de la racionalidad, ha traspasado los límites de la apologética. Además, pierde el derecho a afirmar o creer que ha repudiado la racionalidad, ya que sin racionalidad la afirmación y la creencia son ininteligibles).

38. Como se indicó anteriormente, incluso cuando el apologista, en aras del protocolo y de una conversación cortés con el incrédulo, simula tratar el cristianismo como una hipótesis a considerar, en realidad no lo toma como tal.

Se basa intelectualmente en presuposiciones cristianas incluso al revisarlas, analizarlas y evaluarlas con el incrédulo.

39. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** xi.

40. Ibíd.

41. John W. Montgomery se equivoca con esta idea errónea de la apologética presuposicional cuando escribe: "E incluso si fuera posible de alguna manera destruir todas las visiones alternativas del mundo existentes, excepto la del cristianismo ortodoxo, el resultado final aún no sería la verdad necesaria del cristianismo; porque en un universo contingente, hay un ***número infinito*** número de posibles posiciones filosóficas, e incluso la falacia de las posiciones de infinito menos uno no establecería la validez de la que quedaba (a menos que introdujéramos la suposición gratuita de que al menos una ***tenía*** ¡tener razón!)" ("Érase una vez un A Priori..." 387-88).

Pero si no se hiciera esa "suposición gratuita", entonces todo el argumento entre el creyente y el incrédulo carecería de sentido. Ambas partes asumen que alguna perspectiva filosófica hace que el razonamiento sea inteligible y posible, o de lo contrario no tendría sentido comunicarse y discutir entre sí. Ahora bien, dado que el diálogo entre el creyente y el incrédulo presupone el significado de sus palabras y la inteligibilidad de su razonamiento, el incrédulo (1) asume implícitamente las presuposiciones del cristiano, (2) considera un misterio que no todo sea misterioso o sin sentido, o (3) ofrece una cosmovisión en la que sus palabras y razonamiento son significativos. Si admite (1) o (2), ha admitido la derrota en su intento de demostrar que el cristianismo está equivocado. Si intenta (3), el apologista procede a reducir su perspectiva autónoma al absurdo. Si el incrédulo se da cuenta de este absurdo, puede intentarlo una y otra vez, pero en cada caso el apologista redobla sus esfuerzos y reduce la autonomía al absurdo. Finalmente, el incrédulo debería comprender la idea y reconocer que sus esfuerzos siempre fracasan porque presuponen la autonomía humana.

Alternativamente, puede dar un "salto de fe ciego" y abrigar la esperanza de que algún día, en algún lugar, alguien proporcione una cosmovisión autónoma adecuada para proteger a los no creyentes de la racionalidad imperiosa del cristianismo; en cuyo caso, habría recurrido a la postura (2) y, de todos

modos, habría perdido. La necesidad que defiende la apologética presuposicional es trascendental o inherente a la argumentación misma (demostrando que la precondición de la inteligibilidad imposibilita cualquier argumento incrédulo), no una cuestión de eliminar exhaustivamente las cosmovisiones incrédulas (todas las cuales comparten el punto crítico de la presunta autonomía).

Pensemos de nuevo en el aguerrido y a menudo refutado oponente de la cosmovisión cristiana. Montgomery imagina que este oponente podría argumentar ahora que «este es un universo contingente, por lo que las opciones filosóficas son infinitas». Pero en un universo completamente contingente, donde no habría lógica, causalidad ni moralidad, esta misma declaración no sería inteligible. El incrédulo finito y falible carece de autoridad intelectual para hacer declaraciones sobre un abanico de posibilidades (¡y mucho menos sobre lo que es «infinito»!). No puede seguir argumentando contra el cristianismo de forma significativa (ni siquiera confiando en posibilidades hipotéticas) sin asumir la cosmovisión cristiana.

Respuestas similares serían apropiadas, ***mutatis mutandis*** , para David Hoover ("Por el bien del argumento", 4, 8-9), quien piensa que la "finitud discursiva" (falta de omnisciencia) impediría que "un intelecto humano finito" "alcance" la perspectiva necesaria para desarrollar un argumento de tan gran importancia. Es decir, la argumentación presuposicional podría demostrar que el cristianismo es una condición suficiente para la racionalidad, la uniformidad, etc., pero no puede demostrar que el cristianismo sea una condición necesaria. Sin embargo, nunca se ha sostenido (desde Kant en adelante) que un argumento trascendental establezca la necesidad solo mediante la eliminación exhaustiva de todas las ***formas reales e imaginarias de expresar*** la alternativa (de las que lógicamente sólo hay una: la negación de la conclusión).

42. Recordemos la oposición de Van Til al razonamiento "abstracto" en la apologética. La palabra "Dios" no debe tratarse como una mera expresión formal ni como un simple sustituto en nuestro pensamiento, siendo la cuestión del carácter específico de Dios un asunto aparte, como si la abstracción pudiera "incorporarse" en otro momento. Siempre defendemos, y en función de, un concepto definido de Dios (basado en las Escrituras) y no simplemente una deidad genérica (sea lo que sea).

43. Por ejemplo, los no cristianos podrían criticar la cosmovisión cristiana por enseñar disparates como que el hacha puede flotar o que una tormenta puede calmarse con una orden. El apologista debe señalar que esto no es un problema ***interno.*** la cosmovisión bíblica, en la que un Creador personal, omnisciente y todopoderoso ejerce control soberano sobre el medio ambiente natural y dirige providencialmente los acontecimientos que ocurren dentro de él.

Alternativamente, el incrédulo podría argumentar que existe un problema con la enseñanza bíblica sobre Dios, pues sería "fundamentalmente injusto" que Él mostrara amor y compasión a un grupo étnico (por ejemplo, los judíos del Antiguo Testamento) mientras ignoraba a otros grupos y los condenaba a la perdición. Nuevamente, el apologista debería responder que esto no es un problema ***interno.*** la cosmovisión bíblica, donde las premisas rectoras son que todos los hombres son culpables ante Dios y merecen Su ira, y que un Dios misericordioso por la naturaleza misma de la gracia puede mostrar misericordia a quien Él quiere.

No es raro que un incrédulo plantee objeciones a la fe que sólo tienen peso dentro de su propia cosmovisión, lo que implica ***una petición de principio.*** Por ejemplo, una vez debatí con un abogado culto sobre la existencia de Dios, y me preguntó cómo podía creer en la inerrancia de los libros antiguos de la Biblia, si quienes los escribieron y transcribieron no contaban con computadoras ni fotocopiadoras modernas. Le respondí que, desde la perspectiva cristiana, esto no representa ningún problema, ya que Dios controla todos los eventos y resultados (incluso aquellos que surgen de la elección y la actividad humanas) y es mucho más capaz y poderoso que las máquinas modernas.

44. Un extracto de ***Encuesta de epistemología cristiana*** , 203-8.

45. Cf. Greg L. Bahnsen, “Sócrates o Cristo: La reforma de la apologética cristiana”, en *Fundamentos de la erudición cristiana: Ensayos desde la perspectiva de Van Til* , ed. Gary North (Vallecito, California: Ross House Books, 1976), 191-239.

46. Cf. cap. 4.5 supra.

47. Énfasis añadido.

48. Énfasis añadido.

49. Énfasis añadido.

50. Si un apologista adoptara y pensara verdaderamente en función de las presuposiciones del incrédulo, su pensamiento se volvería tan insensato como su sistema de pensamiento. Si fuera posible mostrar las fallas internas de la postura del no cristiano, abandonando por completo todas las presuposiciones de la fe (el conocimiento de Dios), entonces la postura no cristiana no sería esencialmente defectuosa, y la postura cristiana no sería psicológica ni epistemológicamente necesaria (cf. caps. 5.2-3; 6.1-2, 5 supra).

51. Énfasis añadido. Compárese con el debate grabado entre Bahnsen y Stein (celebrado en la Universidad de California en Irvine), "¿Existe Dios?".

52. Énfasis añadido.

53. Énfasis añadido.

54. Un extracto de ***Christian Theistic Evidences*** , In Defense of Biblical Christianity, vol. 6 (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1978), 127-28.

55. Immanuel Kant, ***Crítica de la razón pura,*** trad. Norman Kemp Smith (original alemán, 1781; traducción inglesa, 1929; reimpresión, Nueva York: St. Martin's Press, 1965), A vii.

56. Ibíd., B xl.

57. Kant no se apartó de la perspectiva antropocéntrica y autónoma de Descartes, sino que, de hecho, intensificó su interiorización, convirtiendo la mente humana en la fuente de orden o ley en el mundo de la experiencia. La mente, previamente considerada pasiva en el proceso de conocimiento, es en realidad activa en la adquisición de conocimiento, sostenía Kant; impone orden (es decir, las formas de tiempo y espacio, y categorías como sustancia y causalidad) sobre los datos caóticos y brutos de las sensaciones. Contra los racionalistas, Kant enseñó que nada puede conocerse al margen de la experiencia o la observación; contra los empiristas, sostuvo que la mente no es una tabla en blanco, sino que construye sus objetos de conocimiento. El

esquema de Kant era arbitrario, pues no ofrecía ninguna prueba de que la estructura de la mente sea universalmente la misma ni de que nuestras facultades cognitivas físicas no cambien ocasionalmente en un mundo contingente. También capituló ante el subjetivismo y el escepticismo, ya que la mente «conoce» los objetos solo tal como aparecen en la experiencia, no como son en sí mismos. El agnosticismo metafísico de Kant con respecto a las cosas extramentales de "este mundo" (el reino nouménico) y las cosas "más allá de este mundo" (ideas no empíricas como Dios) hace que su filosofía autónoma sea completamente inaceptable, tanto filosófica como religiosamente.

58. ***Crítica de la razón pura,*** Un 12.

59. Ibíd., B 765. Nótese bien que no todas las afirmaciones de que una creencia o idea es trascendental son de hecho verdaderas. Decir que lo es no lo convierte en tal. Por ejemplo, un firme oponente de la fe cristiana podría alegar que su empirismo es una verdad «trascendental». Pero el principio «Todo conocimiento se basa en la experiencia observacional» difícilmente podría ser falso. Además, ¡no posibilita su propia base de prueba! Lejos de autoautorizarse o autoatestiguarse, el principio empírico se contradice a sí mismo y delata su propia falta de autoridad. Es decir, no sabemos empíricamente que todo conocimiento se base en la experiencia observacional.

60. El catalizador contemporáneo ha sido el análisis ofrecido por PF Strawson en libros como ***Individuals*** (Londres: Methuen, 1959) y ***Los límites del sentido*** (Londres: Methuen, 1965), pero también se podría considerar el argumento de Ludwig Wittgenstein contra la imposibilidad de un lenguaje privado (***Investigaciones filosóficas)*** y su argumento a favor de la posibilidad del conocimiento ***(Sobre la certeza;*** cf. Greg L. Bahnsen, "Pragmatismo, prejuicio y presuposicionalismo", en ***Fundamentos de la erudición cristiana,*** ed. North, 258-71). Otras contribuciones importantes a la discusión de los argumentos trascendentales son AC Grayling, ***The Refutation of Scepticism*** (Londres: Duckworth, 1985) y R. Harrison, ***On What There Must Be*** (Oxford: Clarendon Press, 1974). Ha habido numerosos artículos relevantes en las revistas, algunos de apoyo y otros críticos de la noción de prueba trascendental. Incluyen Barry Stroud, "Transcendental Arguments", ***Journal of Philosophy*** 65 (1968): 241-56; John Kekes, "Transcendental Arguments and the Sceptical Challenge", ***Philosophical Forum*** 4 (1973-74):

422-31; A. Phillips Griffiths y JJ Macintosh, "Transcendental Arguments", ***Proceedings of the Aristotelian Society*** , supp. vol. 43 (1969): 165-93; TE Wilkerson, "Argumentos trascendentales", ***Philosophical Quarterly*** 20 (1970): 200-212; Stephen W. Arndt, "Método trascendental y argumentos trascendentales", ***International Philosophical Quarterly*** 27 (1987): 43-58; Charles Crittenden, "Argumentos trascendentales revividos", ***Philosophical Investigations S*** (1985): 229-51; Moltke S. Gram, "Argumentos trascendentales", ***Nous*** 5 (1971): 15-26; Jaakko Hintikka, "Argumentos trascendentales: genuinos y espurios", ***Nous*** 6 (1972): 274-80; Charles Taylor, "La validez de los argumentos trascendentales", ***Actas de la Sociedad Aristotélica*** , ns 79 (1978-79): 151-65. Un panorama práctico y competente del debate contemporáneo se puede encontrar en ***A Companion to Epistemology,*** editado por Jonathan Dancy y Ernst Sosa (Oxford: Basil Blackwell, 1992).

61. ***Apologética para la gloria de Dios*** (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1994), 73, 76.

62. De igual manera, las pruebas racionales de la existencia de Dios no parten de cualquier verdad, principio o concepto, sino de uno especialmente importante, como la causa, el propósito o la perfección. Las pruebas probatorias no parten de cualquier hecho, sino de uno especialmente importante, como la resurrección de Cristo o el cumplimiento de una profecía.

63. La sorprendente aplicación que Van Til hace de esta característica de la argumentación trascendental a la apologética radica en que la verdad de la cosmovisión cristiana se establece no solo mediante premisas y opiniones teístas, sino también mediante creencias y opiniones antiteístas. Como dijo Van Til: «El antiteísmo presupone el teísmo» ***(Survey of Christian Epistemology,*** xii). Incluso si el no creyente quisiera partir de la afirmación de que «Dios no existe», un análisis trascendental de esta afirmación mostraría que la posibilidad de su coherencia o significatividad presupone la existencia del mismo Dios que niega.

64. De paso, debe notarse que no hay ningún argumento trascendental que "descarte todo otro tipo de argumentos", como lo expresa Frame ***(Apologética***

para la gloria de Dios, 73), ni en la filosofía y la erudición en general ni en la apologética en particular (cf. cap. 8.3, 4 más adelante).

Sin embargo, cuando Frame dice que los argumentos trascendentales "requieren complemento" —la ayuda de otros argumentos "subsidiarios"— porque "no cree que todo el teísmo cristiano pueda establecerse con un solo argumento" (pp. 71, 72, 73), no comprende que lo que está en juego en el argumento trascendental es nada menos que ***todo el teísmo.*** de la cosmovisión cristiana tal como se revela en las Escrituras. Frame critica a Van Til diciendo: «Debemos probar más que solo que Dios es el autor del significado y la racionalidad», y luego dice: «Además de probar que Dios es el autor del significado, debemos... probar que Dios es personal, soberano,... justo, amoroso, omnipotente, omnipresente, etc.» (p. 73). O también: «No hay un solo argumento que pruebe toda la doctrina bíblica de Dios» (p. 73). Comentarios como estos malinterpretan el argumento trascendental, como si fuera parte de una apologética atomista o de «bloqueo», en la que el defensor de la fe prueba las diversas características de la cosmovisión cristiana una por una. Más bien, Van Til enseñó que cuando nos involucramos en la crítica interna de las cosmovisiones (el argumento indirecto con el incrédulo), presentamos para comparación toda la cosmovisión bíblica con todas sus características y detalles. En el diálogo con el incrédulo, no podemos hablar de todo simultáneamente (y resulta conveniente y polémicamente efectivo abordar las cuestiones del significado y la racionalidad desde el principio), pero la postura que defendemos abarca nada menos que la totalidad del cristianismo. El apologista cristiano puede optar por centrarse en la significatividad con un oponente, pero recurrir a consideraciones de justicia o amor con otro. Estas son simplemente «ilustraciones» del proyecto más amplio que plantea el enfoque trascendental. La ilustración que se utiliza en una circunstancia particular es «variable para la persona» (cf. Frame, p. 72).

65. ***Defensa de la Fe,*** 122, 129-30.

66. Ibíd., 198, 354 (énfasis añadido).

67. Ibíd., 197, 264 (énfasis original).

68. ***Gracia común,*** 8, 82.

69. ***Defensa de la Fe,*** 266-67. La última frase es elíptica; para ser más precisos, sustituya «nada es verdadero» por «nada se sabe que sea cierto».

70. Ibíd., 116.

71. ***Gracia común,*** 50.

72. ***Defensa de la Fe,*** 256; cf. ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 98.

73. ***El caso del calvinismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), 144.

74. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 221.

75. ***Defensa de la Fe,*** 256, 257, 285 (en las dos primeras citas, Van Til estaba citando de ***Gracia Común,*** 62).

76. ***Introducción a la teología sistemática,*** En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974), 9.

77. Ibíd., 14. La importancia de las observaciones sobre la introducción de categorías temporales en el propio punto de referencia es que son, como tales, contingentes y sujetas a cambio, lo que excluye su necesidad conceptual.

78. Ibíd., 55.

79. *Gracia común,* 8.

80. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 45.

81. ***Gracia común,*** 8.

82. ***Defensa de la Fe,*** 384.

83. Por ejemplo, en lugar de decir: «Jehová es el Creador y controlador del mundo, de mí como su imagen y siervo responsable, y de mis facultades cognitivas para que pueda conocer con certeza su mundo y servirle allí», el incrédulo quiere reducir esto a algo menos definido y teológico: a la creencia más formal de que «debe existir un 'yo', con facultades cognitivas fiables para conocer algún tipo de mundo externo». Esta última creencia no implica la

responsabilidad de reconocer, agradecer y glorificar a Dios por la propia existencia y capacidades, ni de considerarse siervo responsable de Dios.

84. ***Defensa de la Fe,*** 384-85 (énfasis añadido).

85. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 33.

86. ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 12.

87. "Particularismo y gracia común", en ***La gracia común y el Evangelio*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972), 104.

88. ***Defensa de la Fe,*** 25; cf. págs. 25-29.

89. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 190-91 (énfasis añadido). Nótese que el desafío trascendental comienza con la Biblia como expresión escrita y completa de un punto de vista filosófico, y luego exige que cualquier otra perspectiva filosófica se compare con ella, de modo que sea evidente que ***sin ese producto final con el que comenzamos,*** los hechos carecerían de significado. El apologista no inicia su razonamiento fuera del contexto de las Escrituras para demostrar, de alguna manera, primero, que es posible que exista un libro revelado por Dios, pues el único punto de partida donde los hechos podrían ser significativos para probar esa posibilidad es dentro de la posición revelada por la Biblia. (Quienes carecen de los oráculos escritos de Dios aún conocen a Dios por revelación natural, que es el contexto cognitivo en el que reciben y están convencidos de que Dios también les habla en las Escrituras).

90. ***Defensa de la Fe,*** 393. El argumento de Descartes, «Pienso, luego existo», solo prueba que el pensamiento ocurre. No prueba la existencia de sustancias separadas ni de sustancias personales, y mucho menos la existencia del propio Descartes como sustancia personal. No prueba (sino que simplemente presupone) ni demuestra el uso correcto de la ley de la contradicción; por lo tanto, sería igualmente válido afirmar que el pensamiento no ocurre, aunque sí lo haga. El argumento no establece la uniformidad de la naturaleza, por lo que la conexión entre el pensamiento y una sustancia pensante personal podría romperse mañana. La conclusión aparentemente sólida de Descartes, por lo tanto, sigue siendo ininteligible. Es, como lo expresó Van Til, «una roca en un océano sin fondo».

91. Esta observación es relevante para responder a la pregunta de quienes, tras leer o escuchar una ilustración particular del proyecto trascendental que demuestra que el cristianismo es la condición previa para la inteligibilidad (por ejemplo, un argumento o debate centrado en la lógica, el razonamiento inductivo o los absolutos morales), se preguntan por qué dicha apologética presuposicional no demuestra simplemente que el no creyente debe incorporar (como elementos aislados) la lógica, la inducción o los absolutos en su pensamiento, y no necesariamente ocuparse de toda la cosmovisión cristiana. Si bien un argumento trascendental específico no puede decirlo todo a la vez ni abordar todos los detalles de la teología cristiana simultáneamente, solo es inteligible dentro del sistema cristiano en su ***conjunto*** , que busca probar comparando indirectamente cosmovisiones completas. Si el no creyente quiere aceptar el punto de la ilustración específica (por ejemplo, la lógica), pero no lo ubica dentro de la teoría más amplia, carecerá de sentido y será inútil como perspectiva filosófica. (Por ejemplo, «Solo creo en la lógica» ya dice mucho más que algo sobre la lógica). La apologética presuposicional no construye gradualmente la cosmovisión cristiana paso a paso, porque si esa cosmovisión por sí sola proporciona el contexto para un razonamiento inteligible, no puede haber otra cosmovisión que proporcione un contexto para razonar inteligiblemente hasta llegar a la posición cristiana exclusiva.

92. ***Defensa de la Fe,*** 126.

93. Ibíd., 166-67 (énfasis añadido).

94. Ibíd., 132-33 (énfasis añadido).

95. Debe quedar claro que lo que sigue es un resumen muy condensado y artificialmente programático de lo que pretende ser el procedimiento. En conversaciones reales, el orden en que se discuten los temas, las ilustraciones relevantes, los detalles irrelevantes, las peculiaridades personales y las asociaciones mentales impredecibles contribuirán a un diálogo específico que probablemente difiera de otros y divague en diversas direcciones.

96. ***Introducción a la teología sistemática,*** 229; ***Gracia común,*** 49; ***La doctrina protestante de la Escritura,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1967), ii.

97. "Naturaleza y Escritura", en ***La Palabra Infalible,*** ed. NB Stonehouse y Paul Wool-ley (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946), 301; ***Gracia común,*** 9-10; ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 163; ***Caso del calvinismo,*** 142; ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 30, 97.

98. ***Defensa de la Fe,*** 259.

99. ***Doctrina protestante de la Escritura,*** ii.

100. ***Caso del calvinismo,*** 132, 141, 148-49.

101. ***Gracia común,*** 50; ***Introducción a la teología sistemática,*** 46.

102. ***Gracia común,*** 5-6; ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 46.

103. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 114-15.

104. ***Gracia común,*** 49; ***Defensa de la Fe,*** 393.

105. ***Defensa de la Fe,*** 294, 354.

106. Ibíd., 66, 167, 258, 354, 393; ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 218.

107. ***Gracia común,*** 28; ***Defensa de la Fe,*** 311, 393; ***Introducción a la teología sistemática,*** 11; ***Caso del calvinismo,*** 129; ***Doctrina protestante de la Escritura,*** 62.

108. ***Defensa de la Fe,*** 267, 300, 393.

109. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 40.

110. ***Defensa de la Fe,*** 120, 393; ***Pastor reformado y pensamiento moderno,*** 31.

111. ***Gracia común,*** 50; ***Defensa de la Fe,*** 194, 195, 266, 268, 283-84, 285, 354.

112. ***Defensa de la Fe,*** 131, 164-65; ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 39, 60.

113. ***Gracia común,*** 9.

114. ***Defensa de la Fe,*** 137-38.

115. Ibíd., 266.

116. ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 18; ***Defensa de la Fe,*** 164, 167, 264.

117. ***Defensa de la Fe*** , 116, 165; ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno*** , 89; ***Gracia Común*** , 64.

118. "Mi Credo", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 21.

119. Extractos de ***Encuesta de Epistemología Cristiana,*** 10-12, 201-2 (énfasis añadido). Este pasaje, que define el mensaje de Van Til, proviene de su primer programa de estudios; no fue un desarrollo posterior de su pensamiento.

120. Van Til no plantea aquí el argumento metafísico (aunque sea cierto) de que si Dios no existiera realmente, los seres humanos no tendrían habilidades lingüísticas. Su argumento es epistemológico: hay que creer en Dios (presuponerlo, integrarlo en el esquema conceptual) para que la comunicación humana sea inteligible.

121. CVT: En algunas de sus publicaciones recientes, en particular en su obra ***De Heilige Schrift,*** 1966-1967, el Dr. GC Berkouwer advierte a los cristianos ortodoxos contra una visión formal de las Escrituras. Destaca que el contenido de la enseñanza bíblica y la idea de la Biblia están estrechamente vinculados. Este es el punto que el programa de estudios planteó en 1939.

122. La circularidad de un argumento trascendental no es en absoluto lo mismo que la circularidad falaz de un argumento cuya conclusión es una reformulación (de una u otra forma) de una de sus premisas. Más bien, es la circularidad inherente a una teoría coherente (donde todas las partes son consistentes o se presuponen mutuamente) y que se requiere cuando se razona sobre una condición previa para el razonamiento. Dado que la filosofía autónoma no proporciona las condiciones previas para la racionalidad ni el razonamiento, sus círculos son destructivos para el pensamiento humano; es decir, esfuerzos viciosos e inútiles. (Dado que existe más de un tipo de circularidad, Van Til a veces repudió y a veces toleró la idea de que su

apologética fuera circular, lo que sin duda ha sido confuso para sus lectores y estudiantes).

123. Extractos de "Una muestra de argumento teísta cristiano", cap. 16 en ***Encuesta de epistemología cristiana,*** 210, 211, 215, 216-17, 218 (énfasis parcialmente añadido).

124. Véanse las lecturas anteriores sobre los holgazanes epistemológicos y el agnosticismo.

125. ***Defensa de la Fe,*** 116-20, 134-35. La selección de lecturas, que lleva el mismo título que aquí, apareció por primera vez en el programa principal y temprano de Van Til, ***Apologética*** (págs. 61 y siguientes), del cual se reprodujo en el capítulo sobre «El problema del método» en la que se ha convertido en su obra más conocida, ***Defensa de la Fe.*** Con razón puede considerarse la esencia de su instrucción sobre cómo defender las afirmaciones de verdad del cristianismo.

126. Es imperativo tener presente que Van Til describió el método presuposicional como trabajando desde el principio con las doctrinas distintivas de la fe cristiana. Teísmo (p. ej., la Trinidad, la divina providencia). Anteriormente en este capítulo, se señaló que el método trascendental de Van Til es concreto, no abstracto ni formal. Nunca se ofreció a discutir con el incrédulo simplemente la cosmovisión de un dios de naturaleza y carácter indeterminados; más bien, siempre planteó la cosmovisión específica y completa del cristianismo bíblico. Por eso el programa de estudios ***de Apologética...*** y el libro ***La defensa de la fe*** Ambos comienzan con declaraciones detalladas de teología cristiana. Estas declaraciones no pretendían ser simplemente un repaso, una introducción a la apologética; para Van Til, eran una parte esencial de la tarea apologética. Por consiguiente, su método presuposicional no podía utilizarse en defensa de «ninguna otra religión», como muchos críticos han sugerido erróneamente.

Al tratar con los defensores de otras religiones, el apologista cristiano debe emplear el método presuposicional de la misma manera que lo haría con ateos y materialistas. Es decir, realiza un análisis interno de la cosmovisión ofrecida por el devoto religioso con el que dialoga. El hecho de que el opositor hable formalmente de «Dios» (o «dioses») no supone un problema, pues debe

definir su concepto específico de deidad. Su deidad no es el Dios cristiano, pues la Escritura dice: «Su roca no es como la nuestra» (Deuteronomio 32:31). Recordemos la devastadora crítica profética a los ídolos inanimados de los paganos, que (contradictoriamente) están bajo el control de quienes se inclinan ante ellos. El uso de vocabulario religioso no altera la aplicabilidad del método indirecto para refutar las presuposiciones no cristianas.

La mayoría de los comentarios superficiales y poco estudiados sobre la religión comparada —por ejemplo, que «todas las religiones son iguales» o «se puede elegir entre los libros sagrados»— pueden ser fácilmente refutados por el apologista. De hecho, si alguien se siente tentado a ser portavoz y defensor de «cualquier» religión no cristiana (para silenciar la apologética cristiana), cabe señalar cortésmente que la gran mayoría de las religiones del mundo ni siquiera pueden competir epistemológicamente con la cosmovisión cristiana. Es cierto que existen otros libros sagrados, pero no se parecen en nada a la Biblia. Un análisis interno de las presuposiciones metafísicas y epistemológicas de las religiones no cristianas muestra que enseñan, metafísicamente, que no hay dios, ni dios personal, ni dios omnisciente, soberano, etc. En consecuencia, desde una perspectiva epistemológica, estos libros sagrados no son ni pueden ser nada parecido a lo que la Biblia afirma de sí misma, es decir, ser la comunicación personal y la revelación verbal infalible del único Creador vivo, completamente soberano y omnisciente. Los demás libros religiosos, ***por sus propias presuposiciones*** , no dan ninguna razón para aceptarlos como verdaderos o normativos. Y en cuanto a sus propias cosmovisiones, estos libros, como piezas literarias, no pueden tener autoridad epistemológica ni ética. Lo que ofrecen (cuando se les puede encontrar algún sentido) es simplemente una opinión contra otra.

Las religiones o sectas mundiales restantes, que a primera vista podrían parecer ofrecer algo que compite con el cristianismo (es decir, una deidad personal y una revelación verbal), suelen ser imitaciones deficientes del cristianismo (que utilizan recursos ajenos) o herejías cristianas (que se apartan de la enseñanza bíblica de forma crucial). Normalmente, la mejor táctica es razonar con los defensores de estos grupos a partir de las Escrituras, refutando sus errores desde la propia Escritura. Esto equivale a una crítica interna de la cosmovisión opuesta. Por ejemplo, Sun Myung Moon intenta justificar algunas de sus enseñanzas simplemente apelando a la Biblia, pero no tiene justificación para hacerlo, ya que rechaza otras enseñanzas de la Biblia y

se niega a concederle autoridad plenaria. A menos que acepte la autoridad plenaria de la Biblia, ninguna simple apelación a lo que dice (es decir, sin respaldo externo) puede justificar el argumento que intenta plantear. Debe haber algún respaldo externo, por lo que el apologista querrá examinar las credenciales de esta autoridad extrabíblica.

Para algunos, la fe musulmana representa el mayor desafío para la apologética presuposicional, ya que se cree que el islam puede contrarrestar cada argumento cristiano. Sin embargo, esta noción es errónea. Las cosmovisiones del cristianismo y del islam difieren en aspectos fundamentales. Por ejemplo, el islam enseña el unitarismo y el fatalismo, tiene conceptos morales diferentes y carece de redención. Puede ser criticado internamente por sus propias presuposiciones. Tomemos un ejemplo obvio: el Corán reconoce las palabras de Moisés, David y Jesús como palabras de profetas enviados por Alá; por lo tanto, el Corán, en sus propios términos, es refutado debido a sus contradicciones con la revelación anterior (cf. Deuteronomio 13:1-5). Las teologías sofisticadas de los eruditos musulmanes interpretan el Corán (cf. 42:11) como una enseñanza de la trascendencia ***(tanzih).*** de un Alá inmutable de una manera tan extrema que ningún lenguaje humano (derivado de la experiencia cambiante) puede describirlo de forma positiva y apropiada; en cuyo caso, el Corán descarta lo que afirma ser. La cosmovisión islámica enseña que Dios es santo y justo con respecto al pecado, pero que (a diferencia de la Biblia; véanse las palabras de Moisés, David y Jesús) sí puede haber "salvación" cuando la culpa permanece intacta mediante el derramamiento de la sangre de un sustituto por el pecador. El legalismo del islam (es decir, las buenas obras se sopesan frente a las malas) no aborda este problema, ya que las malas obras permanecen en el historial ante los ojos de Alá (quien supuestamente no puede tolerar el pecado, sino que debe castigarlo). Comparen mis conferencias sobre el islam y el debate (en Orange Coast College) con un destacado erudito musulmán en Estados Unidos, titulado "¿Fe hermana?"

127. La apologética de Van Til se presenta e ilustra a menudo en términos de cuestiones epistemológicas y metafísicas, pero un ejemplo muy simple y comprensible puede darse en el ámbito de la ética. En mi experiencia, el argumento más popular contra el cristianismo es «el problema del mal». Los no creyentes declaran que la cosmovisión cristiana es lógicamente inconsistente, ya que sostiene que Dios es lo suficientemente poderoso como

para prevenir el mal, que Dios es lo suficientemente bueno como para no querer el mal, y sin embargo, que el mal existe. Supongamos que alguien pregunta: «¿Cómo se puede creer en un Dios que permite el abuso sexual infantil?». El creyente y el no creyente aparentemente coinciden en que abusar sexualmente de niños inocentes es moralmente indignante y objetivamente incorrecto. Pero Van Til preguntaría qué «punto de referencia» (estándar final, autoridad) es necesario para que este juicio moral sea «inteligible». Seguramente ninguna presuposición autónoma o incrédula, ni perspectiva fundamental, será suficiente, ya que cada una, tras el análisis, se reduce al subjetivismo ético, en cuyo caso el abuso sexual infantil no podría condenarse como absoluta u objetivamente inmoral, sino simplemente considerarse generalmente no preferido. Nótese también que las presentaciones habituales de la aparente contradicción dentro de las premisas cristianas sobre Dios omiten la premisa igualmente importante de que Dios siempre tiene una razón moralmente suficiente para el sufrimiento y el mal que preordena. Con la adición de esa premisa bíblica, no hay ***lógica*** El problema del mal persiste. Es cierto que a todos nos cuesta creer ***psicológicamente*** en la palabra de Dios, pero eso es diferente a una incongruencia intelectual dentro de la fe cristiana. Los incrédulos no cederán en su resistencia psicológica a esa premisa hasta que Dios les ofrezca su justificación del mal para su examen y aprobación, lo cual constituye una prueba sutil pero incontestable de que dan por sentado que Dios no puede ser la autoridad final hasta que ***ellos*** sean reconocidos como tal.

128. Énfasis añadido.

129. CVT: *Idem [¿Existe el Bacalao?* (Londres: Macmillan, 1947)], pág. 2.

130. Al usar esta ilustración en particular, Van Til visualizaba la construcción de viviendas tal como era familiar para quienes vivían en la Costa Este. También hay casas construidas sin cimientos elevados ni sótanos. La analogía, por lo tanto, es limitada, pero aun así es válida si se acepta la suposición sobre las casas para comprender el punto. Este tipo de casa requiere vigas bajo el suelo, y aceptamos fácilmente su existencia, aunque no las observemos como observamos que hay mesas y sillas en la habitación.

131. Énfasis añadido.

CAPÍTULO 8. COMPARACIONES Y CRÍTICAS DE LOS MÉTODOS APOLOGÉTICOS

8.1 Desviación del método "tradicional"

Existen precedentes en la historia de la apologética cristiana para el tipo de defensa presuposicional de la fe que Van Til propugnaba, especialmente en la audacia antitética de Tertuliano en la iglesia antigua, la epistemología teológica madura y desafiante propuesta por Agustín y Calvino, y las perspectivas contrapuestas sobre la relación entre el cristianismo y la ciencia genuina en Kuyper y Warfield. Sin embargo, si observamos la tendencia general en la apologética a lo largo de los años —lo que podríamos llamar, en términos generales, el «método tradicional»—, inevitablemente reconoceremos la singularidad y el carácter reformador del enfoque presuposicional de Van Til.

Tradicionalmente, los apologistas han animado a todas las partes a dejar de lado sus presunciones religiosas; ni el creyente ni el incrédulo deben dar por sentado lo que pretenden demostrar sobre la religión, sino argumentar de forma neutral desde el punto de vista religioso, partiendo de criterios y hechos comúnmente aceptados por personas razonables. Los diferentes aspectos de la postura cristiana —lo que creemos por fe, escuchando la revelación de Dios— se dividen en afirmaciones de verdad aisladas (de lo general a lo específico) y se defienden una por una, de abajo a arriba. Asumiendo que el razonamiento humano es epistemológicamente inteligible en sí mismo, y sin ver la necesidad de considerar la posibilidad de su anormalidad, el método tradicional de la apologética busca entonces interpretar el mundo natural (o la experiencia humana) al margen de

cualquier necesidad de la luz de la revelación bíblica. El argumento suele desarrollarse en dos pasos principales. (1) La razón autónoma, autosuficiente y sin ayuda (según se supone) puede establecer a partir de la naturaleza que, con gran probabilidad, también existe un reino sobrenatural y, con mayores refinamientos, que existe algún tipo de Dios. A las pruebas teístas les siguen (2) las apelaciones a evidencias naturales e históricas (hechos empíricos) que sustentan inductivamente la probabilidad de que la Biblia sea históricamente exacta, especialmente en lo que respecta a Jesús, incluyendo sus milagros y resurrección, y, por lo tanto, tenga razón en todo lo demás que diga (porque él creía que así era). Este método tradicional de defensa de la fe, según Van Til, carecía tanto de coherencia filosófica como de sólidos fundamentos teológicos.

Van Til enseñó que la fe cristiana se defiende mejor mediante el método de argumentación que se basa y se guía por el carácter teológico de la fe que defendemos. Además, para él, la expresión más completa y precisa del cristianismo bíblico se encuentra en la teología reformada. Por lo tanto: «Si no existe un método específicamente reformado para la defensa de cada artículo de la fe cristiana, entonces no hay manera de explicarle claramente a un incrédulo en qué se diferencia el cristianismo de su propia postura y por qué debería aceptar al Señor Jesucristo como su Salvador personal». [2] La forma tradicional de defender la fe cristiana refleja una versión no reformada de la fe o (si el apologista es reformado) un aislamiento del método apologético de la teología.

Dado que la apologética es una defensa de las verdades presentadas en la teología cristiana, y dado que el método empleado para defender cualquier sistema de pensamiento surge de la naturaleza de dicho sistema, es natural que una teología defectuosa genere una estrategia apologética defectuosa. Como enseñó Van Til: «La teología y la apologética van de la mano». [3] El juicio estudiado y humilde de Van Til fue que las teologías no reformadas —es decir,

las teologías católica romana, luterana y arminiana— incorporan una serie de «elementos extraños» en sus sistemas de pensamiento, lo que las aleja (en mayor o menor medida) de la verdad autoritaria e infalible de las Escrituras, cuya autoridad y mensaje el apologista está llamado a defender. Estos elementos, siendo ajenos al método y al mensaje cristiano (es decir, a la autoridad de la revelación y a la verdad revelada acerca de Dios, del mundo, del hombre, etc.), son, sin quererlo, elementos del método y del mensaje egoístas y autónomos del pecador (es decir, la autoridad del hombre natural y sus visiones de Dios, del mundo, del hombre, etc.).

Por ejemplo, las teologías no reformadas comprometen la distinción entre el Creador y la criatura (al tener visiones inadecuadas de la aseidad de Dios, su incomprensibilidad y su soberanía), no ven cada evento de la historia (incluyendo las decisiones del hombre) y cada aspecto de la realidad como predestinados por Dios, y malinterpretan la condición original del hombre (ya sea la imagen de Dios o la justicia original del hombre). Asimismo, tienen visiones inadecuadas de la caída del hombre y los efectos noéticos del pecado. De diversas maneras, la necesidad, la claridad, la suficiencia y, por ende, la autoridad de las Escrituras se ven disminuidas en las teologías no reformadas. Estas fallas significativas en las visiones del cristiano no reformado sobre la realidad, el conocimiento y la ética debilitan su apologética, ya que esta refleja sus presuposiciones metafísicas, epistemológicas y morales. Además, no es irrelevante que los enfoques católicos romanos y arminianos para defender la fe se basen en supuestos teológicos falsos acerca de Dios, el hombre, el conocimiento, el pecado, etc., porque la Escritura enseña que el Espíritu Santo da testimonio de la verdad (cf. Juan 15:26; 16:8-15) en nuestro testimonio, no de nociones falsas o halagadoras.

Las teologías católica romana y arminiana conducen a formas de razonar con los incrédulos que hacen concesiones a la pretendida autonomía de estos,

oscureciendo así la clara diferencia entre las cosmovisiones cristiana y no cristiana. Como lo expresó Van Til:

Así, tenemos algo del irracionalismo y del racionalismo de la posición romanista trasladado a la teología del protestantismo. [4] Y son estos elementos extraños tanto del irracionalismo como del racionalismo los que impiden a los partidarios de la teología arminiana sujetar todo pensamiento a la obediencia de la revelación de Dios.

Naturalmente, son también estos legados de pensamiento extranjero o no cristiano los que imposibilitan al arminiano desafiar eficazmente la sabiduría de este mundo. Pues el pensamiento del hombre moderno parte de la suposición de su propia supremacía. Para él, esa es la realidad de todas las realidades. Es su realidad *fundamental* . De ahí que, para él, «Dios» no pueda ser la supremacía...

Tanto el romanismo como el protestantismo arminiano dejan intacta la premisa fundamental del hombre moderno. Y la dejan sin cuestionar porque la premisa fundamental de su propia teología comparte en cierta medida la premisa fundamental de los enemigos de la religión cristiana. [5]

Las teologías no reformadas difuminan la diferencia entre el cristiano y el mundo. Por ejemplo, al comprometer la doctrina del control providencial de Dios sobre cada detalle de la naturaleza y la historia (incluidas las decisiones humanas), conciben la posibilidad al margen de Dios (e incluso como algo más fundamental que él) y, hasta cierto punto, incorporan el azar a su visión de la realidad, lo que priva de sentido a los hechos y la lógica, incluso dentro de los sistemas de pensamiento no cristianos. Las teologías no reformadas buscan (en vano) ser neutrales en su enfoque de la verdad y el conocimiento, juzgar las diversas afirmaciones del cristianismo de forma aislada (como si los hechos individuales pudieran evaluarse al margen del sistema que les da su

significado o interpretación) y demostrarlas mediante una apelación directa a los hechos de la experiencia y las inferencias lógicas, como si dicho razonamiento e interpretación pudieran emplearse de forma correcta e inteligible al margen de la luz de la Biblia. Las teologías no reformadas no reconocen la profundidad ni la magnitud del problema espiritual del hombre, y por ello asumen que su pensamiento es inobjetable en la medida de lo posible (sin suprimir la verdad injustamente) y simplemente necesita ser complementado con más información (y luego con persuasión) sobre el evangelio. El pensamiento no reformado se resiste a exigir al rebelde insensible a Dios que reconozca una fuente de información autocertificada (circular y trascendente) que no está sujeta a la autorización de la propia experiencia y razonamiento (inmanentes) del hombre. El pensamiento no reformado no exige una rendición incondicional, racional y moral del incrédulo, e incluso dejaría al incrédulo astuto con la comprensión de que, en principios básicos, su forma de pensar no difiere mucho de la del cristiano.

Tales características en un método apologético no son incompatibles con el sistema teológico que los creyentes no reformados defienden con sinceridad. Pero, según Van Til, simplemente no concuerdan con la naturaleza, el contenido y las implicaciones de la teología reformada. Le apenaba ver a hombres que defendían la doctrina reformada emplear el método tradicional de la apologética, ya que este entraba en conflicto con su perspectiva teológica. Los confrontó con un sincero llamado a una mayor coherencia personal, pero este no siempre fue apreciado. [6]

Para Van Til, la teología debe guiar la apologética. Dado que (en la teología reformada) Dios tiene la autoridad suprema sobre todo, incluido el razonamiento humano, se deduce que la neutralidad religiosa en filosofía y argumentación, incluso en lo que respecta al ámbito de la naturaleza, no es permisible ni posible. De hecho, la pecaminosidad del hombre se resume en su

supuesta autonomía, que desprecia o ignora la revelación de Dios, especialmente su autoridad inherentemente autocertificada. Por lo tanto, se necesita una teoría del conocimiento conscientemente bíblica para desafiar frontalmente los fundamentos insensatos del razonamiento del hombre natural y sus intentos rebeldes de obtener conocimiento o comprender la experiencia al margen de Dios. El apologista debe comprender que su crítico no cristiano, a pesar de sus protestas en contra, ya conoce la verdad revelada sobre Dios y ahora intenta desesperadamente suprimirla con sus argumentos contra la fe. Así, el método presuposicional expone las cosmovisiones contrastantes del cristianismo y sus oponentes, insiste en que la cosmovisión profesada tenga una epistemología convincente y utiliza un método trascendental racionalmente para demostrar la verdad y la certeza del cristianismo. El apologista opone las doctrinas cristianas de la creación y la providencia a la doctrina pagana del azar (con la que todas las filosofías no creyentes, de una forma u otra, están presuposicionalmente comprometidas). Demuestra que la postura del no creyente se reduce al absurdo, al ser incapaz de hacer inteligible la experiencia o el conocimiento de ella. Para argumentar en contra de la cosmovisión cristiana, entonces, el no creyente ya debe presuponerla.

El enfoque tradicional de la apologética no funciona en términos de los compromisos y perspectivas expuestos anteriormente. Los católicos romanos, luteranos y arminianos obviamente discrepan rotundamente con ellos. Pero a veces incluso los apologistas reformados no los tienen en cuenta ni se basan en ellos al argumentar contra la incredulidad. Sin embargo, existe un marcado contraste (en principio) entre la apologética tradicional y el presuposicionalismo precisamente debido a las distintivas doctrinas reformadas. Esto no significa, por supuesto, que la erudición y la investigación de los no presuposicionalistas carezcan de valor, sino solo que su método subyacente necesita corrección. Van Til lo expresó así:

Nuestro objetivo no es menospreciar el trabajo realizado por los eruditos creyentes del campo arminiano. Nuestro objetivo es, más bien, aprovechar mejor sus materiales, incorporándolos a una epistemología y una metafísica que los hagan verdaderamente fructíferos en el diálogo con los no creyentes.

En cuanto a los resultados de la erudición evangélica, el apologista reformado debería emplear con gratitud todo lo que es verdadero y bueno en ella. [7] Pero cuando se trata del plan maestro de procedimiento, el apologista reformado debe seguir su propio camino; y es solo del plan maestro del que hablamos cuando abordamos la cuestión de la apologética en general.

Creemos que la diferencia fundamental entre ambos tipos de apologética reside en la premisa principal que cada uno asume. La apologética romanista-evangélica asume que el hombre puede primero conocer mucho sobre sí mismo y el universo, y *después* preguntarse si Dios existe y si el cristianismo es verdadero. El apologista reformado asume que el hombre no [puede] saber nada sobre sí mismo ni sobre el universo a menos que Dios exista y el cristianismo sea verdadero.

El método tradicional no cuestiona la presunta autonomía del pensamiento del incrédulo y asume que ha hecho inteligible su experiencia, hasta donde alcanza. "Solo necesita aceptar algo *adicional"* . a lo que siempre ha creído." El presuposicionalista responde que entonces "es demasiado tarde para pedirle que acepte el cristianismo". [9] Pues si se ha concedido la legitimidad y la contundencia epistemológica de su autonomía, entonces la revelación y la gracia de Dios no son fundamentalmente necesarias. La exigencia absoluta del evangelio se pierde, ya que todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento no están, después de todo, depositados en Cristo (cf. Col. 2:3), quien «ha enloquecido la sabiduría de este mundo» (1 Cor. 1:20). La condición perdida del incrédulo no se reconoce plenamente, ya que no se le ve como alguien cuya mente es vana y está oscurecida por la ignorancia (cf. Ef. 4:17-18),

incapaz de conocer las cosas del Espíritu (cf. 1 Cor. 2:14), y cuyo razonamiento se ha vuelto fútil (cf. Rom. 1:21-22). Por lo tanto, con pesar, Van Til observó: «Así, el método tradicional de la Apologética compromete el cristianismo para ganar a los hombres a su aceptación». [10]

A veces, con buena voluntad y un encomiable espíritu ecuménico, se realizan esfuerzos para minimizar las diferencias entre los métodos apologéticos tradicionales y los presuposicionales. Todo aquel cuyo corazón pertenece misericordiosamente a nuestro Señor común debería ser fácil de suplicar y debería reconocer la legítima unidad. [11] No queremos exagerar nuestras diferencias. Sin embargo, es igualmente cierto que no podemos ignorar ciertos puntos de desacuerdo profundos e irresolubles entre los dos enfoques distintos para defender la fe. En el contexto de cuestiones como estas, Van Til dijo: «Pero testificar es un asunto de la mente tanto como del corazón». [12] y, en consecuencia, la manera en que el apologista usa su cabeza —su método de razonar y argumentar— debe evaluarse por su coherencia y su fidelidad a la palabra de Dios.

Los siguientes puntos exponen el desacuerdo fundamental entre los enfoques tradicional y presuposicional para defender la fe. Cada punto es todo menos trivial o de mínima trascendencia filosófica. Cada punto se ilustra con citas de apologistas. Y para demostrar la singularidad de la postura de Van Til, la mayoría de estas citas provienen de los escritos de Edward J. Carnell o Francis Schaeffer. [13]

1. El método tradicional supone que los pecadores pueden ser —*y deben ser*— *intelectualmente autónomos y religiosamente "neutrales" al abordar , examinar y razonar sobre las afirmaciones de verdad del cristianismo.*

Hay momentos en que el hombre es libre de evaluar un concepto último frente a otro con una genuina (aunque nunca absoluta) libertad de prejuicios. [14]

Una persona normal no somete su vida a ninguna autoridad hasta que, guiada por la razón, está plenamente segura en su mente de que la autoridad en cuestión es digna de confianza. [15]

Pero las personas pensantes no ultrajarán su dignidad desafiando el veredicto de una comprensión críticamente disciplinada. Sea lo que sea la fe, es al menos un «descanso mental en la suficiencia de las evidencias». El alcance de esta suficiencia se mide por un uso sereno y desapasionado de la razón. [16]

¡Que vengan tus revelaciones! Que se reconcilien con la ley de la contradicción y los hechos históricos, y merecerán la aprobación de un hombre racional. [17]

2. *El método tradicional supone que las presuposiciones son simplemente hipótesis que deben probarse mediante la observación fáctica o la lógica , en lugar de las suposiciones más fundamentales de una persona (que funcionan como precondiciones de inteligibilidad) en términos de las cuales se prueban las hipótesis.*

Si uno procede a la realidad con una actitud humilde, descubrirá que los presupuestos del cristianismo son compatibles con las más altas pruebas de la razón. [18]

[El cristiano] cree que el postulado de un Dios racional es una hipótesis viable a la luz de la evidencia. [19]

Lo que insto a la gente a hacer es considerar las dos grandes presuposiciones: la uniformidad de las causas naturales en un sistema cerrado y la uniformidad de las causas naturales en un sistema abierto... y considerar cuál de estas se ajusta a los hechos de lo que es... Pero como he dicho, se trata de cuál de estos dos conjuntos de presuposiciones se ajusta real y empíricamente a los hechos cuando observamos el mundo que nos rodea. [20]

Por tanto, con el método tradicional, el cristianismo no tiene un estatus epistémico especial, sino que se pone a prueba como todo lo demás.

¿Por qué debería la fe quedar exenta de la regla general de que toda creencia está sujeta a la ley de la contradicción a la luz de los hechos históricos? ¿Qué nivel superior en la construcción del conocimiento existe que la coherencia? [21]

Si este individuo creíble es uno mismo, el hombre del otro lado de la calle o Dios, se debería seguir exactamente la misma regla. [22]

3. *El método tradicional supone que existen hechos brutos* , *observables* y *comunes (fuera de cualquier teoría interpretativa) mediante los cuales se pueden probar hipótesis.*

Los hechos simplemente *son* ... Un hecho es cualquier unidad de ser capaz de albergar significado... Cada una de estas situaciones de hecho debe ser explicada... El significado es lo que la mente considera al emitir un juicio sobre los hechos. [23]

Aparentemente, entonces, para el método tradicional las observaciones científicas no están afectadas por presuposiciones o compromisos últimos.

La ciencia busca el significado natural de una cosa... [Las conclusiones científicas como tales no dependen para su significado del punto de partida lógico de uno... Mientras el científico limite sus juicios a una descripción impersonal de lo que existe objetivamente en el mundo del flujo, el problema del terreno común no tiene relevancia. [24]

El método tradicional considera que los hechos son más importantes que las visiones del mundo, en cuyo caso pueden utilizarse para poner a prueba estas últimas.

Hay que pasar a la comprobación de los hechos como prueba definitiva de una visión del mundo. [25]

En ese caso, el método tradicional enseña que la experiencia humana de los hechos puede utilizarse para verificar la hipótesis cristiana.

La marca de una hipótesis aceptable es su capacidad de explicar los hechos tal como los experimentamos... ¿No es buena ciencia postular la existencia de Dios para explicar los datos conocidos en la experiencia humana? [26]

[La pregunta es:] ¿La respuesta cristiana se ajusta y explica lo que observamos acerca del hombre tal como es (incluido mi conocimiento de mí mismo como hombre)? [27]

No se nos pide que creamos hasta que nos hayamos enfrentado a la cuestión de si esto es verdad sobre la base de la evidencia espacio-temporal. [28]

4. El método tradicional procede como si el no creyente, en términos de su propia perspectiva filosófica profesada, tuviera conceptos o estándares inteligibles mediante los cuales puede juzgar, probar o verificar la hipótesis cristiana.

Debemos filtrar a través de la red de la razón todo lo que llega a nuestra mente. [29]

Debe haber una pre-evangelización antes de que la evangelización tenga sentido para la gente del siglo XX... Esta pre-consideración se divide en dos áreas: la primera está en el área de la epistemología. [30]

Antes de que un hombre esté listo para convertirse en cristiano, debe tener una comprensión adecuada de la verdad. [31]

La Biblia, como sistema, debe mantenerse abierta y por sí sola en el ámbito, en el foro, del pensamiento humano. Nunca, nunca, nunca diré: «Debes creerla porque la Biblia lo enseña». No podemos esperar que los hombres del siglo XX tomen la autoridad de las Escrituras como razón para creer en el sistema cristiano. [32]

La verdad que dejamos entrar primero no es una declaración dogmática de la verdad de las Escrituras, sino la verdad del mundo exterior y la verdad de lo que el hombre mismo es... Estoy convencido de que éste es el verdadero orden para nuestra apologética en la segunda mitad del siglo XX. [33]

Toda pretensión de revelación debe ser sometida a una prueba minuciosa... [L]a Biblia debe ser examinada a la luz de criterios pertinentes. [34]

Como cualquier hipótesis, [la revelación especial] se verifica cuando resulta en un sistema implicativo que es horizontalmente autoconsistente y que se ajusta verticalmente a los hechos. [35]

La única prueba que [cualquiera] puede ofrecer, tanto de su sistema filosófico como de las acciones que se derivan de él, es *la coherencia sistemática* [según la ley de la contradicción y los hechos concretos de la historia].... Es en este marco que el cristiano ofrece pruebas de su sistema. [...] La fe debe fundarse en teorías metafísicas objetivamente verificables. [36]

Si el significado del carácter de Dios no puede anticiparse con información extraída de nuestra propia concepción de la decencia, ¿qué significado transmite el término "Dios"? [37]

La razón por la que podemos confiar en Cristo es que él habló y vivió de una manera que es compatible con nuestras expectativas axiológicas: Jesucristo es digno de nuestra fe... porque tanto su

La persona y su doctrina son racionalmente continuas con los valores que ya hemos aceptado en la experiencia ordinaria. [38]

5. El método tradicional apela a conceptos o normas que se suponen inteligibles según las presuposiciones del no creyente —y que se presume que son comúnmente entendidos o interpretados y , por lo tanto, aún no son controversiales— como base para una línea de argumentación que lleva al no creyente, si simplemente razonara de manera coherente, desde su perspectiva incrédula hacia las conclusiones antitéticas del cristianismo.

La apologética cristiana no empieza más allá de las estrellas. Empieza con el hombre y lo que sabe de sí mismo... Sabe algo del mundo exterior y algo de sí mismo. [39]

De este modo, observamos la simpatía del método tradicional por la escolástica tomista: la razón que opera en el reino de la naturaleza sirve de vestíbulo a la fe.

Seguramente él [el incrédulo] primero debe tener las Escrituras autenticadas ante él como tales, antes de que pueda tomar su punto de vista en ellas. . . . [La fe tiene su] fundamento en la razón correcta. [40]

Primero conocemos [racionalmente] para poder creer; luego creemos para poder conocer [experiencialmente]. [41]

El conocimiento precede a la fe... Solo la fe que cree en Dios basándose en el conocimiento es verdadera fe. [42]

Según el método tradicional, la perspectiva del incrédulo es correcta hasta cierto punto, pero simplemente es necesario llevarla más allá.

Como un barco que tiene diez días buenos en el mar, pero se hunde al undécimo, así el paganismo desarrolla verdades profundas en diversas

esferas, solo para no responder cómo un hombre puede ser justo ante Dios. ... Si el cristianismo no puede completar lo válido en la sabiduría de los siglos, entonces el incrédulo se sentirá ofendido, no desafiado, por el evangelio. Rechazará cualquier sistema que niegue elementos que, por naturaleza y sentido común, son fundamentos de la verdad, el bien y la belleza. [43]

Algunos apologistas intentan salvaguardar la irrevocabilidad del cristianismo repudiando la posibilidad de la verdad fuera del cristianismo. Pero su esfuerzo, como cabría sospechar, es un fracaso. Cristo mismo defendió grados de verdad en el hombre natural... Los no cristianos pueden desarrollar verdades relativas sobre la naturaleza y la vida, pero no pueden responder a la profunda pregunta: "¿Cómo puede un pecador ser justo ante Dios?". [44]

Si bien rechazó el ideal humanista por considerarlo incompleto, [Cristo], no obstante, *construyó* sobre sus ideas en lugar de menospreciarlo como mentira. [45]

Para el método tradicional, entonces, hay sabiduría, inteligencia, ciencia, etc., que son comunes tanto al creyente como al incrédulo.

La sabiduría general no es una amenaza para el evangelio... Aristóteles dijo muchas cosas sabias sobre la lógica, Confucio muchas cosas sabias sobre la moral. Cuando un cristiano ataca la sabiduría general en nombre del evangelio, el hombre natural atacará el evangelio en nombre de la sabiduría general. [46]

El método tradicional sostiene que la Biblia se verifica mediante los conceptos y estándares comunes utilizados en nuestro pensamiento o razonamiento en otros lugares.

La verdad es un significado interpretado sistemáticamente, y si la Biblia cumple con este estándar, es tan verdadera como la ley de transmisión de Lambert. [47]

La prueba científica, la prueba filosófica y la prueba religiosa siguen las mismas reglas... La teoría debe ser no contradictoria y debe dar una respuesta a los fenómenos en cuestión. Debemos ser capaces de vivir en consonancia con nuestra teoría... La respuesta debe ajustarse a lo que observamos. [48]

[¿Qué demuestra la verdad del cristianismo histórico?] El cristianismo… constituye una respuesta no contradictoria que explica los fenómenos y con la que se puede vivir, tanto en la vida como en las actividades académicas. [49]

6. El método tradicional retrata y defiende aspectos (partes) de la cosmovisión (mensaje) cristiana de una manera que no es distintivamente cristiana en su concepción, como si fueran verdades que pueden entenderse adecuadamente de manera aislada de la cosmovisión (mensaje) cristiana general y, por lo tanto, como teóricamente compatibles con otras cosmovisiones presumiblemente similares.

De acuerdo con esto, el método tradicional considera que el cristianismo puede defenderse adecuadamente pieza por pieza: desde el teísmo amplio hasta el cristianismo histórico. Primero, defendemos el teísmo en general, luego el unitarismo y luego el trinitarismo. Después, defendemos la personalidad de Dios, su inteligencia, su amor, su interacción causal con el mundo y sus milagros. Pasamos a argumentar que el hombre es un ser físico, luego que tiene una naturaleza espiritual, luego que es libre y finalmente que es una criatura con dignidad. Pasamos a defender a Cristo como un hombre bueno, luego como hacedor de milagros, luego como resucitado de entre los muertos y finalmente como el mismísimo Dios-hombre.

Primero, necesita inclinarse en el ámbito del Ser (metafísicamente)... Segundo, necesita inclinarse en el ámbito de la moral... Ahora se enfrenta a la promesa proposicional de Dios: «Cree en el Señor Jesús, y serás salvo». [50]

Según el método tradicional, se puede avanzar racionalmente desde valores religiosos inferiores hasta el cristianismo.

Una aventura constante en la vida religiosa debe llevar a la persona paso a paso de los compromisos inferiores a los superiores... [La religión alcanza su perfección con la fe en la persona de Jesucristo .... Se sugerirán razones en cada caso por las que uno *debe* pasar de lo inferior a lo superior por un lado, y de lo superior a la fe en la persona de Cristo por el otro. [51]

En términos del método tradicional, el problema del incrédulo es que su conocimiento es incompleto. Por ejemplo, Schaeffer describe la ciencia materialista como aceptable hasta cierto punto:

Finalmente, el cristiano se dirige al materialista y le dice: «Bueno, esta es una obra extraordinaria. Realmente me revelaste muchas cosas sobre mi universo que desconocía. Sin embargo, amigo mío, todo esto está muy bien, pero es drásticamente incompleto». Es como si hubieras tomado una naranja, la hubieras cortado por la mitad y solo te hubieras preocupado por una de las mitades.

Para comprender realmente la realidad de nuestro universo, hay que considerar ambas mitades: la visible y la invisible... Estás completamente desequilibrado. Solo conoces la mitad de tu propio universo. [52]

7. *El método tradicional propone mostrar únicamente que la verdad del cristianismo es "altamente probable" , en lugar de infalible y cierta.*

Por tanto, desde el punto de vista del método tradicional, el cristianismo es comparativamente mejor que otras opciones, pero no es absolutamente necesario ni la *única opción inteligible.*

La tarea de cualquier filosofía de la vida es construir una explicación adecuada para todo el curso de la realidad... El objetivo de este volumen es cumplir con la obligación que este versículo [1 Pedro 3:15] nos impone al mostrar cómo el cristianismo es capaz de responder a las preguntas fundamentales de la vida tan adecuadamente como, si no más adecuadamente que, cualquier otra cosmovisión. [53]

El cristiano encuentra su sistema de filosofía en la Biblia... [y lo acepta] porque, cuando se pone a prueba, tiene *más* sentido en la vida *que otros sistemas* de filosofía. [54]

La prueba de la fe cristiana, como prueba de cualquier cosmovisión que valga la pena discutir, no puede elevarse por encima de la probabilidad racional....

Si el científico no puede elevarse por encima de la probabilidad racional en su investigación empírica, ¿por qué debería el cristiano pretender más? [55]

La última postura filosófica de quienes adhieren al método tradicional es decir que, después de todo, nadie puede saber nada con certeza.

Esta admisión... no es una forma de debilidad... El sistema del cristianismo solo puede ser refutado por la probabilidad. ¿Quizás nuestra pérdida sea nuestra ganancia? [56]

Como podemos ver de los puntos anteriores, la defensa presuposicional de la fe, en contraste con la defensa tradicional de la misma, equivale a un desafío *metodológico* (epistemológico) y *moral* a la presunta neutralidad y autonomía del no creyente (su autosuficiencia racional). Debido a que ese tipo de desafío falta en el enfoque tradicional, la diferencia entre este y el

presuposicionalismo no puede minimizarse correctamente. No es simplemente una grieta en la acera lo que separa los dos métodos en la apologética, sino más bien una discrepancia (en principio) tan amplia como el Gran Cañón. Son, en esencia, tan dispares en la apologética como lo son las concepciones reformadas y no reformadas en la teología.

En vista de esta "gran división" en la perspectiva y estrategia apologética, Van Til se entristeció al ver a hombres que defendían la teología reformada oponiéndose a la corriente principal en su método apologético. Deseaba fervientemente que volvieran a una mayor coherencia en su razonamiento y erudición. Deseaba que se dieran cuenta de que, dado el enfoque tradicional para defender la fe, el incrédulo tiene a su disposición todas las herramientas y estratagemas filosóficas —y, de hecho, respaldadas por el apologista— mediante las cuales puede derrotar fácil y legítimamente cualquier desafío intelectual al evangelio. [57] Un buen ejemplo se encuentra en la carrera de Edward John Carnell. Aunque influenciado en cierta medida durante un tiempo por las enseñanzas de Van Til, Carnell se alejó de esa perspectiva, [58] y finalmente escribió cinco libros y numerosos artículos que exponían una defensa del cristianismo en la línea del método tradicional [59] y que fue ampliamente popular durante más de dos décadas en el mundo evangélico. Van Til escribió en varios lugares criticando la apologética de Carnell, percibiéndola como "una muestra típica del procedimiento generalmente seguido en los círculos conservadores o evangélicos hoy en día". [60]

Carnell intentó mejorar el método tradicional, pero luego recayó en él (como lo ilustran las citas mencionadas anteriormente) y cayó en la misma futilidad filosófica que un apologista debería exponer en el pensamiento incrédulo. Van Til explicó:

Que este tipo de apologética tradicionalista es particularmente impotente en nuestros días lo he demostrado en mi reseña del libro del Dr. Carnell sobre

Apologética. El Dr. Carnell es un creyente ortodoxo. Hasta cierto punto, incluso ha intentado eludir las debilidades del método tradicional de argumentación apologética. Pero simplemente rechaza su forma inductivista. En general, recurre a la metodología tradicional. En la medida en que admite el tipo de coherencia [fundada en la experiencia humana autónoma], no tiene argumentos en contra [del pensamiento modernista autónomo]. En la medida en que admite [este] tipo de coherencia... para ser válido, debe renunciar a la singularidad de los acontecimientos del cristianismo tal como él mismo los considera. Por otro lado, en la medida en que se aferra a la singularidad de los acontecimientos como [un modernista autónomo] los aferra, en esa medida debe renunciar a la coherencia que él mismo, como cristiano ortodoxo, debería mantener. [61]

En la estimación de Van Til, Carnell hizo mal uso de las doctrinas de la gracia común y de la creación del hombre a imagen de Dios para justificar que su método apologético atendiera a la presunta autoridad intelectual del hombre pecador, como si su razonamiento pudiera ser inteligible aparte de la sumisión a la revelación de Dios:

Su método lo arrastra a un acuerdo. Su método consiste en partir del hombre como autónomo. Partiendo de este concepto, Carnell elaboró una forma moderna de teología natural bajo el pretexto de la gracia común. Partiendo del hombre como autónomo y, por lo tanto, inherentemente bueno... Carnell, de nuevo, se atiene a la idea de que Dios es idéntico a los ideales proyectados del "hombre bueno". [62]

Aquí está el quid de la cuestión. [63] Carnell imaginó erróneamente que las convicciones más fundamentales de una persona con respecto a la epistemología (por ejemplo, el criterio de verdad y el método de conocimiento) podrían aislarse de las diversas opciones metafísicas y usarse como una prueba independiente para elegir entre ellas. [64] El enfoque

tradicional de la apologética quiere comenzar con elementos de una teoría del conocimiento en la que todos los hombres puedan estar de acuerdo —un terreno común, cuya interpretación no depende de si Dios existe o no— para probar si Dios existe o no. En una palabra, se presume que el hombre es epistemológica y moralmente autónomo, y competente y autorizado para juzgar a Dios según sus propios ideales. Y dado que estos criterios deben ser religiosamente neutrales (comunes tanto a creyentes como a no creyentes), el apologista tradicional se ve reducido a la misma situación desesperanzada del hombre natural al intentar combinar la racionalidad abstracta (coherencia) con la factualidad bruta (singularidad) para saber algo. Para Van Til, al exhibir la desesperanza intelectual de esta difícil situación, el apologista «evidente» la imposibilidad de autonomía para el hombre aspirante a autónomo. [65] Pero para Carnell, el cristianismo no es la necesidad trascendental que hace inteligibles las pruebas o los métodos de prueba, sino simplemente una hipótesis entre otras que debe ser puesta a prueba según los estándares autónomos del hombre. La profunda diferencia entre el método tradicional de Carnell y el método presuposicional de Van Til no puede pasarse por alto.

En uno de los pasajes más recordados de Van Til, ofrece un diálogo extenso entre un creyente reformado («Sr. White»), un incrédulo inteligente y consciente de sí mismo («Sr. Black») y un creyente que desea defender la fe utilizando argumentos apologéticos tradicionales («Sr. Grey»). La ilustración demuestra las diferencias entre un enfoque reformado y uno no reformado de la apologética, y muestra la facilidad con la que el hombre que aspira a ser autónomo («Sr. Black») desvía y destruye los argumentos del apologista tradicional (ya sea arminiano o reformado). Este diálogo es fácil de leer y contundente; aparece al final de la siguiente selección de lecturas.

PUNTO CLAVE: EL MÉTODO DEBE COINCIDIR CON EL CONTENIDO [66]

El énfasis, por tanto, en la autonomía humana en la teología evangélica no reformada no sólo causa estragos en el mensaje escritural de salvación solo por gracia, sino que distorsiona la doctrina de la Escritura misma al encontrar la herramienta exegética última en la experiencia subjetiva de la libertad humana y al negar a la Escritura y al Espíritu Santo el poder, la autoridad y la necesidad de invadir las almas de los hombres.

De estos ejemplos de la teología católica romana, arminiana-wesleyana-luterana y, finalmente, moderna, se desprende claramente (1) que la idea de la Escritura nunca puede separarse de su mensaje, y (2) que ninguna de estas teologías evangélicas no reformadas y modernas tiene una visión de la Escritura tal que el Señor Cristo hable al hombre con absoluta autoridad. El Cristo de la Escritura, que se autoafirma, no es absolutamente central para estas teologías. Del mismo modo, no será central en ninguna forma apologética para defenderlas.

HACIA UNA APOLOGÉTICA CRISTOCENTRADA

Al decidir, por lo tanto, seguir a los reformadores en teología, era natural que intentara también hacerlo en la apologética. Recurrí a apologistas reformados como Warfield, Greene y otros. ¿Qué encontré? ¡Encontré a los teólogos del "Cristo que se autoafirma", defendiendo su fe con un método que negaba precisamente ese punto! Que esto era así se puede demostrar con un breve análisis de lo que llamo el método "tradicional" de la apologética cristiana.

El método tradicional, ofrecido primero en detalle por Tomás de Aquino en su forma católica y por Joseph Butler en su forma protestante (pero siendo en principio el ofrecido por los primeros apologistas), se basa en el supuesto de que el hombre tiene cierta medida de autonomía, que el mundo espacio-temporal es en cierta medida "contingente" y que el hombre debe crear para sí mismo su propia epistemología en un sentido último.

El método tradicional era concesivo en estos puntos básicos, ¡sobre los cuales debería haber exigido rendición! Como tal, siempre resultaba frustrante. El método tradicional había incorporado explícitamente el derecho y la capacidad del hombre natural, al margen de la obra del Espíritu de Dios, de ser juez de la autoridad de la Palabra de Dios. Es el hombre quien, mediante sus propias herramientas intelectuales, aprueba la Palabra de Dios y solo después de ese gran acto, la escucha. La Palabra de Dios debe primero pasar las pruebas humanas del bien y del mal, de la verdad y la falsedad. Pero una vez que le dices esto a un no cristiano, ¿por qué debería preocuparse por nada más que digas? ¡Ya le has dicho que está bien tal como es! Entonces, la Escritura no tiene razón cuando habla de "mentes oscurecidas", "ignorancia voluntaria", "hombres muertos" y "ciegos". Con este método se confirma la corrección de la problemática del hombre natural. Eso es todo lo que necesita para rechazar la fe cristiana.

Para Calvino, la especulación sobre Dios, independientemente de la Escritura, queda excluida. Por lo tanto, la teología natural también queda excluida. La teología natural parte del hombre como autónomo y del mundo como algo dado. Los teólogos naturales asumen que la razón, la lógica y los hechos son religiosamente neutrales. No son más que herramientas mediante las cuales el hombre puede y debe determinar qué es posible y qué no.

Calvino explicó la persona de Cristo exclusivamente en términos bíblicos; es decir, su método es exegético, no especulativo. Por lo tanto, su método es simple: quién es Cristo depende de su autoidentificación. Si Cristo es quien dice ser, entonces toda especulación queda excluida, pues Dios solo puede jurar por sí mismo. Para descubrir qué es el hombre y quién es Dios, solo se puede acudir a las Escrituras. ¡La fe en el Cristo que se autoafirma en las Escrituras es el principio, no la conclusión, de la sabiduría! Por lo tanto, no fue hasta la teología trinitaria plenamente desarrollada de Calvino, que afirma que

Cristo tiene autoridad por *[autotheos],* que se desarrolló una *metodología* teológica y apologética verdaderamente cristiana, el método mediante el cual el cristiano desarrolla el contenido. Calvino, al ver esto, rechazó toda especulación y teología natural como vías para la fe. Más bien, la fe y el entendimiento son puros dones de la gracia gratuita.

UN MÉTODO DISTINTIVAMENTE REFORMADO [67]

Todos los protestantes estarán de acuerdo en que las doctrinas del protestantismo deben defenderse en contraposición al romanismo. Pero no todos coinciden en que exista un método específicamente protestante para defender el cristianismo en su conjunto. Algunos sostienen que los protestantes deberían primero unirse a los romanistas para defender con ellos las doctrinas que comparten. Se nos dice que todos los cristianos creen en Dios. Todos creen que Dios creó el mundo. Todos los cristianos sostienen que Dios controla el mundo por su providencia. Todos creen en la deidad de Cristo. Por lo tanto, estas y otras doctrinas pueden ser defendidas de la misma manera por todos los cristianos. No existe una forma específicamente protestante de defender la doctrina cristiana de Dios. ¿Cómo podría existir, si esta es propiedad común de todos los cristianos?

Otros protestantes 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 las condiciona. La doctrina protestante de la expiación condiciona, en cierta medida, su doctrina de Dios, y viceversa. De hecho, la diferencia con respecto a todas las demás doctrinas reside, en última instancia, en una diferencia con respecto a la noción que uno tiene de Dios.

Pero, ¿cuál es, se preguntará entonces, la diferencia entre una doctrina protestante y una romanista sobre Dios? La respuesta es que la doctrina

protestante de Dios enfatiza su autosuficiencia y, por lo tanto, su control absoluto sobre todo lo que sucede en el curso de la historia del mundo. La doctrina romanista de Dios, si bien también habla de la autosuficiencia de Dios, la compromete en cierta medida. Lo hace al atribuirle al hombre cierto grado de autosuficiencia. Y al atribuirle al hombre cierto grado de autosuficiencia o supremacía, Dios, en cierta medida, se hace dependiente del hombre.

Es natural, entonces, preguntar cómo esta diferencia entre el concepto romanista y el protestante de Dios debería requerir una defensa específicamente protestante del cristianismo en su conjunto.

El método romanista de defender a Dios... no concuerda, sin duda, con la postura no cristiana al asumir que *el hombre* debe ser deliberadamente el punto de referencia final de la predicación humana. Por otro lado, no insiste claramente en que *Dios* sea el punto de referencia final. En otras palabras, la postura romanista es un compromiso entre la perspectiva cristiana y la no cristiana sobre la cuestión del punto de referencia final de la experiencia humana. Por lo tanto, no puede distinguir claramente entre ambas posturas. Por un lado, no puede demostrar consistentemente que la perspectiva no cristiana sea ruinosa para el hombre. Por otro lado, no puede demostrar consistentemente que la postura cristiana signifique salvación para la experiencia humana.

Hasta este punto de nuestra discusión, se ha asumido que todos los protestantes coinciden en pensar que Dios es todopoderoso y autoexplicativo. Ahora debemos examinar esta suposición. ¿Por qué un grupo defiende la idea de que existe un método claramente protestante para defender el cristianismo en todas sus doctrinas? ¿Por qué el otro grupo sostiene que los protestantes deberían primero unirse a los católicos romanos en la defensa de las doctrinas que comparten con ellos para luego pasar a la defensa de las enseñanzas

protestantes específicas? La única razón que se puede encontrar es que el segundo grupo simpatiza básicamente con la visión romanista del hombre como un ser, en parte, autónomo.

Nos referimos ahora a aquellos protestantes que usualmente son llamados *icales* a diferencia de aquellos que abrazan la Fe Reformada. Bajo el término *evangélicos* incluimos a todos aquellos que sostienen la visión Remonstrante o Arminiana del hombre en su relación con Dios. Incluimos también a los Luteranos. Sin duda, los Luteranos no deben de ninguna manera ser identificados como Arminianos en todos los aspectos. Pero en el punto en cuestión su visión es básicamente la misma que la de los Arminianos. El punto es que tanto los Arminianos como los Luteranos sostienen que el hombre tiene una medida de ultimidad o autonomía. En este sentido se asemejan a los Católicos Romanos. La medida de autonomía atribuida al hombre es mucho menor en el caso de muchos Arminianos y Luteranos que en el caso de los Católicos Romanos. Aun así, *cualquier* medida de autonomía atribuida al hombre implica una detracción de la autosuficiencia de Dios. Implica que Dios ya no puede ser tomado como el punto de referencia final en la predicación humana.

Se espera, entonces, que los evangélicos, al aferrarse en su teología a la idea del ser humano como poseedor de cierto poder supremo, también sostengan que los protestantes pueden, e incluso deben, unirse a los católicos romanos para defender ciertas doctrinas que comparten. Sostendrán que solo después de que ciertas doctrinas que comparten católicos romanos y protestantes hayan sido defendidas contra los no cristianos por ambos grupos, unidos, habrá oportunidad para que los protestantes defiendan sus propias enseñanzas. Entonces, esta defensa de sus propias enseñanzas tendrá que ser tanto contra los católicos romanos como contra los no creyentes.

Frente a estas convicciones de los evangélicos respecto al método de defensa de la fe cristiana, se encuentra la postura de la teología reformada. Esta se adhiere a la autosuficiencia de Dios sin concesiones. Por lo tanto, rechaza toda forma de autonomía humana. *Solo partiendo de los supuestos de la autosuficiencia divina y la completa dependencia del hombre de Dios, puede establecerse claramente la diferencia entre los puntos de vista cristiano y no cristiano.* [68] Solo así puede definirse claramente la cuestión...

La diferencia entre un sistema cristiano que busca ser consistentemente analógico y uno, como el romanismo y el evangelicalismo, que no lo hace, radica en que solo en el primero se rechaza el *falso ideal del conocimiento* del incrédulo. *Si no se hace que el conocimiento humano dependa completamente del autoconocimiento original y la consiguiente revelación de Dios al hombre, este tendrá que buscar el conocimiento dentro de sí mismo como punto de referencia final.* Entonces tendrá que buscar una comprensión exhaustiva de la realidad. Entonces tendrá que sostener que si no puede alcanzar tal comprensión exhaustiva de la realidad, no tiene conocimiento *verdadero* de nada en absoluto. O el hombre debe saberlo todo o no sabe nada. Este es el dilema que enfrenta toda forma de epistemología no cristiana. El argumento romanista o evangélico a favor del cristianismo no puede indicar este hecho con claridad. La única manera de indicar este dilema claramente es dejando claro que el punto de referencia final en la predicación es Dios como el Ser Autosuficiente.

Hasta ahora en este capítulo se ha señalado la diferencia general entre un método de razonamiento consistentemente protestante o reformado y uno evangélico más general. El método romanista-evangélico comenzaría a razonar con el no cristiano desde una perspectiva neutral. No cuestionaría sus presuposiciones desde el principio. La razón es obvia. El romanista y el evangélico coinciden en cierta medida con el no cristiano en sus

presuposiciones. También atribuyen cierta autonomía al hombre. Por lo tanto, sostienen que el no cristiano exige con toda legitimidad que se demuestre que el cristianismo satisface las exigencias del hombre autónomo.

Estas exigencias son, en primer lugar, que el cristianismo se demuestre conforme a la razón. Por «razón» se entiende la razón humana como determinante de lo posible y lo imposible mediante la lógica. Solo se considera posible aquello que concuerda con la ley de la contradicción, o al menos no la contradice. En segundo lugar, el cristianismo debe demostrarse conforme a los hechos. Estos hechos son los hechos tal como la razón, determinante de lo posible y lo imposible, los ha «descubierto» u observado.

El método romanista-evangélico para defender el cristianismo, por lo tanto, debe comprometerlo al mismo tiempo que lo defiende. Si se asumen como legítimas las exigencias de la «razón», tal como la concibe el no cristiano, el cristianismo solo podrá demostrar su veracidad destruyéndose a sí mismo. Como no puede mostrar claramente la diferencia entre la visión cristiana y la no cristiana de las cosas, tampoco puede presentar una razón clara por la que el no cristiano deba abandonar su postura.

UNA TEOLOGÍA DEFECTUOSA ENGENDRA UNA APOLOGÉTICA DÉBIL [69]

Ellos [los católicos romanos] dividen el campo de la investigación factual entre la razón autónoma y la fe. Se dice que «lo natural» es el territorio de la razón y «lo sobrenatural», el de la fe. En el territorio de la razón, se dice que creyentes y no creyentes no se diferencian. En efecto, se nos dice que no es necesario plantear en este ámbito la cuestión de si la mente humana es creada o no. Roma está dispuesta, en lo que denomina el campo de la razón, a emplear las ideas del hecho bruto, de la ley abstracta e impersonal y del hombre autónomo, no solo por argumentar, sino sin reservas.

Los arminianos, en general, han adoptado una postura similar. Es natural que así sea. Su teología reconoce la autonomía del hombre en el momento de la salvación. Su filosofía, en la misma línea, le atribuye autonomía en otros ámbitos.

Por lo tanto, solo en el pensamiento reformado podemos esperar encontrar algo parecido a una filosofía de la historia consistentemente cristiana. El romanismo y el arminianismo prácticamente han aceptado que el consejo de Dios no siempre y en todas partes debe tomarse como nuestro principio de individuación. Esto equivale a dar licencia al hombre que aspira a ser autónomo, permitiéndole interpretar la realidad al margen de Dios. El pensamiento reformado, en contraste, se ha tomado en serio la doctrina de la depravación total. Sabe que quien está muerto en delitos y pecados vive en el valle de los ciegos, mientras que, sin embargo, insiste en que solo él habita en la luz. Sabe que el hombre natural no percibe las cosas de Dios, ni en el campo de la ciencia ni en el de la religión. El creyente reformado sabe que él mismo ha sido sacado de un mundo de malas interpretaciones y colocado en el mundo de la verdad por iniciativa de Dios. Su propia interpretación ha sido cuestionada en todo momento y ahora está listo, en obediencia a Dios, para desafiar el pensamiento y la acción del hombre pecador en todo momento. Se maravilla de que Dios lo haya tolerado en sus esfuerzos de ignorarlo y, por lo tanto, insultarlo, tanto en el campo de la filosofía y la ciencia como en el de la religión. Por lo tanto, se siente obligado a cuestionar la interpretación que el no cristiano da, no solo de la religión, sino también de todo lo demás.

DEBILITADOS POR "ELEMENTOS EXTRANJEROS" [70]

¿Por qué no pedirle al romanista que nos ayude a construir el primer piso de la casa del teísmo cristiano? Después de que nos hayan ayudado a construir el primer piso de nuestra casa, podemos despedirnos agradeciéndoles sus

servicios y proceder a construir el segundo piso, la historia del protestantismo, nosotros mismos.

La respuesta a esto es que si los romanistas nos ayudaron a construir el primer piso de nuestra casa, entonces toda la casa se derrumbará. Ya se ha señalado que, al construir el primer piso de su casa, los romanistas mezclan mucha arcilla del paganismo con el hierro del cristianismo... El punto de Warfield es que el evangelicalismo es un protestantismo inconsistente. Ha incorporado a su sistema ciertos elementos foráneos, elementos derivados, en última instancia, del paganismo a través del romanismo.

«Pero», exclamará alguien, «¡mira adónde nos has traído! ¡A qué extremos has llegado! Por no hablar de los romanistas, ¿acaso no debemos cooperar con los evangélicos? Conozco a muchos evangélicos que son mucho mejores cristianos que muchos calvinistas». Pero ese no es el punto. La cuestión no es quiénes son cristianos ni quiénes van al cielo. No estamos juzgando los corazones de los hombres. Muchos evangélicos son, sin duda, mejores calvinistas en la práctica que otros que oficialmente se consideran calvinistas...

Tanto Tomás de Aquino, el católico romano, como el obispo Butler, el arminiano, hablan extensamente sobre la naturaleza del hombre y de la realidad en su conjunto antes de abordar la cuestión de la existencia de Dios o de la verdad del cristianismo. Al menos, dan por sentado mucho sobre la naturaleza del hombre y de la realidad en su conjunto mientras hablan de la posibilidad de la existencia de Dios o de la verdad del cristianismo.

Dado que el apologista romanista-evangélico *no* considera la distinción entre Creador y criatura fundamental en su primer discurso sobre el hombre o el universo, está dispuesto a colaborar con el hombre natural y, junto con él, descubrir muchas verdades sobre el hombre y el universo. Encontrará puntos en común con el incrédulo, ya que en la ciencia o la filosofía investigan juntos

la naturaleza de la Realidad en su conjunto. Coincidirá con el hombre natural al hablar del "ser en general", y solo después argumentará contra el incrédulo sobre la necesidad de introducir la distinción entre Creador y criatura...

Por supuesto, la razón por la que un tipo de apologética *sí* y el otro *no* desean que la distinción entre Creador y criatura sea fundamental desde el principio de toda predicación se encuentra en las diferentes concepciones del pecado. El hombre natural no desea que dicha distinción sea fundamental en su pensamiento. El pecador no quiere reconocer que es una criatura de Dios y, como tal, responsable ante Dios, y que, debido a su pecado, está bajo el juicio de Dios. Esto es de esperar. Pero ¿por qué los cristianos que han confesado sus pecados a Dios, que por lo tanto lo han reconocido como Creador y Señor, y especialmente los evangélicos que confiesan que se aferran a la Biblia como su única regla infalible de autoridad, no deberían desear someter todos sus pensamientos a la obediencia a Cristo? En otras palabras, ¿cómo se explica que los evangélicos incorporen tanto material ajeno a su teología y apologética? Se debe, por supuesto, a su visión defectuosa del pecado...

Los cristianos deben presentar la verdad en términos de Dios el Creador, del hombre su criatura y también de la rebelión de este hombre contra Dios. El romanismo y el evangelicalismo no quieren considerar la caída del hombre como algo de importancia inmediata para una discusión entre un cristiano y un no cristiano. Solo la perspectiva reformada de la teología toma en serio el relato bíblico de la representación de Adán. Por lo tanto, solo la perspectiva reformada aprecia plenamente la importancia de la caída del hombre para la apologética.

El primer y más básico punto en el que mi enfoque difiere del tradicional es, por lo tanto, que: (a) parto más francamente de la Biblia como la fuente de la cual, como revelación absolutamente autoritativa, tomo toda mi interpretación de la vida. El catolicismo romano también apela a la Escritura,

pero en la práctica invalida su autoridad. Su apelación final es a la iglesia y eso es, en efecto, a la experiencia humana. Incluso el arminianismo rechaza ciertas doctrinas de la Escritura (por ejemplo, la elección) porque no puede armonizarlas lógicamente con la oferta general de salvación, (b) enfatizo la claridad objetiva de la revelación de Dios de sí mismo dondequiera que aparezca. Tanto Tomás de Aquino como Butler sostienen que los hombres han hecho justicia por la evidencia si concluyen que Dios probablemente existe. . . . (c) Con Calvino encuentro el punto de contacto para la presentación del evangelio a los no cristianos en el hecho de que están hechos a imagen de Dios y, como tales, tienen el sentido inerradicable de la deidad dentro de ellos. ... Pero no podría afirmar con seguridad que el hombre natural pudiera comprender la verdad del evangelio si compartiera la perspectiva tradicional de la Apologética de que la autoconciencia del hombre es algo inteligible sin referencia a la conciencia de Dios. Si la autoconciencia del hombre no dependiera realmente de su conciencia de Dios, Romanos 1:20 carecería de sentido.

Sin embargo, la esencia misma de las posturas de Aquino y Butler es que la autoconciencia humana es inteligible sin la conciencia de Dios. Ambos parten de la base, al razonar con los no creyentes, de que debemos, al menos en el ámbito de lo natural, mantenernos neutrales con ellos. Y es esencial para toda filosofía no creyente que la autoconciencia se considere inteligible por sí misma sin referencia a Dios...

Para ellos, el ser humano, por lo tanto, se supone que puede considerarse inteligible, y que los hechos y las leyes del mundo son manipulables y, por lo tanto, inteligibles, al margen de su relación con Dios. Ya he señalado que, por esta razón, la visión tradicional de la apologética carece de universo y de un verdadero punto de contacto en el incrédulo. Si tanto el romanismo como el arminianismo tuvieran razón en su visión de la autoconciencia del hombre, no

habría apologética del cristianismo. No existiría un plan divino que lo abarca todo. Aclarado esto, se puede ver que el romanista y el arminiano, en consonancia con su propia teología, no podrán desafiar las falsas suposiciones del hombre natural. El apologista tradicional debe buscar de alguna manera un punto de contacto en el pensamiento del hombre natural, ya que este se ha basado en falsas suposiciones. No puede intentar agitar el viejo hombre en oposición al nuevo en el no cristiano. No utiliza tal distinción. Permitirá diferencias graduales dentro del hombre natural. Incluso les dará mucha importancia. Para él, por lo tanto, los pasajes de Pablo que afirman que todo hombre conoce a Dios y que el hombre es hecho a imagen de Dios se interpretan de tal manera que contradicen otra enseñanza igualmente importante de las Escrituras, según la cual el hombre natural no conoce a Dios. Todo esto es teología comprometedora. No es de extrañar que el romanista y el arminiano también sigan una apologética comprometedora.

La falsedad fundamental de esta apologética reside en la negación, virtual si no real, de que el hombre natural haga suposiciones falsas. Santo Tomás de Aquino y Butler sostienen que el hombre natural, a quien el calvinista reconoce como un infractor del pacto y, como tal, alguien que interpreta a Dios mismo en términos del universo, tiene algunas nociones correctas sobre Dios. Me refiero a nociones correctas en cuanto a contenido, no solo en cuanto a forma...

Pero cuando habla así de lo existente y se niega incluso a admitir que los no creyentes tengan suposiciones falsas sobre sus *obligaciones,* y mucho menos a cuestionarlos al respecto, en realidad concede que la concepción del no creyente sobre la relación de la lógica humana con los hechos es correcta. No se le ocurre que, salvo sobre la base teísta cristiana, no exista ninguna conexión posible entre la lógica y los hechos. Cuando el no cristiano, sin basarse en la creación y la providencia, habla de *obligaciones* en relación con

los hechos, está dando vueltas. Su lógica es simplemente el ejercicio de una puerta giratoria en el vacío, sin mover nada de la nada al vacío. Pero en lugar de señalarle este hecho al no creyente, el apologista tradicional apela a este no creyente como si, con su método inmanentista, pudiera interpretar muchas cosas correctamente.

[Este tipo tradicionalista de apologética es particularmente impotente en nuestros días...

La conclusión general, entonces, es que, según el método tradicional, es imposible contrastar claramente una postura con la otra de modo que ambas puedan compararse por lo que son. Ciertamente, no puede haber confrontación entre dos posturas opuestas si no se puede señalar en qué se oponen. Según el razonamiento tradicional, el incrédulo ni siquiera tiene la oportunidad de ver con claridad cómo la postura que se le pide aceptar difiere de la suya.

El método tradicional fue construido por católicos romanos y arminianos. Fue, por así decirlo, diseñado para adaptarse a la teología romanista o evangélica. Y dado que la teología católica romana y evangélica compromete las doctrinas protestantes de la Escritura, de Dios, del hombre, del pecado y de la redención, el método tradicional de la Apologética compromete el cristianismo para ganar la aceptación de los hombres.

El método tradicional compromete la doctrina bíblica de Dios al no distinguir claramente su autoexistencia de su relación con el mundo. El método tradicional compromete la doctrina bíblica de Dios y su relación con su revelación al hombre al no insistir claramente en que el hombre no debe intentar determinar la naturaleza de Dios sino a partir de su revelación.

El método tradicional compromete la doctrina bíblica del consejo de Dios al no tomarlo como la única causa última y total de todo lo que sucede.

Por lo tanto, el método tradicional compromete la *claridad* de la revelación de Dios al hombre, ya sea general o especial. No se considera que los hechos creados revelen claramente a Dios; se dice que todos los hechos de la naturaleza y del hombre solo indican la *probable existencia de un dios* .

El método tradicional compromete la *necesidad* de la revelación sobrenatural en relación con la revelación natural. Lo hace al no tener en cuenta que, incluso en el paraíso, el hombre tuvo que interpretar la revelación natural a la luz de las obligaciones del pacto que Dios le impuso mediante la comunicación sobrenatural. En consecuencia, el método tradicional no reconoce la necesidad de la revelación sobrenatural redentora como concomitante a la revelación natural tras la caída del hombre.

El método tradicional compromete la *suficiencia* de la revelación sobrenatural redentora en la Escritura en la medida en que permite que aparezcan en la Realidad hechos completamente nuevos, nuevos para Dios tanto para el hombre.

El método tradicional compromete la *autoridad* de la Escritura al no tomarla como auto-testigo en el pleno sentido del término.

El método tradicional compromete la doctrina bíblica de la creación del hombre a imagen de Dios al pensar en él como "libre" o último en lugar de como analógico.

El método tradicional compromete la doctrina bíblica del pacto al no hacer que la acción representativa de Adán sea determinante para el futuro.

El método tradicional compromete la doctrina bíblica del pecado, al no pensarlo como una ruptura ética con Dios, completa en principio aunque no en la práctica.

A pesar de todo esto, este método tradicional ha sido empleado por los teólogos reformados. Este hecho ha obstaculizado el desarrollo de una apologética claramente reformada.

El Espíritu Santo ciertamente solo da testimonio de la verdad. Da testimonio de la revelación de Dios en todos los hechos del universo creado. Considero que los cristianos deben dar su testimonio al mundo de los incrédulos en sumisión a este testimonio general del Espíritu. Por lo tanto, los cristianos deben ser siervos del Espíritu al procurar convencer al mundo de pecado, de justicia y de juicio. Solo pueden hacerlo si señalan a los hombres que es pecado servir y adorar a la criatura más que al Creador. ¿Y acaso los científicos y filósofos no adoran a la criatura cuando interpretan la realidad en términos del hombre como el punto de referencia último?

¿Cómo puedes, con tus argumentos, impedir que el Espíritu Santo borre la diferencia entre la verdad y la falsedad? Si defiendes el método tradicional de apologética, te comprometes con un ámbito de interpretación común o neutral, y así destruirías el testimonio del Espíritu Santo sobre la verdad.

CONCESIONES A LA AUTONOMÍA EN EL MÉTODO APOLOGÉTICO [71]

Pero si esto es cierto, resulta completamente imposible para el apologista hacer lo que los católicos romanos y los arminianos deben hacer según su visión del cristianismo, es decir, coincidir con el no cristiano en sus principios metodológicos para determinar si el teísmo cristiano es verdadero o no. Desde la perspectiva católica romana y arminiana, la cuestión de la metodología, al igual que la del punto de partida, es un asunto neutral. Según estas posturas, el apologista cristiano puede legítimamente unirse al científico o filósofo no cristiano, ya que este, mediante sus métodos reconocidos, investiga ciertas dimensiones de la realidad.

¿Qué hará el apologista? Si es católico romano o arminiano, atenuará la naturaleza del cristianismo hasta cierto punto para que parezca que la aplicación consistente del método neutral de su amigo conducirá, después de todo, a la aceptación del teísmo cristiano. Pero si es calvinista, esta vía no le es posible. Señalará que cuanto más consistentemente aplique su amigo su método supuestamente neutral, con mayor certeza llegará a la conclusión de que el teísmo cristiano no es verdadero. Los católicos romanos y los arminianos, apelando a la "razón" del hombre natural tal como este interpreta su razón, es decir, como autónoma, están obligados a utilizar el método directo de aproximación al hombre natural, el método que asume la corrección esencial de una concepción no cristiana y no teísta de la realidad...

Ahora bien, el católico romano no está comprometido con ninguna doctrina de la Escritura como la expresada anteriormente. Por lo tanto, puede construir su apologética mediante el método directo. Puede, como ya se ha demostrado, en gran medida

Concuerda con el hombre natural en su concepción tanto del punto de partida como del método del conocimiento humano. Por lo tanto, puede unirse al no cristiano en su búsqueda de la existencia o inexistencia de Dios mediante el uso de la razón, sin referencia alguna a las Escrituras. Es decir, él y el hombre natural pueden intentar construir el teísmo con total independencia del cristianismo. Entonces, cuando el romanista, junto con su amigo, el hombre natural, ha construido el primer piso de la casa a satisfacción de ambos, le pedirá a su amigo que le ayude a construir el segundo piso, el del cristianismo. Le asegurará a su amigo que utilizará para el segundo piso los mismos principios de construcción que emplearon juntos en la construcción conjunta del primero. El segundo piso es, según Roma, sin duda, el ámbito de la fe y la autoridad. Pero esta autoridad no es más que la del experto. Roma no conoce una autoridad absoluta como la que tiene el protestantismo en su doctrina de

las Escrituras. La autoridad de Roma es la de aquellos que son expertos en lo que, según ellos, se considera la palabra de Dios. Estos oráculos reciben su iluminación autorizada de sus intérpretes expertos, en primer lugar del Papa. Pero tal concepto de autoridad se asemeja al que Sócrates mencionó en *El Simposio* cuando habló de Diotima, la inspirada. Cuando el esfuerzo de interpretación racional fracasó, Sócrates se refugió en la mitología como segunda opción. La "corazonada" del sabio es lo mejor que el hombre tiene a su alcance respecto a aquello que no puede alcanzar mediante los métodos de la razón autónoma. Ningún "sabio" debería objetar tal concepción de lo "sobrenatural". Simplemente implica reconocer que aún no ha descubierto la verdad sobre toda la realidad mediante la razón. Por lo tanto, el hombre natural no tiene por qué objetar, ni siquiera desde su propio punto de vista, a la presentación de la revelación sobrenatural tal como se la ofrece el apologista católico romano.

Si se sigue el método católico romano de apología del cristianismo, el cristianismo mismo debe reducirse de tal manera que sea aceptable para el hombre natural. Dado que Roma está más que dispuesta a reconocer la corrección esencial del punto de partida y el método del hombre natural en el "reino de la naturaleza", no puede objetar lógicamente la conclusión del hombre natural con respecto a la realidad sobrenatural. El hombre natural solo necesita razonar consistentemente según su punto de partida y método para reducir cada una de las doctrinas cristianas que se le presentan a proporciones naturalistas.

En cuanto al razonamiento arminiano, como ya se ha señalado, es esencialmente el mismo que el de Roma. El método seguido por el obispo Butler sigue de cerca el de Tomás de Aquino. Según Butler, algunos de quienes no creen ni conocen el cristianismo han interpretado, sin embargo, con

bastante acierto el «curso y la constitución de la naturaleza». La cueva ya ha sido iluminada mediante luz que no proviene del sol. Mediante el uso

Del método empírico, se dice o se asume que quienes no pretenden escuchar las Escrituras han interpretado la naturaleza tal como es. No es de extrañar, entonces, que el contenido de las Escrituras también deba ajustarse a la naturaleza del hombre natural. De lo contrario, no lo aceptará. Y Butler anhela conquistarlo. Así que le dice: «La razón puede y debe juzgar no solo el significado, sino también la moralidad y la evidencia de la revelación. En primer lugar, es competencia de la razón juzgar la moralidad de las Escrituras; es decir, no si contiene cosas diferentes de lo que esperaríamos de un Ser sabio, justo y bueno (pues las objeciones derivadas de esto ya han sido obviadas); sino si contiene cosas claramente contradictorias con la sabiduría, la justicia o la bondad, con lo que la luz de la naturaleza nos enseña de Dios». [72] Dado que incluso en la interpretación de la «naturaleza», el hombre natural debe admitir, y lo hace, que no puede saberlo todo, ciertamente puede, sin comprometerse en lo más mínimo, admitir que lo que la Escritura afirma sobre las cosas «sobrenaturales» probablemente *sea* cierto. Acostumbrado ya a admitir cierta discontinuidad incluso en su interpretación del «curso y la constitución de la naturaleza», ¿por qué no debería admitir un poco más de este mismo tipo de discontinuidad en ámbitos sobre los que admite que aún puede aprender? Tal concesión no romperá el principio de continuidad que ha empleado en todas sus interpretaciones de las cosas que conoce; su principio de continuidad solo necesita ser ampliado. El hombre natural no se opone a ampliar su principio de continuidad si se ve obligado a hacerlo en virtud de la irracionalidad de la realidad; lo único a lo que se opone enérgicamente es a la sumisión de sus propios principios de continuidad y discontinuidad al designio de Dios.

Parece entonces que, así como el arminianismo, junto con el catolicismo romano, está dispuesto a unirse al hombre natural en su punto de partida y método supuestamente neutrales, también el arminianismo se ve obligado a pagar por estas concesiones al permitir que el hombre natural, en cierta medida, le dicte qué tipo de cristianismo puede o no creer. Si al hombre natural se le permite dibujar el plano de una casa y construir el primer piso según su propio plano, el cristiano no puede evitar ser controlado en gran medida por el mismo plano cuando quiere encargarse de la construcción del segundo piso. El arminianismo comienza ofreciendo al hombre natural una teología cristiana con elementos ajenos a ella. Frente a la fe reformada, el arminiano ha defendido la idea de la capacidad última del hombre para aceptar o rechazar la salvación. Su argumento al respecto equivale a afirmar que la presentación de Dios de sus derechos sobre la humanidad no puede alcanzar al hombre individual; solo puede alcanzar a la *especie ínfima.* Dios debe esperar el resultado de la elección para ver si es elegido como Dios o es relegado. El conocimiento de Dios, por lo tanto, se opone y depende en cierta medida de una realidad temporal que él no controla por completo. Cuando el arminiano, según él, ha establecido y defendido la responsabilidad humana contra el calvinista, se dedica a defender la postura cristiana contra el hombre natural. Pero pronto se encuentra a merced del hombre natural. El hombre natural es implacablemente consecuente. Simplemente le dice al arminiano que un poco de autonomía implica autonomía absoluta, y que un poco de realidad liberada del plan de Dios implica toda la realidad liberada del plan de Dios. Después de eso, el proceso de reducción es simplemente cuestión de tiempo. Cada vez que el arminiano presenta al hombre natural una de las doctrinas del cristianismo, este la acepta con gusto y luego la "naturaliza"...

Así, en todo este asunto, ha deshonrado a su Dios (a) al admitir prácticamente que su revelación no es clara y (b) al alejarse de Dios en su interpretación de la revelación natural y al someter la revelación sobrenatural a las exigencias

ilegítimas del hombre natural. Mientras tanto, ha fracasado en su propósito de persuadir al hombre natural a seguir el camino correcto. Las perspectivas teológicas católicas y arminianas son comprometedoras; en consecuencia, el método apologético católico y arminiano es a la vez comprometedor y autofrustrante.

No es necesario profundizar en este asunto. Cabe señalar, más bien, que, dado que el catolicismo romano y el arminianismo se comprometen con un punto de partida y una metodología neutrales, también están condenados a caer en el atomismo del pensamiento no cristiano. Dado que no consideran todos los hechos como hechos del sistema teísta cristiano y se niegan rotundamente a sostener que pueda existir algo que no sea un hecho teísta cristiano, y con esta afirmación cuestionan la metodología no cristiana desde el principio del argumento, están destinados a ser arrastrados a una conclusión no cristiana. Es esencial tanto para el método de argumentación romanista como para el arminiano concordar con el no cristiano en que las proposiciones individuales sobre muchas dimensiones de la realidad son verdaderas, independientemente de si el cristianismo es verdadero o no. Ni los apologistas católicos romanos ni los arminianos están en posición de desafiar el procedimiento atomista del hombre natural. Sus propias teologías son atomistas. No se basan en principios cristianos coherentes. Por lo tanto, sus doctrinas individuales no se presentan como lo que son exclusivamente en virtud de su relación con los principios fundamentales de la postura cristiana. Su argumento de que la fe reformada se equivoca al pensar que todas las cosas del mundo son lo que son en última instancia en virtud del plan de Dios con respecto a ellas obliga al apologista católico romano y arminiano a admitir lo esencial.

La corrección del atomismo no cristiano. Con esto, han perdido al mismo tiempo toda capacidad para cuestionar la metodología no cristiana desde el

principio. En cambio, ellos mismos se convierten en víctimas de este método. Dado que los principios de su teología no les permiten argumentar mediante presuposiciones, su propia presentación fragmentada del teísmo cristiano siempre termina en un lamentable final. Es como si un ejército enviara a unos pocos soldados para arrebatar un atolón a una poderosa concentración de fuerzas enemigas. No puede haber convergencia de cuestiones en el punto central de la diferencia, la interpretación mediante categorías exclusivamente inmanentistas o la interpretación en términos del Dios autosuficiente, a menos que se haga mediante presuposiciones. Y el apologista reformado tiene una teología que le permite y le exige hacer esto.

LA DISCREPANCIA EN LOS MÉTODOS: CARNELL Y VAN TIL [73]

Estimado Dr. Lewis:

Su ensayo, cuidadosamente articulado, sobre las diferencias entre la metodología apologética del difunto Edward J. Carnell y la que yo he defendido merece una respuesta completa. Haré todo lo posible por aclarar la situación hasta cierto punto en mi limitado espacio.

Usted afirma: «Si mi análisis es cierto, Van Til malinterpreta gravemente a su antiguo alumno». En vista de su serio análisis, es lógico que me pregunte si le he causado al Dr. Carnell una injusticia tan grave como la que usted sugiere. La cuestión, sin duda, no es meramente académica.

¿Puedo decirles que Carnell fue alumno mío durante cuatro años y también amigo? Su examen de maestría fue brillante y todo indicaba que coincidíamos en cuanto a la metodología apologética.

Cuando recogí mi ejemplar de su libro premiado, *Introducción a la Apologética,* leí: «La Palabra de Dios se autentica a sí misma. Da su propio testimonio de la verdad; sella su propia validez. Si la Palabra requiriera algo

más cierto que ella misma para darle validez, ya no sería la Palabra de Dios. Si Dios, por definición, es aquello de lo cual nada mayor puede concebirse, entonces su Palabra es aquello de lo cual nada más verdadero puede concebirse». [74]

Entonces, ¿por qué los hombres no creen en la Palabra de Dios, que se autentica a sí misma? Seguramente todos los hombres poseen la *razón* por la cual saben que Dios existe. Pero, al estar desviados por sus pecados, lo que ven está viciado. Por lo tanto, no pueden ver ni apreciar que una de las características peculiares de este Dios es que es el Creador del mundo y el Salvador de los hombres. Dios, por lo tanto, abandona a los hombres, pues «cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y sirvieron a la criatura antes que al Creador, quien es bendito por los siglos. Amén» (Rom. 1:25). Aquí Carnell añade las palabras de Calvino, en el sentido de que, «a pesar de las claras representaciones de Dios en el espejo de sus obras, tanto de sí mismo como de su dominio eterno, tal es nuestra estupidez que, siempre desatentos a estos testimonios obvios, no obtenemos ningún beneficio de ellos». [75]

En consonancia con esta noción general de las Escrituras como la Palabra de Dios que se autentica a sí misma y de la claridad de la revelación divina en sus obras, Carnell dice lo siguiente sobre quienes no la aceptan como tal: «Observen que una presuposición fundamental del alto crítico es que la Biblia es simplemente otra obra de escritura humana, un libro al que se puede aplicar con seguridad el método científico, sin darse cuenta de que el mensaje de la Biblia se enfrenta al juicio contra ese mismo método. Al alto crítico no se le ocurre que ha comenzado con su filosofía de vida de una manera que imposibilita la coherencia del cristianismo concebido redentormente». [76]

Luego continúa mostrando que el no cristiano, al no comenzar con el Cristo que se autoatestigua, no tiene fundamento inteligible para la predicación humana: "Técnicamente hablando, siempre que un hombre habla y espera que

se quiera decir algo con ello, está recurriendo a una prerrogativa que pertenece solo a un cristiano". [77]

Carnell cita Colosenses: «En Cristo todas las cosas subsisten». Cristo es el yo *soy.* Poseer el conocimiento de Cristo, por lo tanto, es poseer la forma más elevada de realidad. Por esta razón, el cristiano advierte a los hombres que existe una diferencia de valor entre los dos niveles del ser. Al depender de la voluntad de Dios, es esta voluntad, y no un sistema lógico previo,

Lo cual da sentido al movimiento del mundo espacio-temporal. Los muchos están teológicamente relacionados entre sí según Dios ha decretado el fin (*telos*) de las cosas. [78]

Así pues, según Carnell, la teología del Dios autoautenticador de las Escrituras es la única que permite al hombre armonizar la lógica con los hechos. Aquí, pues, estaba mi joven estudiante fundamentalista, antes confundido, abriéndose camino hasta comprender que solo en términos de la filosofía reformada de la historia, plenamente bíblica, existe una metafísica, una epistemología y una ética inteligibles.

En mi pequeño libro, *El caso del calvinismo,* Por lo tanto, pensé que bastaba con una declaración general sobre la fidelidad de Carnell a la fe cristiana histórica: «Cuando dice que la 'Palabra de Dios se auto-autentifica', no se refiere, como en la teología de la Nueva Reforma, a una palabra oculta tras las palabras de la Escritura. Carnell cree en la revelación directa de Dios en la historia y en la Biblia como revelación directa de Dios. No es necesario aportar más pruebas de este hecho. [Carl FH] Henry también tiene razón cuando dice que Carnell busca contar la historia cristiana como lo único que da sentido a la vida». [79]

De nuevo, «Claro que Carnell cree en la depravación total. Cree en la historia completa del cristianismo tal como se narra en las Escrituras. Para él, hay una

transición genuina de la ira a la gracia en la historia». [80] Y «Carnell no es arminiano». [81] Coincido con el Dr. Carnell cuando dice: «Cuando Dios dice algo, es verdad, porque Dios no puede mentir; y cuando el hombre confía en la Palabra de Dios, tiene fe. Si no confía en ella como verdad, lo llamamos infiel, es decir, no es uno de los fieles. El poder que permite al corazón ver que la Palabra de Dios es verdadera es el Espíritu Santo. La Palabra de Dios, por lo tanto, se autentica a sí misma». [82]

EL HOMBRE RACIONAL

Mi decepción con el libro de Carnell sobre apologética surgió porque presenta la idea del Dios de la Biblia —el Dios que controla todas las cosas, que no puede mentir y que, por lo tanto, no apela a nada más allá de sí mismo para establecer la verdad de lo que dice— como *una hipótesis que puede o no ser verdadera.*

Carnell nos presenta dos visiones de Dios mutuamente excluyentes. Primero, está el Dios bíblico, fuente de toda posibilidad y realidad espacio-temporal, el Dios a quien Carnell, como simple cristiano creyente, adoró y sirvió hasta el día de su muerte. Segundo, está el dios del hombre apóstata, producto de su imaginación pecaminosa, un dios rodeado de posibilidades abstractas. El primer Dios está, como dijo Carnell, hombro con hombro con Calvino y Pablo, el Dios cuyo rostro está ineludiblemente presente en todo ser viviente. Como portadores de la imagen de Dios, todos los hombres lo conocen (Rom. 1:19). Por mucho que el hombre apóstata busque desesperadamente escapar del rostro de Dios, no puede hacerlo. Cada hecho del universo, ya sea dentro de la propia constitución intelectual y moral del hombre, o a su alrededor, lleva, por así decirlo, la firma de Dios a plena vista. El mundo es propiedad de Dios. Carnell creía, profesaba y se gloría en esto.

Sin duda, en su profundo deseo de convencer a los cultos que despreciaban esta verdad, intentó hacerlo partiendo de su propia interpretación del universo. ¿Acaso no podrían ser realmente abiertos y considerar este punto de vista cristiano —conservador— como una hipótesis que posiblemente se ajuste mejor a los requisitos universalmente aceptados de lógica y factualidad?

Al leer ciertas secciones de su *Apologética,* puedo oír a Carnell diciéndole a E. Brightman, su profesor en Boston: "Mira, yo, como conservador, defiendo fervientemente *un* sistema de autoridad, pero coincido contigo en que nos corresponde, como personalidades humanas libres, elegir entre las autoridades mediante un criterio que, por naturaleza, debe estar dentro de nosotros mismos. Platón tenía razón cuando dijo que el único punto de partida para cualquier investigación de nuestra experiencia es nuestra propia experiencia a la deriva. Descartes y Kant se apoyaron firmemente en Platón, y ahora has desarrollado en detalle su noción implícita de personalidad. Has hablado de un aspecto formal y otro material, intentando evitar a los "traficantes de definiciones" como Spinoza, por un lado, y a los modernos teólogos del "flujo", por otro. Tienes, por lo tanto, una "base racional" para la ciencia y también un espacio adecuado para la fe personal. Hay una primacía de lo espiritual sobre lo material. Con Buber, hablas de la dimensión del yo-tú como... teniendo prioridad sobre la dimensión l-it.

Pero ahora mire, creo que mi postura conservadora hace *aún mejor justicia* a la lógica y a los hechos que la suya. El cristiano cree que un juicio es verdadero cuando corresponde a la mente de Dios, ya que Dios es el autor de todos los hechos y su significado. Podría pensar que, al decir esto, soy, como un fundamentalista, blandiendo mi Biblia sobre mi cabeza y diciendo: «La Biblia lo dice y, por lo tanto, es verdad». ¡Claro que no! «La prueba a la que él [el cristiano] se propone someter sus proposiciones, para saber cuándo

corresponden a la mente de Dios, es, como lo expresa el profesor Brightman, la "consistencia sistemática".» [83] «La verdad, por lo tanto, es correspondencia con la mente de Dios. La prueba de la verdad es la consistencia sistemática, pues Dios es consistente y el mundo que él ordena teleológicamente da sistema a esta consistencia. Al unir la validez con la experiencia, tenemos una prueba perfecta de la verdad». [84] El cristiano, por coherencia sistemática, tendrá el privilegio de hablar no solo del otro lado de la luna y de un bien absoluto, sino también de la creación, el diluvio, los ángeles, el cielo y el infierno». [85] Como *conservador* , Carnell está ahora dispuesto, a pesar de todo lo que ha dicho indicando lo contrario, a someter la autoridad absoluta del Dios Redentor viviente de la Biblia a un examen administrado por el Sr. Hombre Natural, quien ya no se considera una criatura de Dios, que nunca ha pecado contra la gracia y el amor de Dios, y que ahora es, supuestamente, un buscador bastante inocente de la verdad en un universo tan «abierto» que puede haber muchos otros dioses que tienen tanto derecho a ser candidatos al trono del universo como el Dios de la Biblia. [86] ¿Qué clase de "sistema de autoridad" es este, donde el Creador debe pasar una prueba impuesta por su criatura, quien ha elaborado un sistema lógico mediante el cual, por sí solo, decide qué puede existir y qué no, y asume que todos los hechos son completamente explicables, exista o no Dios, pues la existencia de Dios es irrelevante para nuestra comprensión de cualquier hecho? Carnell parece responder de esta manera: "Sin una razón para examinar la evidencia de una autoridad dada, ¿cómo se puede distinguir la autoridad correcta de la incorrecta? ¿Contaremos el número de palabras utilizadas para distinguir entre el valor de los Vedas, los Shastras, los escritos de Confucio, el Corán, el Libro de Mormón, las obras de Mary Baker Eddy, las Escrituras y los pronunciamientos ex *cátedra* de los papas?" [87] "Cualquier teología que rechace el cuarto libro de la *Metafísica* de Aristóteles está cargada de los elementos de su propia destrucción". [88] “Si Pablo enseñara que el Cristo crucificado era objetivamente necio, en el sentido de que no se le puede categorizar racionalmente, entonces

habría señalado a los locos y dementes como encarnaciones de la verdad." [89] ¡ Claramente Carnell creía en un sistema de autoridad con el sello de aprobación del hombre! Para Carnell, como para Santo Tomás del pasado, la fe debe tener un fundamento racional. Ambos hombres encuentran una ayuda común, aunque de maneras diferentes, en Aristóteles.

Dr. Lewis, ya debería estar claro que mi crítica al Dr. Carnell no fue más que una extensión y "actualización" de mi crítica continua a la forma de apologética cristiana de Aquino-Butler que comencé a fines de la década de 1920. La fatal

El error de esta metodología siempre ha sido que expresa, desde el principio, *áreas de acuerdo definitivo* con los sistemas de los no creyentes. Butler les dijo a los deístas que estaba de acuerdo con ellos en la interpretación del "curso y la constitución de la naturaleza". Solo quería que continuaran con su método y *añadieran* la creencia en Dios Hijo a su creencia en Dios Padre.

Ahora Carnell intentó decirles lo mismo a los personalistas. Simplemente debían comprender que la noción *conservadora* del personalismo es incluso mejor que la suya. Carnell sabía muy bien que el punto de partida del Cristo autoproclamado en las Escrituras conlleva el prerrequisito de la regeneración, el esfuerzo de una exégesis fundamental y una teología estrechamente afín a la de los reformadores. También sabía que el punto de partida del personalismo transforma el reino de Cristo en el reino del hombre y concibe a Cristo como la salvación inherente y universal de la humanidad. Carnell solo podía establecer un punto en común con el personalismo ignorando la falsedad del Cristo del personalismo.

Aunque en mi respuesta al Dr. Pinnock he [intentado] aclarar mi crítica al método Butler-Aquino, me gustaría hacer un par de observaciones adicionales sobre este método de naturaleza más teológica.

Cualquier forma de método Butler es antibíblica e inútil.

Es antibíblico porque niega la claridad de la revelación de Dios en el hombre y su entorno. La evidencia de la existencia de Dios es clarísima, pero debido a su ceguera pecaminosa, el hombre no la ve. Preguntarse *si* Dios existe y *si* realiza su plan para el mundo mediante sus obras de creación y providencia es, en efecto, negar la claridad de la revelación.

En este enfoque se basa la convicción de que el hombre es inteligible para sí mismo y puede hacerse preguntas inteligibles sobre sí mismo y su mundo, aunque Dios no exista. Pero si así fuera, ¿en qué consistiría la necesidad de Dios, de la revelación y de la salvación? Decirle al hombre que su *mente* no necesita ser salvada es decirle que no necesita ser salvado en absoluto.

El cristiano debería, más bien, demostrar que, *a menos que* lo que Dios, a través de Cristo, dice en las Escrituras, sea verdad, todo el esfuerzo del hombre por hacer y responder preguntas pierde su significado y, peor aún, él mismo permanece bajo la ira del Cordero. La predicación humana se reduce a palabrería a menos que se base en la verdad de lo que Dios dice en su Palabra. El idealismo, como he observado en el pasado, sostenía correctamente que los hechos puros son en sí mismos ininteligibles. [91] Pero los "hechos puros" son los únicos hechos que posee el hombre natural, incluidos los propios idealistas. Solo el cristianismo relaciona significativamente los hechos y la razón, no mediante una especie de panlogismo de Parménides, sino en el plan orgánico de Dios. La razón no es el árbitro autónomo de la verdad, sino la sierva del corazón, creyente o no. A pesar de las apariencias, como he dicho antes, «Ninguna apología cristiana puede basarse en la destrucción de la racionalidad misma». [92] La Biblia nos muestra el lugar apropiado del razonamiento, ya sea filosófico o teológico. "¡Del corazón mana la vida!" El razonamiento es una actividad de un corazón con orientación religiosa, ya sea que se realice para cumplir un pacto o para romperlo.

El evangelio del Dios que se auto-autentifica, hablando a través de Cristo en las Escrituras, ofrece al hombre salvación, no solo para su vida, sino también para su ciencia, filosofía y teología. El hombre que aspira a auto-autentificarse debe ser desafiado a arrepentirse y regresar a Dios. El hombre natural, cuya sabiduría, a lo largo de la historia, ha demostrado ser necedad, debe ser sacado de su sala de espejos, de la Tierra Inconexa, a la luz del sol. Entonces verá por primera vez que no es la casualidad, sino la providencia de Dios, lo que constituye el principio de individuación del hombre, y que no es un principio abstracto de racionalidad o lógica, sino el plan de Dios, lo que constituye su propio principio o unidad.

Por lo tanto, debemos seguir el ejemplo de Pablo, quien plantea la pregunta: "¿Dónde está el sabio, dónde está el escriba? ¿Dónde está el polemista de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? Porque ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante su sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación" (1 Corintios 1:20, 21). Como creados a imagen de Dios, y por lo tanto "conociendo a Dios" (Romanos 1:19), los hombres pueden comprender intelectualmente el contraste entre una visión de la predicción humana basada en el origen del hombre por casualidad y una basada en el hombre como imagen de Dios. Pueden comprender intelectualmente la diferencia entre el Dios de las Escrituras, fuente de toda posibilidad y que controla todo lo que sucede en la historia, y un dios que surge del vacío gracias a la lógica del hombre, quien a su vez proviene del vacío. Predicar a hombres que, según las Escrituras, están espiritualmente muertos, no es en vano. Dios puede, y de hecho da, luz, vida y un corazón nuevo en la presencia de su Palabra. Lo mismo ocurre al razonar con ellos, cuando ese razonamiento se orienta principalmente en la Palabra de Dios.

Dr. Lewis, usted ha dicho: "La crítica de Van Til a la comprobación de las afirmaciones de la revelación mediante la consistencia sistemática presupone que la Biblia se autentica a sí misma, una afirmación que plantea la cuestión apologética. Esta pregunta plantea cuál de las supuestas revelaciones contradictorias, si es que hay alguna, es la Palabra de Dios". Quizás ahora comprenda que abordar tal problema, de la manera que usted sugiere, ya sería dar una respuesta errónea. Tal pregunta, así como cualquier método artificial ideado para responderla, sería blasfemo. Le recuerdo las propias palabras de Carnell que cité antes: "Si la Palabra requiriera algo más cierto que ella misma para darle validez, ya no sería la Palabra *de Dios* ". [93]

Ojalá Carnell se hubiera mantenido firme en esta postura, pero su libro sobre apologética exhibe esta inconsistencia de principio a fin. El hecho de que todas las demás religiones no cumplan con la prueba de Carnell (al menos él esperaba que así fuera) y que el cristianismo la aprobara *con honores* no viene al caso. La cuestión es que al hombre, criatura de Dios y que ha pecado contra Dios, se le concede la prerrogativa de presentar el examen que el Creador y Redentor debe aprobar antes de llegar a ser lo que es.

Espero haberle aclarado un poco más, Dr. Lewis, por qué creo no haber malinterpretado gravemente a mi hermano en Cristo. He repetido, como he intentado decir antes, que el Dr. Carnell creía en el evangelio como yo. En segundo lugar, espero haber dicho con más claridad que antes que él y yo discrepábamos fundamentalmente sobre la metodología de la apologética. Estaba seguro, como me dijo durante todo el día que pasamos juntos discutiendo estos asuntos, de que, dado que no le hacía justicia al cuarto libro de la *Metafísica de Aristóteles,* mi fe debía ser ciega. Estaba seguro de que no podría establecer un contacto inteligible con el incrédulo. Todo lo que escribió en su primer libro sobre apologética, y en todos los que le siguieron, lo hizo

con plena conciencia de las diferencias que surgieron entre nosotros durante sus días en Boston.

Debo abandonar esta discusión. Espero, sobre todo, que ahora comprendan que las diferencias entre el difunto Dr. Carnell y yo no eran imaginarias ni siquiera semánticas, sino diferencias que *ambos* percibimos.

LOS COMPROMISOS Y LA DERROTA DEL MÉTODO TRADICIONAL ILUSTRADOS: EL DIÁLOGO DEL SR. WHITE, EL SR. BLACK Y EL SR. GREY [94]

EL CREYENTE SE ENCUENTRA CON EL INCRÉDULO

Para ver claramente lo que significa, piense en un dentista. Acude a él con una "muela en mal estado". ¿Le cura la muela en dos operaciones? Claro, puede que tenga que volver para que termine el trabajo. Pero es un solo trabajo el que hace. Extrae toda la materia cariada antes de empastar la cavidad. Bueno, el Sr. Black es el hombre con dolor de muelas, y usted, como cristiano reformado, es el dentista. ¿Lo convertiría primero al evangelicalismo y luego a la fe reformada? Entonces sería como un dentista que hoy extrae la mitad de la materia cariada y empasta la cavidad, y mañana o la semana que viene extrae el resto y la vuelve a empastar. O, mejor dicho, sería como el dentista que extrae parte de la materia cariada, empasta la cavidad y luego deja ir al paciente hasta que, mucho después, regresa quejándose de nuevo de dolor de muelas.

De hecho, no es nada agradable que el dentista taladre profundamente el diente. Y es la última perforación, y la más profunda, la que más duele. Así que es probable que el Sr. Black se sienta más a gusto en la consulta del dentista "evangélico" que en la del dentista "reformado". ¿Tendrá este último clientes? Probablemente tema que no. Por lo tanto, siempre se siente tentado a anunciar que colabora con todos los buenos "conservadores" en la buena

odontología, pero que tiene una especialidad que sería muy agradable que la gente viera.

Preguntémonos ahora cómo podemos diagnosticar al Sr. Black. Para ello usamos la máquina de rayos X. ¿De dónde conoces tu miseria? «De la ley, la voluntad revelada de Dios», responde el cristiano reformado. Llamémoslo Sr. White. Es por medio de la Biblia, no de la experiencia personal, que se ilumina a sí mismo, así como al Sr. Black. No apela a la «experiencia», ni a la «razón», ni a la «historia», ni a ninguna otra cosa como fuente de información, como sí lo hace con la Biblia. Puede apelar a la experiencia, pero su apelación será a la experiencia vista a la luz de la Biblia. Así pues, puede apelar a la razón o a la historia, pero, insisto, solo como deben verse a la luz de la Biblia. Ni siquiera busca *corroboración* de las enseñanzas de las Escrituras en la experiencia, la razón o la historia, excepto en la medida en que estas se vean primero a la luz de la Biblia. Para él la Biblia, y por tanto el Dios de la Biblia, es como el sol del que proviene la luz que dan las lámparas de aceite, las lámparas de gas y las luces eléctricas.

Muy distinta es la actitud del "evangélico" o "conservador". Llamémosle Sr. Grey. El Sr. Grey utiliza la Biblia, la experiencia, la razón o la lógica como fuentes de información igualmente independientes sobre su propia situación y, por lo tanto, sobre la del Sr. Black. No dije que para el Sr. Grey la Biblia, la experiencia y la razón fueran *igualmente* importantes. De hecho, no lo son. Él sabe que la Biblia es, con mucho, la más importante. Sin embargo, apela constantemente a los "hechos de la experiencia" y a la "lógica" sin abordar primero la idea misma de hecho y la idea de lógica en términos de las Escrituras.

La diferencia es fundamental. Cuando el Sr. White diagnostica el caso del Sr. Black, utiliza únicamente la Biblia como fuente de rayos X. Cuando el Sr. Grey diagnostica el caso del Sr. Black, primero utiliza la experiencia, luego la lógica

y, finalmente, su mayor fuente de rayos X: la Biblia. De hecho, puede usarlas en cualquier orden. Cada una es una fuente de información independiente.

Analicemos brevemente un ejemplo típico de procedimiento que se sigue generalmente en círculos conservadores o evangélicos hoy en día. En otras palabras, observemos cómo el Sr. Grey procede con un análisis del Sr. Black. Y veamos, al mismo tiempo, cómo el Sr. Grey logró que el Sr. Black aceptara el cristianismo. Para este propósito, tomamos una serie de artículos publicados en los números de enero, febrero y marzo de 1950 de *Moody Monthly,* publicado por el Instituto Bíblico Moody de Chicago. Edward John Carnell, Ph.D., autor de *Introducción a la Apologética Cristiana* y profesor de Apologética en el Seminario Teológico Fuller de Pasadena, California, escribió esta serie. Los escritos de Carnell se encuentran entre los mejores que aparecen en los círculos evangélicos. De hecho, en su libro, Carnell argumenta con frecuencia como cabría esperar de un apologista reformado. Sin embargo, en general, representa el método evangélico más que el reformado en la apologética.

Cuando el Sr. Carnell instruye a sus lectores en "Cómo todo cristiano puede defender su fe", primero apela a los hechos y a la lógica como fuentes independientes de información sobre la verdad del cristianismo. Por supuesto, debe mencionar la Biblia incluso en este punto. Pero la Biblia se presenta solo como un libro de información sobre la realidad de lo que históricamente se ha llamado cristianismo. No se presenta desde el principio como la Palabra de Dios. Debe demostrársele al Sr. Black que es la Palabra de Dios mediante un razonamiento circular basado en "hechos". No quiere que el Sr. Black lo señale con el dedo y diga: "Demuestras que la Biblia es verdadera apelando a la Biblia misma. Eso es un razonamiento circular. ¿Cómo puede alguien con un mínimo de respeto por la lógica aceptar tal método de prueba?".

Carnell eludiría tal acusación demostrando que los hechos de la experiencia, tal como todos los hombres reconocen, y la lógica, tal como todos los hombres deben usar, apuntan a la verdad de las Escrituras. Esto es lo que dice: «Si tienes inclinaciones filosóficas, puedes señalar la notable manera en que el cristianismo encaja con el sentido moral inherente a todo ser humano, o la influencia de Cristo en nuestra ética, costumbres, literatura, arte y música. Finalmente, puedes recurrir a tu propia experiencia al hablar de la realidad de la oración contestada y del testimonio del Espíritu en tu propio corazón... Si la persona queda impresionada con esta evidencia,

Acuda de inmediato al evangelio. Lea pasajes cruciales y permita que el Espíritu trabaje en lo más profundo de su corazón. Recuerde que la apologética es solo una preparación. Después de preparar el terreno, proceda inmediatamente a sembrar y regar. [95]

En este argumento se asume que el Sr. Black coincide con el "evangélico", el Sr. Grey, en cuanto a la naturaleza del "sentido moral" del hombre. Esto puede ser cierto, pero lo es porque el Sr. Grey no ha obtenido su información sobre el sentido moral del hombre exclusivamente de las Escrituras. Si, al igual que el Sr. White, hubiera tomado su concepción de la naturaleza moral del hombre de la Biblia, entonces sostendría que el Sr. Black, como totalmente depravado, malinterpretará, por supuesto, su propia naturaleza moral. Es cierto que el cristianismo concuerda con la naturaleza moral del hombre. Pero esto es así solo porque la naturaleza moral del hombre concuerda, en primer lugar, con lo que la Biblia dice que es: originalmente creado perfecto, pero ahora completamente corrompido en sus deseos por la caída del hombre.

Si razonan con un naturalista, Carnell aconseja a sus lectores que le pregunten por qué, cuando un niño lanza una piedra por la ventana, persigue al niño y no a la piedra. Es de suponer que incluso un naturalista sabe que el niño, no la piedra, es libre y, por lo tanto, responsable. «Una botella de agua no puede

tener un deber; debe tenerlo. Una vez demostrado el espíritu libre del hombre, el argumento moral —la existencia de un Dios que impone obligaciones morales— puede tender un puente entre el hombre y Dios». [96]

Aquí surge la diferencia fundamental entre el enfoque del Sr. Grey y el del Sr. White respecto al Sr. Black. La diferencia radica en las distintas nociones del libre albedrío humano. O, podría decirse, la diferencia reside en la naturaleza del hombre como tal. El Sr. White definiría al hombre, y por ende su libertad, únicamente en términos de la Escritura. Por lo tanto, partiría del hecho de que el hombre es criatura de Dios. Y esto implica que la libertad del hombre es una libertad derivada. Es una libertad que no es ni puede ser completamente definitiva, es decir, autosuficiente. El Sr. White sabe que el Sr. Black no estaría de acuerdo con él en este análisis del hombre y de su libertad. Sabe que el Sr. Black no estaría de acuerdo con él en esto, como tampoco estaría de acuerdo con la idea bíblica de la depravación total.

El Sr. Grey, por otro lado, debe a toda costa tener un punto de contacto con el sistema de pensamiento del Sr. Black, quien es un ejemplo típico del hombre natural; así como el Sr. Grey teme ser acusado de razonamiento circular, también teme ser acusado de hablar de algo que está "fuera de la experiencia". Y por ello se ve obligado a hablar en general sobre el "espíritu libre del hombre".

Por supuesto, el Sr. Black no tiene por qué objetar, desde su punto de vista, a la aceptación del "espíritu libre del hombre". Eso es, en el fondo, lo que sostiene, incluso siendo naturalista. Toda su postura se basa en la idea del hombre como espíritu libre, es decir, un espíritu que no está sujeto a la ley de su Dios Creador. Y Carnell no distingue entre la doctrina bíblica de la libertad, basada e implicada en el hecho de la creación del hombre, y la doctrina de la libertad, en el sentido de autonomía, que convierte al hombre en ley para sí mismo.

Por supuesto, el Sr. Black quedará muy impresionado con el argumento que el Sr. Grey le ha presentado a favor de la verdad del cristianismo. De hecho, si se demuestra que el cristianismo concuerda con la naturaleza moral del hombre, como el propio Sr. Black la ve, entonces no necesita convertirse en absoluto para aceptar el cristianismo. Solo necesita aceptar algo adicional a lo que siempre ha creído. Se le ha mostrado lo agradable que sería construir un segundo piso sobre la casa que ya construyó según sus propios planos.

Sin duda, el evangélico no pretende tal cosa. Y mucho menos Carnell. Pero ¿por qué entonces el "evangélico" no comprende que al presentar al no cristiano el evangelicalismo en lugar de la fe reformada, debe comprometer la religión cristiana? ¿Y por qué no comprende también que, al hacer lo que hace, el no cristiano no se ve realmente desafiado ni por los hechos ni por la lógica? Pues los hechos y la lógica que no se consideran primero a la luz del cristianismo no tienen, por la naturaleza del caso, poder para desafiar al incrédulo a cambiar su postura. Los hechos y la lógica, al no basarse en la doctrina de la creación ni en el contexto de la doctrina de la Providencia omniabarcante de Dios, carecen de relación entre sí y, por lo tanto, carecen de sentido.

Es este hecho el que debe serle mostrado al Sr. Black. Es necesario señalarle la insensatez de aferrarse a cualquier visión de la vida que no esté basada francamente en la Biblia como autoridad absoluta para el hombre. Solo entonces estaremos haciendo lo que hizo Pablo cuando dijo: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?" (1 Corintios 1:20).

Como cristiano reformado, el Sr. White no puede, por lo tanto, colaborar con el Sr. Grey en su análisis del Sr. Black. Este hecho se aprecia con mayor claridad si analizamos cómo se presenta el Sr. Black cuando el Sr. White lo analiza únicamente con base en la Biblia.

Ahora bien, según el análisis del Sr. White, el Sr. Black no es un asesino. No es necesariamente un borracho ni un drogadicto. Vive en un suburbio. Es todo un caballero. Dona a la Cruz Roja y a las campañas de la Pluma Roja. Fue boy scout; es miembro de una logia; tiene un gran sentido cívico; de vez en cuando su nombre aparece en los periódicos como un recurso para la comunidad. Pero sabemos que está espiritualmente muerto. Está lleno del espíritu de error. Quizás sea miembro de una "buena iglesia" en la comunidad, pero sin embargo pertenece a "un pueblo que yerra en su corazón" (Salmo 95:10). Vive en un estupor (Romanos 11:8). Para él, la sabiduría de Dios es necedad. La verdad sobre Dios, y sobre sí mismo en relación con Dios, le resulta odiosa. No quiere ni oír hablar de ella. Busca cerrar los ojos y los oídos a quienes dan testimonio de la verdad. En resumen, se engaña por completo.

En realidad, el Sr. Black está seguro de que ve la vida de la única manera correcta. Aunque dude de la verdad de sus creencias, no comprende cómo un hombre sensato o racional podría creer o actuar de otra manera. Si duda es porque nadie puede estar completamente seguro de sí mismo. Si teme, es porque el miedo es previsible en la situación peligrosa en la que vive el hombre moderno. Si ve que la mente de los hombres se desmorona, piensa que es previsible en las condiciones actuales de estrés y tensión. Si ve a hombres adultos actuar como niños, dice que alguna vez fueron bestias. Todo, incluso lo "anormal", le parece "normal".

En todo esto, el Sr. Black obviamente ha dado por sentado que lo que la Biblia dice sobre el mundo y sobre él mismo no es cierto. *Lo ha dado por sentado.* Puede que nunca lo haya argumentado. Se ha pegado unas gafas amarillas a los ojos. No puede quitárselas porque no quiere quitárselas. Es ciego y le encanta ser ciego.

No piensen que al Sr. Black le resulta fácil. Es el hombre que siempre da coces contra el aguijón. Su conciencia lo atormenta constantemente. En el fondo de

su corazón sabe que lo que la Biblia dice sobre él y sobre el mundo es cierto. Aunque nunca haya oído hablar de la Biblia, sabe que es una criatura de Dios y que ha quebrantado la ley de Dios (Romanos 1:19, 20; 2:14, 15). Cuando el hijo pródigo dejó la casa paterna, no pudo borrar de su memoria de inmediato la mirada y la voz de su padre. ¡Cómo le vinieron esa mirada y esa voz cuando estaba en el comedero de los cerdos! ¡Cuánto se había esforzado por vivir como si el dinero con el que tan generosamente agasajaba a sus "amigos" no hubiera venido de su padre! Cuando le preguntaban de dónde venía, respondía que venía "del otro lado". No quería que le recordaran su pasado. Sin embargo, no podía olvidarlo. Olvidar el pasado requirió un acto constante de represión. Pero ese mismo acto de represión mantiene viva la memoria del pasado.

Lo mismo ocurre con el Sr. Black. Diariamente convierte la verdad de Dios en mentira. Adora y sirve a diario a la criatura más que al Creador. A diario retiene la verdad con injusticia (Romanos 1:18). ¡Pero qué mal pasa consigo mismo ! Puede intentar cauterizar su conciencia como con un hierro candente. Puede intentar escapar de la influencia de todos los que dan testimonio de la verdad. Pero nunca podrá escapar de sí mismo como testigo de la verdad.

Su conciencia le sigue diciendo: «Señor Black, es usted un fugitivo de la justicia. Ha huido de su hogar, del generoso amor de su padre. ¡Es un ingrato, un traidor, un sinvergüenza! No escapará de la justicia al final. El Padre aún lo alimenta. Sin embargo, usted desprecia las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad; sin reconocer que la bondad de Dios está calculada para guiarlo al arrepentimiento (Romanos 2:4). ¿Por qué da coces contra el aguijón? ¿Por qué ahoga la voz de su conciencia? ¿Por qué usa el maravilloso intelecto que Dios le ha dado como herramienta para suprimir la voz de Dios que le habla a través de usted mismo y de su entorno? ¿Por qué construye su casa sobre arena en lugar de sobre roca? ¿Puede estar seguro de que nunca se avecina

ninguna tormenta? ¿Es usted omnisciente? ¿Es usted omnipotente? Dice que nadie sabe si Dios existe ni si el cristianismo es verdadero. Dice que nadie lo sabe porque el hombre es finito. Sin embargo, usted... Asumes que Dios no puede existir y que el cristianismo no puede ser verdadero. Asumes que ningún juicio vendrá jamás. Debes ser omnisciente para saberlo. Y, sin embargo, acabas de decir que todo lo que el hombre declara sobre "el más allá" debe basarse en su breve existencia en este mundo de tiempo y azar. ¿Cómo, entonces, si has dado por sentado que el azar es uno de los ingredientes básicos de toda experiencia humana, puedes al mismo tiempo decir lo que será o *no* será en el futuro? "Ciertamente has hecho el ridículo, Sr. Black", se dice el Sr. Black a sí mismo. "Rechazas las afirmaciones de la verdad que sabes que es la verdad, y lo haces en términos de la mentira que realmente sabes que es la mentira".

No siempre es el Sr. Black consciente de que vive como el hijo pródigo que comía lo que comían los cerdos, pero que sabe que no puede, pues es humano. No siempre es tan consciente de su locura, al menos en parte, debido a la incapacidad de los evangélicos, y en particular de los cristianos reformados , para incitarlo a comprenderla . El evangélico no quiere incitarlo así. Es propio de su propia teología no incitarlo a comprender esta profunda locura. Pero el cristiano reformado debería, basándose en su propia experiencia, incitarlo a comprender la locura de sus caminos.

Sin embargo, cuando el cristiano reformado, el Sr. White, es consciente, hasta cierto punto, de la riqueza de su propia postura y tiene el valor de desafiar al Sr. Black presentándole la imagen de sí mismo, tal como la ve la máquina de rayos X llamada Biblia, se enfrenta a la acusación de "razonamiento circular" y de no encontrar "punto de contacto" con la experiencia. Y también será objeto de la crítica de los evangélicos por hablar como si el cristianismo fuera irracional y por no llegar al ciudadano común.

Así pues, parecemos estar en una situación delicada. Existe una diferencia fundamental de política entre el Sr. White y el Sr. Grey en cuanto a cómo tratar con el Sr. Black. El Sr. Grey cree que el Sr. Black no es tan mal tipo. Es posible, piensa, vivir con el Sr. Black en el mismo mundo. Y es bastante fuerte. Así que lo mejor es llegar a un acuerdo de paz con él. Esa parece ser la forma de proceder del político sabio y práctico. Por otro lado, el Sr. White cree que es imposible vivir permanentemente en el mismo mundo con el Sr. Black. El Sr. Black, dice, debe, por lo tanto, ser puesto ante la exigencia de una rendición absoluta e incondicional. Y seguramente sería impensable que el Sr. White primero llegara a un acuerdo de paz con el Sr. Black y luego, después de todo, ¡exigiera una rendición incondicional! Pero ¿qué hay entonces de esta acusación de razonamiento circular y de esta acusación de no tener ningún punto de contacto con el incrédulo?...

UN TESTIGO CONSISTENTE

Siempre debe recordarse que el primer requisito para una testificación eficaz es que la postura a la que se da sea inteligible. El evangelicalismo, cuando se practica con constancia, destruye esta inteligibilidad.

El segundo requisito para una testificación eficaz es que a quien se le da el testimonio se le debe mostrar por qué debe abandonar su propia postura y aceptar lo que se le ofrece. El evangelicalismo, cuando se practica con constancia, también destruye la razón por la cual el incrédulo debería aceptar el evangelio. ¿Por qué debería el incrédulo cambiar de postura si no se le muestra que está equivocada? Y, en particular, ¿por qué debería cambiar si quien le pide que cambie en realidad lo anima a creer que tiene razón? El calvinista necesitará un mejor método para defender la doctrina de la expiación, por ejemplo, que el del evangélico.

Hemos tratado la doctrina de la expiación. Esto nos llevó a la compleja cuestión de si Dios es la fuente de la posibilidad, o si la posibilidad es la fuente de Dios. Se ha demostrado que el fundamentalista "evangélico" o arminiano mantiene una postura que le exige hacer ambas afirmaciones contradictorias a la vez. Pero ¿qué hay del ámbito de los hechos? ¿Sostiene usted también, me preguntan, que necesitamos buscar un método específicamente reformado para defender los hechos del cristianismo? Tomemos como ejemplo la resurrección de Cristo: ¿por qué no puede haber un testimonio común por parte de los evangélicos y los calvinistas sobre un hecho como ese?

Una vez más, el Sr. Grey, el evangélico, toca el timbre de la casa del Sr. Black. Este abre para dejarlo entrar.

"Estoy aquí de nuevo, Sr. Black", comienza Grey, "porque sigo ansiando que acepte a Cristo como su Salvador personal. Cuando le hablé la otra vez sobre la expiación, me metió en un lío. Nos enredamos en la cuestión de la 'posibilidad'".

Pero ahora tengo algo mucho más sencillo. Quiero abordar hechos sencillos. Quiero mostrarles que la resurrección de Jesús de entre los muertos es un hecho tan cierto como cualquier otro que puedan mencionar. En palabras de Wilbur Smith, calvinista él mismo, pero opuesto a la idea de un método distintivamente reformado para la defensa de la fe: «El *significado* de la resurrección es una cuestión teológica, pero el hecho de la resurrección es una cuestión histórica; la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús puede ser un misterio, pero el hecho de que el cuerpo desapareciera de la tumba es un asunto que debe decidirse mediante la evidencia histórica». [97] Y la evidencia histórica de la resurrección es el tipo de evidencia que usted, como científico, desearía.

Smith escribe en el mismo libro: «Hace aproximadamente un año, tras estudiar durante un largo período todo el problema de la resurrección de nuestro Señor, y haber escrito cientos de páginas sobre él en diferentes momentos, me cautivó de repente la idea de que precisamente la evidencia en la que la ciencia moderna, e incluso los psicólogos, insisten tanto para determinar la realidad de cualquier objeto en consideración, es la misma que nos presentan los evangelios respecto a la resurrección del Señor Jesús, es decir, lo que se ve con el ojo humano, se toca con la mano humana y se escucha con el oído humano. Esto es lo que llamamos evidencia empírica. Casi parecería como si partes de los relatos evangélicos sobre la resurrección se hubieran escrito para una época como la nuestra, cuando el empirismo domina tanto nuestro pensamiento». [98]

Ahora bien, creo que Smith tiene toda la razón al distinguir claramente entre el *hecho* y el *significado* de la resurrección. Y ahora solo les pido que acepten el hecho de la resurrección. Existe la evidencia empírica más clara posible para ello. El Jesús vivo fue tocado por manos humanas y visto por ojos humanos de hombres sensatos después de ser crucificado y sepultado. Sin duda, deberían creer en la resurrección de Cristo como un hecho histórico. Y creer en el Cristo resucitado es ser salvos.

"Un momento", dice el Sr. Black. "Su amigo el calvinista, el Sr. White, se les adelantó otra vez. Estuvo aquí anoche y habló de lo mismo. Sin embargo, no distinguió entre el hecho y el significado de la resurrección. Al menos, no quiso separar ni por un instante el hecho de la resurrección del sistema cristiano del que deriva su significado. Habló de Jesucristo, el Hijo de Dios, resucitado de entre los muertos. Habló del Hijo de Dios por quien el mundo fue creado y por quien el mundo se sustenta, resucitado de entre los muertos. Y cuando le pregunté cómo este Dios podía morir y resucitar, dijo que Dios no murió ni resucitó, sino que la segunda persona de la Trinidad había asumido

una naturaleza humana, y que fue en esta naturaleza humana que murió y resucitó. En resumen, al aceptar el hecho de la resurrección, quería que yo también aceptara todo este abracadabra. Y sospecho que usted, en secreto, intenta que haga algo similar."

"No, no", responde el Sr. Grey. "Estoy completamente de acuerdo con usted en contra del calvinista. Tengo un testimonio común con usted en su contra. Yo también separaría los hechos del sistema. ¿No coincidí con usted en contra del calvinista al sostener que la posibilidad es independiente de Dios? Pues bien, por la misma razón sostengo que todo tipo de hechos ocurren al margen del plan de Dios. Así que los evangélicos estamos en posición, a diferencia de los calvinistas, de hablar con usted desde una perspectiva neutral. Con usted, simplemente hablaríamos de los hechos del cristianismo sin mencionar su significado ni su importancia.

"Me hace sonreír", continúa el Sr. Grey, "cuando pienso en el Sr. White viniendo aquí intentando convertirte. Ese pobre hombre siempre anda dando vueltas. Supongo que ese razonamiento en círculos va con su determinismo. Siempre habla de su Dios autosuficiente. Dice que todos los hechos son lo que son debido al plan de este Dios. Entonces, cada hecho, para ser un hecho, necesariamente probaría la verdad del sistema cristiano de cosas y, a su vez, se probaría que existe en virtud de este mismo sistema cristiano de cosas. Entiendo perfectamente que usted, como científico y filósofo moderno, no puede aceptar un razonamiento tan horrible y circular como ese.

Es por esta razón que, como evangélicos, hemos hecho una clara distinción entre la resurrección como hecho histórico y su significado. Simplemente les pido que acepten el hecho de la resurrección. No les pido que hagan nada que no puedan hacer en plena congruencia con su libertad y con el "método científico".

“Bueno, eso es encantador”, responde el Sr. Black. “Siempre pensé que los calvinistas eran nuestros verdaderos enemigos. Pero el otro día leí algo en el periódico que decía que algunas iglesias o individuos calvinistas proponían dar testimonio común con los evangélicos del evangelio. Tenía la impresión de que el evangelio tenía algo que ver con ser salvado del infierno e ir al cielo. Sabía que los modernistas y los "nuevos modernistas", como Barth, no creen en vincular los hechos históricos con especulaciones tan descabelladas. En mi opinión, los "fundamentalistas" sí vinculaban la creencia en hechos históricos, como la muerte y la resurrección de Jesús, con ir al cielo o al infierno. Así que me alegra que usted, aunque fundamentalista, esté dispuesto a unirse a los modernistas y neomodernistas para separar los hechos históricos de un sistema tan racionalista como el que yo conocía del cristianismo.

"En cuanto a aceptar la resurrección de Jesús", continuó el Sr. Black, "como algo debidamente separado de los sistemas teológicos tradicionales, no me importa en absoluto hacerlo. A decir verdad, hace tiempo que la acepto como un hecho. La evidencia es abrumadora. Este es un universo extraño. En él ocurren todo tipo de 'milagros'. El universo es abierto. Entonces, ¿por qué no habría de haber algunas resurrecciones aquí y allá? La resurrección de Jesús sería un buen tema para " *Aunque usted no lo crea" de Ripley.* ¿Por qué no la publicamos?"

El Sr. Gray quería continuar en este punto. Quería hablar del testimonio común que, después de todo, tenía con el calvinista a favor del evangelio. Pero era demasiado tarde. No le quedaba ningún testimonio "común". De nuevo intentó irse en direcciones opuestas al mismo tiempo. De nuevo, le había quitado toda inteligibilidad al testimonio que pretendía presentar. De nuevo, había convencido al Sr. Black de que su propia razón incrédula era la correcta. Porque para el Sr. Black era tan claro como el agua, como debería haberlo sido para el Sr. Grey, que creer en la resurrección, al margen del sistema cristiano,

equivale a creer que el sistema cristiano no es verdadero, es creer en un universo gobernado por el azar, es creer que no fue Jesucristo, el Hijo de Dios, quien resucitó de entre los muertos.

Sin duda, en la práctica, el "evangélico" da un testimonio mucho mejor de la resurrección de Cristo de lo que se ha presentado aquí. Pero esto se debe a que todo evangélico, como cristiano sincero, es calvinista de corazón. Pero testificar es un asunto de la mente, tanto como del corazón. Si el mundo ha de escuchar un testimonio consistente de la fe cristiana, es el calvinista quien debe darlo. Si no existe un método claramente reformado para defender cada artículo de la fe cristiana, entonces no hay manera de explicarle claramente a un incrédulo en qué se diferencia el cristianismo de su propia postura y por qué debería aceptar al Señor Jesucristo como su Salvador personal. Nos alegramos y agradecemos, por supuesto, la labor de testificación de los evangélicos. Nos alegra que, a pesar de su inconsistencia al presentar el testimonio cristiano, algo, a menudo mucho, de la verdad del evangelio se manifieste en los hombres, y estos sean salvos.

LA AUTORIDAD DE LAS ESCRITURAS

"¿Pero cómo puede alguien saber algo sobre el Más Allá?", pregunta el Sr. Black.

“Bueno, por supuesto”, responde el Sr. Grey, “si busca una certeza absoluta como la que se obtiene en geometría, el cristianismo no la ofrece. Solo le ofrecemos ‘ probabilidad racional’. “El cristianismo”, como dije en efecto hace un momento al hablar de la muerte de Cristo, “se funda en hechos históricos que, por su propia naturaleza, no pueden demostrarse con certeza geométrica. Todos los juicios sobre particularidades históricas están a merced de la complejidad del universo espacio-temporal… Si el científico no puede superar la probabilidad racional en su investigación empírica, ¿por qué debería el

cristiano pretender más?". Y lo que es cierto de la muerte de Cristo", añade el Sr. Grey, "también lo es, por supuesto, de su resurrección. Pero esto solo demuestra que "el cristiano posee una cosmovisión que hace un esfuerzo sincero por comprender la historia real". [99]

Al hablar así, el Sr. Grey busca un punto de contacto con el Sr. Black. Para el Sr. Black, la historia es algo que flota en un océano infinito e inagotable de azar. Por lo tanto, puede afirmar que *cualquier cosa* puede suceder. ¿Quién sabe si la muerte y resurrección de Jesús como Hijo de Dios podrían surgir de este vientre del azar? Tales eventos tendrían la misma probabilidad de ocurrir que "snarks, boojums, splinth y gobble-de-gook". Dios mismo podría vivir en este reino del azar. Él es entonces "completamente distinto" de nosotros. Y su revelación en la historia sería entonces completamente única.

Ahora bien, el evangélico no cuestiona esta filosofía subyacente del azar, ya que controla la concepción de la historia del incrédulo. Está tan ansioso por que el incrédulo acepte la posibilidad de la existencia de Dios y el hecho de la resurrección de Cristo que, de ser necesario, cambiará su propia filosofía de los hechos por la del incrédulo. Ansioso por ser genuinamente "empírico" como el incrédulo, arrojará todos los hechos del cristianismo al abismo del azar. O, mejor dicho, arrojará todos estos hechos al incrédulo, y este los arrojará por encima de su espalda al abismo del azar.

Por supuesto, esto es lo último que hombres como Wilbur Smith, Edward J. Carnell y J. Oliver Buswell, Jr., quieren hacer. Pero al no cuestionar la filosofía del azar que subyace a la noción incrédula de "hecho", en realidad la están aceptando.

Este enfoque del Sr. Grey es inevitable si se mantiene la teología arminiana. La visión arminiana del libre albedrío humano implica que la "posibilidad" está por encima de Dios. Pero una "posibilidad" que está por encima de Dios es lo

mismo que el azar. Un Dios rodeado de azar no puede hablar con autoridad. Hablaría al vacío. Su voz no sería escuchada. Y si Dios estuviera rodeado de azar, los seres humanos también lo estarían. Vivirían en el vacío, incapaces de escuchar ni sus propias voces ni las de los demás. Así, toda la historia, incluyendo todos sus hechos, carecería de sentido.

Esto es lo que el cristiano reformado, el Sr. White, le diría al Sr. Black. Al presentar la resurrección de Cristo o cualquier otro hecho del cristianismo histórico, el Sr. White lo estaría presentando según la interpretación autorizada de la Biblia. Argumentaría que, a menos que el Sr. Black esté dispuesto a contextualizar los hechos históricos en el marco del significado que la Biblia les atribuye, estará haciendo un galimatías con la historia.

Si la historia fuera como el Sr. Black supone, *cualquier cosa* podría suceder y *nadie* sabría qué podría suceder. Nada tendría entonces más probabilidad de suceder que cualquier otra. David Hume, el gran escéptico, ha argumentado con eficacia que si se permite algún margen para el azar en el pensamiento, ya no se tiene derecho a hablar de probabilidades. El torbellino reinaría. Ninguna hipótesis tendría más relevancia para los hechos que cualquier otra. ¿Resucitó Dios a Cristo? Quizás sí. ¿Lo hizo Júpiter? Quizás sí. ¿Qué es la Verdad? Nadie lo sabe. Así sería el universo si el Sr. Black tuviera razón.

No hay consuelo en la afirmación del conservador de que, dado que el cristianismo no tiene pretensiones superiores a las de la probabilidad racional, «el sistema del cristianismo solo puede ser refutado por la probabilidad. Quizás nuestra pérdida sea ganancia». ¿Cómo podría alguien argumentar que existe mayor probabilidad de la verdad del cristianismo que de la verdad de su opuesto si el significado mismo de la palabra probabilidad se basa en la idea de azar? Sobre esta base, la naturaleza y la historia no serían más que una serie de indicadores que apuntan al vacío.

Al asumir su filosofía del azar y decir así virtualmente que *nadie sabe* lo que hay detrás de los objetos comunes de la observación diaria, el Sr. Black también dice virtualmente que la visión cristiana de las cosas es errónea.

Si yo afirmo que hay un gato negro en el armario, y usted afirma que nadie sabe qué hay en él, prácticamente me está diciendo que estoy equivocado en mi hipótesis. Así que, cuando le digo al Sr. Black que Dios existe, y él responde con mucha amabilidad diciendo que quizás tenga razón, ya que nadie sabe qué hay en el «Más Allá», prácticamente está diciendo que estoy equivocado en mi hipótesis. Obviamente, está pensando en un Dios que podría vivir cómodamente en el reino del azar. Pero el Dios de las Escrituras no puede vivir en el reino del azar.

La respuesta del Sr. Black, al ser confrontado con las afirmaciones de Dios y su Cristo, es esencialmente esta: «Nadie lo sabe, pero su hipótesis es ciertamente errónea y la mía, sin duda, correcta. Nadie sabe si Dios existe, pero Dios ciertamente no existe y el azar ciertamente existe».

Cuando el Sr. Black prácticamente hace su afirmación negativa universal, diciendo en efecto que Dios *no puede* existir y que el cristianismo *no puede* ser verdadero, seguramente debe estar apoyándose en algo muy sólido. ¿Es sólido?

¿Roca sobre la que se apoya? ¡No, se apoya sobre el agua! Se apoya en su propia «experiencia». Pero esta experiencia, según su propia suposición, se basa de nuevo en el azar. Así, al apoyarse en el azar, hace girar el «postulado del lógico» y afirma modestamente lo que no puede estar en el «Más Allá», del que antes dijo que no se puede decir nada.

Por supuesto, lo que hace el Sr. Black le parece muy razonable. «Sin duda», dice, si se le pregunta al respecto, «un hombre racional debe tener coherencia sistemática en su experiencia. Por lo tanto, no puede aceptar como cierto nada

que no esté de acuerdo con la ley de la no contradicción. Mientras dejes a tu Dios en el reino del «Más Allá», en el reino de lo indeterminado, puedes adorarlo solo. Pero en cuanto afirmes que tu Dios se ha revelado en la creación, en la providencia o en tus Escrituras, pronto pondré a prueba esa revelación mediante el principio de la coherencia racional».

Y según esa prueba, ninguna de tus doctrinas es aceptable. Todas son contradictorias. Ningún hombre racional puede aceptar ninguna. Si tu Dios es eterno, entonces queda fuera de mi experiencia y vive en el reino del «Más Allá», de lo incognoscible. Pero si ha de tener algo que ver con el mundo, entonces debe estar completamente dentro de él. Debo comprender a tu Dios de principio a fin si quiero hablar con inteligencia de cualquier relación que mantenga con mi mundo y conmigo mismo. Tu idea de que Dios es eterno e inmutable y, sin embargo, mantiene relaciones con el mundo como las que implica tu doctrina de la creación y la providencia, es rotundamente contradictoria.

«Para que yo acepte a su Dios», continúa el Sr. Black, «deben hacerle lo que Karl Barth le hizo, es decir, despojarlo de todos los atributos que la teología ortodoxa le ha asignado, y así permitirle convertirse en lo opuesto de sí mismo. Con ese tipo de Dios tengo un principio de unidad que armoniza toda mi experiencia. Y ese Dios está completamente dentro del universo. Si me ofrecen un Dios así y lo presentan como la hipótesis más simple con la que puedo, como objetivo, ordenar mi experiencia tal como me llega del seno del azar, entonces la ley de la no contradicción se cumplirá. Como hombre racional, no puedo conformarme con menos».

Todo esto equivale a decir que el Sr. Black, amante de la filosofía del azar, el indeterminista, es al mismo tiempo un determinista o fatalista declarado. Es decir, el Sr. Black, el irracionalista, quien afirmó que nadie sabe lo que hay en el «Más Allá», es al mismo tiempo un racionalista ferviente. Para él, solo puede

existir aquello que —así cree— puede determinar exhaustivamente mediante la lógica. Puede que al principio conceda que cualquier cosa exista, pero al decir esto, al mismo tiempo afirma, en efecto, que nada puede existir y tener significado para el hombre excepto aquello que el hombre mismo puede conocer exhaustivamente. Por lo tanto, para

Sr. Black, el Dios del cristianismo no puede existir. Para él, la doctrina de la creación no puede ser cierta. No podría haber revelación de Dios al hombre a través de la naturaleza y la historia. No puede existir la resurrección de Cristo.

Curiosamente, cuando el Sr. Black afirma que Dios no puede existir y que la resurrección de Cristo no puede ser un hecho, y cuando también afirma que Dios bien podría existir y que la resurrección de Cristo bien podría ser un hecho, no es incoherente consigo mismo. Pues, para ser fiel a su método, debe contradecirse en cada afirmación que hace sobre cualquier hecho. De no hacerlo, negaría su filosofía del azar o su filosofía del destino. Según él, todo hecho con el que se encuentra tiene dos ingredientes: el del azar y el del destino, el de lo completamente desconocido y el de lo completamente conocido. Así, el hombre convierte las herramientas del pensamiento, que el Creador le ha dado para pensar los pensamientos de Dios después de él en un nivel creado, en los medios por los cuales se asegura de que Dios no puede existir y, por lo tanto, ciertamente no puede revelarse.

Cuando el Sr. White se reúna con el Sr. Black, le aclarará este asunto. Le dirá que su metodología no le permite comprender ningún hecho ni ningún conjunto de hechos. Escúchenlo mientras le habla al incrédulo:

Según su punto de vista, Sr. Black, ningún hecho puede identificarse distinguiéndolo de cualquier otro. Porque todos los hechos se transformarían en sus opuestos constantemente. Todo sería un galimatías. Al mismo tiempo, nada podría cambiar en absoluto; todo sería un bloque de hielo. ¿Acaso Dios

no ha enloquecido la sabiduría de este mundo? Claramente lo ha hecho. Sé que no puede ver esto aunque es perfectamente claro. Sé que se ha sacado los ojos. Por lo tanto, su incapacidad para ver es al mismo tiempo renuencia a ver. Ruega a Dios por perdón y arrepiéntete.

Pero ¿cuál será el enfoque del conservador, el Sr. Grey, sobre esta cuestión de lógica? Hará lo mismo que le vimos hacer con respecto a la cuestión de los hechos. El Sr. Grey intentará de nuevo complacer al Sr. Black diciendo que, por supuesto, justificará su apelación a la autoridad de la Biblia demostrando que la idea misma de tal apelación, así como el contenido de la Biblia, concuerdan plenamente con las exigencias de la lógica.

«Tiene usted toda la razón al afirmar que nada significativo puede decirse sin presuponer la validez de la ley de no contradicción», dice el Sr. Grey. [100] «El conservador defiende fervientemente un sistema de autoridad». [101] Pero «sin una razón que examine la evidencia de una autoridad dada, ¿cómo se puede distinguir una autoridad correcta de una incorrecta?... Sin una consistencia sistemática que nos ayude, parece que todo lo que podemos hacer es echar a suertes, contar narices y lanzar monedas para elegir una autoridad. Una vez que *aplicamos* la ley de la contradicción, ya no apelamos a la autoridad *ipse dixit* , sino a la verdad coherente». [102] Las Escrituras nos dicen que probemos los espíritus (1 Juan 4:1). Esto solo puede hacerse aplicando los cánones de la verdad. Dios no puede mentir. Por lo tanto, su autoridad y su verdad coherente coinciden en todo. La verdad, no la autoridad ciega, nos salva de ser seguidores ciegos de los ciegos». [103]

«¡Que vengan tus revelaciones!», continúa el Sr. Grey. «Que se reconcilien con la ley de la contradicción y los hechos históricos, y merecerán la aprobación de un hombre racional». [104] «Cualquier teología que rechace el cuarto libro de la *Metafísica* de Aristóteles está cargada de los elementos de su propia destrucción». [105] «Si Pablo enseñara que el Cristo crucificado era

objetivamente necio, en el sentido de que no se le puede categorizar racionalmente, entonces habría señalado a los locos y dementes como encarnaciones de la verdad». [106]

"Bueno", dice el Sr. Black, "esta es una gran noticia. Sabía que los modernistas estaban dispuestos, como nosotros, a partir de la experiencia humana como punto de referencia final en toda investigación. Sabía que estaban dispuestos, como nosotros, a partir del azar como fuente de hechos, para luego fabricar los hechos de la naturaleza y de la historia que la ley de no contradicción, basada en el azar, permita. También sabía que el nuevo modernista, Karl Barth, está dispuesto a transformar a su Dios para que se transforme en lo opuesto de sí mismo, y así satisfacer tanto nuestra filosofía irracionalista del azar como nuestra filosofía racionalista de la lógica. Pero no sabía que hubiera personas ortodoxas dispuestas a hacer tal cosa. Pero ya me has sorprendido antes. Estabas dispuesto a arrojar tu resurrección al reino del azar para que yo la aceptara. Así que realmente debería haber esperado que también estuvieras dispuesto a que la ley de no contradicción recayera sobre el hombre mismo en lugar de sobre Dios.

Y me alegra enormemente que no solo los fundamentalistas arminianos, sino también ustedes, calvinistas menos extremistas o moderados, como Buswell y Carnell, estén ahora dispuestos a poner a prueba su propia revelación mediante un principio totalmente independiente de ella. Es solo cuestión de tiempo hasta que se den cuenta de que tienen que ponerse de nuestro lado por completo.

No me gustan los calvinistas tradicionales. Pero, desde su punto de vista, sin duda tienen toda la razón. El Sr. White afirma que soy una criatura de Dios. Dice que todos los hechos son creados por Dios y controlados por su providencia.

Dice que todos los hombres han pecado contra Dios en Adán, su representante. Añade que, por lo tanto, soy espiritualmente ciego y moralmente perverso. Dice todo esto y más basándose en la autoridad absoluta de las Escrituras. Él me interpretaría a mí, mis hechos y mi lógica en función de la autoridad de esas Escrituras. Dice que necesito esta autoridad. Dice que no necesito nada más que esta autoridad. Su Escritura, afirma, es suficiente y definitiva. Y todo, afirma, es claro.

Todo esto me parece puro protestantismo histórico. Puedo entender intelectualmente al calvinista en este asunto de la autoridad. No te entiendo a ti. Me parece que quieres tenerlo todo. Si crees en la autoridad bíblica, ¿por qué no explicarlo todo, al hombre, a los hechos y a la lógica, desde su perspectiva? Si quieres vivir con nosotros según tu propia autoridad, según la experiencia de la humanidad, ¿por qué no deshacerte de la Biblia como autoridad absoluta? En el mejor de los casos, te otorga la autoridad del experto.

En su idea del hombre racional que examina todas las cosas con base en los hechos históricos y la ley de la no contradicción, sin duda han establecido un punto de contacto con nosotros. Si lo llevan a cabo, lograrán una coincidencia completa entre sus ideas y las nuestras. Y, con nosotros, habrán logrado una coincidencia completa entre las ideas del hombre y las de Dios. Pero la razón de esta coincidencia de sus ideas con las nuestras, y de la coincidencia de las ideas del hombre con las de Dios, es que entonces tienen un Dios y un Cristo que son idénticos al hombre.

¿No cree, Sr. Grey, que este es un precio demasiado alto? Estoy seguro de que no pretende así hundir a su Dios en el universo. Estoy seguro de que no pretende así crucificar de nuevo a su Cristo. Pero ¿por qué entonces dudar entre dos opiniones? No creo en el cristianismo, pero, si lo creyera, creo que estaría con el Sr. White.

Cuando el Sr. Black objeta al Sr. White que la sumisión incondicional a la autoridad de las Escrituras es irracional, el Sr. Grey asiente con aprobación y afirma que, por supuesto, el "hombre racional" tiene pleno derecho a comprobar la credibilidad de las Escrituras mediante la lógica. Cuando la Biblia habla de la elección soberana de algunos hombres por parte de Dios para la salvación, esto debe significar algo que concuerde con su "naturaleza racional". Cuando el Sr. Black objeta al Sr. White que la sumisión incondicional a las Escrituras es racionalista, el Sr. Grey vuelve a asentir con aprobación y afirma que, por supuesto, la genuina personalidad humana tiene pleno derecho a comprobar el contenido de las Escrituras mediante la experiencia. Cuando la Biblia habla de que Dios, mediante su consejo, controla todo lo que sucede, esto debe significar algo que concuerde con la libertad del hombre. Dios creó al hombre y le dio una participación en su propia libertad; por lo tanto, el hombre participa de su ser.

¿Pero qué hay de la revelación natural o general? Aquí seguramente no puede haber diferencia, dice usted, entre los requisitos del Sr. White y del Sr. Grey. Aquí no hay ley ni promesa; aquí solo hay hechos. ¿Cómo puede entonces hablar de requisito alguno? Aquí seguramente el Sr. White puede olvidar sus "cinco puntos del calvinismo" y unirse al Sr. Grey para guiar al Sr. Black por la galería de imágenes de este mundo, señalándole sus bellezas para que con ellas exclame espontáneamente: "Todo el coro de la naturaleza eleva un solo himno a las alabanzas de su Creador".

Pensemos en el Sr. White esforzándose por olvidar sus "cinco puntos". "Sin duda", se dice, "no hay nada de malo en unirnos al Sr. Grey para mostrarle al Sr. Black las maravillas de la creación de Dios. Creemos en el mismo Dios, ¿no? Ambos queremos mostrarle al Sr. Black los hechos de la creación para que crea en Dios. Cuando el Sr. Black dice: "No capto ningún significado de todo lo

que he visto, y sigo adelante, tal como llegué, confundido y consternado", el Sr. Grey y yo podemos llevarlo juntos en avión al observatorio del Monte Wilson para que pueda contemplar el cielo estrellado. Sin duda, la fuente del conocimiento de las ciencias naturales es el Libro de la Naturaleza, que se da a todos. ¿Acaso las Escrituras mismas no enseñan que hay una luz en la naturaleza, per se, que no puede transmitirse, ni se transmite, a través de las gafas de la Palabra? Si no fuera así, ¿cómo podrían las Escrituras decir que quienes solo tienen la luz de la naturaleza no tienen excusa?"

Así que los tres hombres, el Sr. White, el Sr. Grey y el Sr. Black, van de un lado a otro. El Sr. White y el Sr. Grey acuerdan compartir los gastos. El Sr. Black es su invitado.

Primero van al observatorio del Monte Wilson para contemplar el cielo estrellado. "¡Qué maravilloso, qué grandioso!", exclama el Sr. Grey. A las maravillas del telescopio añaden las del microscopio. Dan la vuelta al mundo para ver "las maravillas del mundo". Las "exhibiciones" no tienen fin y el Sr. Black muestra signos de cansancio. Así que se sientan en la playa. ¿No firmará ahora el Sr. Black en la línea punteada?

Mientras esperan la respuesta, el Sr. Grey descubre un reloj que alguien ha perdido. Sosteniéndolo en la mano, le dice al Sr. Black: «Mira el mundo a tu alrededor: contempla su totalidad y cada una de sus partes: descubrirás que no es más que una gran máquina, subdividida en un número infinito de máquinas menores, que a su vez admiten subdivisiones, en un grado que los sentidos y las facultades humanas no pueden rastrear ni explicar. Todas estas diversas máquinas, e incluso sus diminutas partes, se ajustan entre sí con una precisión que cautiva la admiración de quienes las han contemplado. La curiosa adaptación de los medios a los fines, en toda la naturaleza, se asemeja exactamente, aunque supera con creces, a las creaciones de la invención humana; de los designios, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia

humanos. Dado que, por lo tanto, los efectos se asemejan, inferimos, por analogía, que las causas también se asemejan; y que el Autor de la Naturaleza es en cierto modo similar a la mente humana, aunque posee facultades mucho mayores, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado.»

Ahora, Sr. Black, no quiero presionarlo demasiado. Usted conoce sus propias necesidades en su propio negocio. Pero creo que, como ser racional, se debe a sí mismo unirse al partido teísta. ¿No es muy probable que exista un Dios?

No les pido ahora que se conviertan al cristianismo. Vamos paso a paso. Solo hablo del Libro de la Naturaleza. Por supuesto, si existe un Dios y si este Dios tiene un Hijo y si este Hijo también se revela, no es probable que les resulte más difícil creer en él que ahora creer en el Padre. Pero ahora solo les pido que admitan que existe una gran acumulación de evidencia, de la clase que cualquier científico o filósofo debe admitir como válida para la existencia de un Dios más allá de este mundo y por encima de él. ¿Ven este reloj? ¿No es muy probable que un poder superior a sí mismo lo haya creado? Ya conocen el propósito de un reloj. ¿No es muy probable que los maravillosos artificios de la naturaleza sirvan al propósito de un Dios? Mirando hacia atrás, nos encontramos naturalmente con un Dios que es la causa de este mundo; mirando hacia adelante, pensamos en un Dios que tiene un propósito con este mundo. Hasta donde podemos observar el curso y la constitución del universo, creo que no hay ninguna dificultad, según los principios que han adoptado, en contra de creer en un... Dios. ¿Por qué no te haces teísta? Quieres estar del lado ganador, ¿verdad? Bueno, la encuesta Gallup del universo indica una tendencia hacia la victoria final del teísmo.

Cuando el Sr. Grey terminó su súplica, obviamente seria y elocuente, el Sr. Black pareció muy pensativo. Era claramente un caballero. No le gustaba decepcionar a sus dos amigos después de toda la generosidad que le habían demostrado. Pero, sinceramente, no veía ninguna diferencia fundamental

entre su propia postura y la de ellos. Así que, cortés pero resueltamente, se negó a firmar. Se negaba a ser "convertido" al teísmo. En esencia, habló de la siguiente manera: “Hablas de evidencia de racionalidad y propósito en el universo. Remontarías esta racionalidad o propósito a un ser racional tras el universo que, crees, probablemente tenga un propósito con el universo. Pero ¿quién está detrás de tu Dios para explicarlo a su vez? Según tu propia definición, tu Dios no es absoluto ni autosuficiente. Dices que probablemente existe; lo que significa que admites que probablemente no existe. Pero la probabilidad se basa en la posibilidad . Ahora bien, creo que cualquier científico debería tener una mente abierta a la observación de los hechos del universo. Debería comenzar asumiendo que cualquier tipo de hecho puede existir. Y me alegró observar que en este punto tan importante estás de acuerdo conmigo. Por lo tanto, el único tipo de Dios en el que cualquiera de nosotros puede creer es uno que podría no existir. En otras palabras, ninguno de nosotros cree ni puede creer en un Dios que no pueda *no* existir. Y era precisamente este tipo de Dios, un Dios autosuficiente y, como tal, necesariamente existente, en el que creía que creían ustedes, los teístas cristianos”.

Para entonces, el Sr. White empezaba a inquietarse. Empezaba a comprender que había traicionado al Dios de su teología, el Dios soberano de las Escrituras, al consentir tácitamente el argumento del Sr. Grey. El Sr. Black tenía razón, lo sintió de inmediato. O se presupone a Dios tras las ideas de posibilidad, o se presupone que la idea de posibilidad está tras Dios. O se afirma con la teología reformada histórica, basándose en las Escrituras, que lo que Dios determina y solo lo que Dios determina es posible, o se afirma con todas las formas de pensamiento no cristianas que la posibilidad rodea a Dios. Pero por el momento, el Sr. White estaba estupefacto. No podía decir nada. Así que el Sr. Black simplemente extrajo la conclusión de lo que había dicho en las siguientes palabras:

Dado que, en su afán por complacerme, han aceptado mi suposición básica respecto a la posibilidad y la probabilidad, se deduce que su Dios, suponiendo que exista, no sirve para explicar el universo. Él mismo necesita, a su vez, ser explicado. Recordemos la historia del filósofo indio y su elefante. Nunca fue más aplicable que al tema que nos ocupa. Si el mundo material se basa en un mundo ideal similar, este mundo ideal debe basarse en otro; y así sucesivamente, sin fin. Por lo tanto, sería mejor no mirar más allá del mundo material actual. En resumen, caballeros, por mucho que me disguste no complacerlos, lo que ofrecen no es nada mejor que lo que ya poseo. Su Dios está rodeado de pura posibilidad o azar; ¿de qué manera puede ayudarme? ¿Y cómo podría yo ser responsable ante él? Para ustedes, como para mí, todo termina en lo irracional.

En ese momento, el Sr. Grey palideció. Desesperado, buscó en su arsenal otro argumento que pudiera convencer al Sr. Black. Había uno que no había usado durante algún tiempo. Los argumentos a favor de Dios que había usado hasta entonces, los denominó argumentos a *posteriori* . Pensaba que debían apelar al espíritu "empírico" de la época. Partían de la experiencia humana con la causalidad y el propósito y, por analogía, argumentaban sobre la idea de una causa y un propósito para el mundo en su conjunto. Pero el Sr. Black había señalado que si se parte de las ideas de causa y propósito como inteligibles para el hombre sin Dios cuando estos conceptos se aplican a las relaciones dentro del universo, entonces no se puede afirmar consistentemente que se necesita a Dios para la idea de causa o propósito cuando estos conceptos se aplican al universo en su conjunto. Así que el Sr. Grey sacó el cajón marcado como argumento a *priori* . En público, lo llamó el argumento del ser finito al absoluto. «Como criaturas finitas», le dijo al Sr. Black, «tenemos la idea del ser absoluto. La idea de un ser finito implica necesariamente la idea de un ser absoluto. Tenemos la noción de un ser absoluto; sin duda debe existir una realidad que corresponda a nuestra idea de tal ser; de lo contrario, todas

nuestras ideas podrían ser falsas. Sin duda debemos sostener que la realidad es, en última instancia, racional y coherente, y que nuestras ideas participan de esta racionalidad. Si no, ¿cómo sería posible la ciencia?»

Cuando el Sr. Grey se hubo pronunciado así sobre esta apelación a la lógica en lugar de a los hechos, el Sr. White pareció cobrar ánimo por un instante. ¿No se trataba esto, al menos, de alejarse de la idea de un Dios que probablemente existe? Sin duda, los «atributos incomunicables de Dios», que le habían enseñado en sus clases de catecismo, se basaban en la idea de Dios como necesariamente existente y la expresaban. Pero el Sr. Black pronto lo desilusionó por segunda vez. Dijo, en respuesta al argumento del Sr. Grey: «De nuevo, no veo ninguna diferencia fundamental entre su postura y la mía. Por supuesto, debemos creer que la realidad es, en última instancia, racional. Y, por supuesto, debemos sostener que nuestras mentes participan de esta racionalidad. Pero al hablar así, prácticamente afirma que no debemos creer en un Dios cuya existencia sea independiente de nuestra existencia humana. Un Dios que debamos conocer debe formar parte de un sistema racional mutuamente accesible y expresivo de ambos. Si Dios es necesario para usted, usted también es necesario para Dios. Ese es el único tipo de Dios que se incluye en su argumento».

Pero, Sr. Black, ¡esto es terrible, insoportable! Queremos que crea en Dios. Doy testimonio de su existencia. Le daré una Biblia. ¡Por favor, léala! Le habla de Jesucristo y de cómo puede ser salvo por su sangre. Yo nací de nuevo y usted también puede nacer de nuevo si tan solo cree. Por favor, crea en Dios y sea salvo.

Mientras tanto, el Sr. White se animó. Se dio cuenta de que hasta entonces había cometido un gran error al guardar silencio mientras el Sr. Grey presentaba sus argumentos. Los argumentos a favor de la existencia de Dios, basados en las ideas de causa y propósito, tal como los expuso el Sr. Grey,

habían conducido al irracionalismo puro y al azar. El argumento sobre un ser absoluto, tal como lo expuso el Sr. Grey, había conducido al racionalismo puro y al determinismo. En ambos casos, el Sr. Black había tenido toda la razón al decir que un Dios cuya existencia es problemática, o un Dios que existe por la misma necesidad que el universo, sigue siendo un aspecto del universo, o simplemente la totalidad del mismo. Pero ahora sentía que quizás el Sr. Grey tenía razón al simplemente dar testimonio de la existencia de Dios. Pensaba que si los argumentos utilizados no son lógicamente coercitivos, al menos podrían usarse como un medio para dar testimonio a los incrédulos. Y, sin duda, dar testimonio de la existencia de Dios siempre era apropiado. Pero el pobre Sr. White se desilusionaría de nuevo. Porque el testimonio del señor Grey se basaba en el supuesto de que la creencia en Dios es una cuestión puramente irracional o incluso no racional.

La respuesta del Sr. Black a las palabras del Sr. Grey lo indicó con total claridad. El Sr. Black le dijo al Sr. Grey: «Aprecio mucho su evidente preocupación por mi bienestar eterno. Pero hay dos o tres preguntas que me gustaría que respondiera. En primer lugar, quisiera preguntar si, al darme este testimonio, usted admite que los argumentos a favor de la existencia de Dios carecen de validez. ¿O, mejor dicho, no admite que estos argumentos, si prueban algo, prueban que Dios es finito y correlativo al hombre y, por lo tanto, que su postura no es fundamentalmente diferente a la mía?»

El señor Grey no respondió porque no podía responder a esta pregunta de otra manera que estando de acuerdo con el señor Black.

"En segundo lugar", dijo el Sr. Black, "ahora da testimonio de Cristo, además de Dios, del cristianismo y del teísmo. Supongo que su argumento a favor del cristianismo sería similar al del teísmo, ¿no? Argumentaría que el Jesús del Nuevo Testamento es probablemente el Hijo de Dios y que muy probablemente murió por los pecados de los hombres. Pero ahora me da

testimonio de su Cristo. Y al dar testimonio en lugar de razonar, parece admitir que no hay una afirmación objetiva de la verdad de lo que sostiene con respecto a Cristo. ¿Tengo razón?". El Sr. Grey no respondió. La única respuesta coherente que podría haber dado sería estar de acuerdo con el Sr. Black.

En tercer lugar —dijo el Sr. Black—, ahora estás dando testimonio no solo de Dios Padre, de Jesucristo Hijo, sino también del Espíritu Santo. Dices que has nacido de nuevo, que sabes que eres salvo y que yo estoy perdido. Si has tenido alguna experiencia, sería poco científico negarlo. Pero si quieres darme testimonio de tu experiencia, debes explicarme su naturaleza. Y para ello, debes hacerlo con principios que yo comprenda. Estos principios deben ser accesibles a todos. Si me explicas tu experiencia con principios que yo entiendo, como no regenerado, ¿en qué es única tu regeneración? Por otro lado, si sigues sosteniendo que tu experiencia de regeneración es única, ¿podrías decirme algo al respecto para que pueda entenderla? ¿Y no te parece entonces tu testimonio completamente ininteligible y carente de sentido? Por lo tanto, de nuevo, no puedes afirmar la verdad objetiva de tu postura.

Resumiendo, diría en primer lugar que sus argumentos a favor de la existencia de Dios me han confirmado legítimamente en mi incredulidad . Han demostrado que nada puede afirmarse de la existencia de un Dios que sea realmente el Creador y controlador del mundo. Diría, en segundo lugar, que usar argumentos como los que usted ha usado para la existencia de Dios lo compromete a usar argumentos similares a favor de la verdad del cristianismo, con consecuencias igualmente fatales para su postura. En ambos casos, primero utiliza argumentos intelectuales basados en principios que presuponen la justicia de mi postura incrédula. Luego, cuando se le señala que tal es el caso, recurre a la testificación. Pero entonces su testificación es, por

naturaleza, una actividad que usted mismo prácticamente ha admitido que es completamente irracional e ininteligible.

Cuando el Sr. Black terminó, el Sr. White se sintió profundamente angustiado. Pero fue precisamente a través de esta angustia que finalmente comprendió la riqueza de su propia fe. No pretendió tener mayor capacidad intelectual que el Sr. Grey. Admiraba profundamente la fe y la valentía genuinas del Sr. Grey. Pero ya no se atrevió a callar. Sabía que su silencio había sido un pecado. El Sr. Black lo había desconcertado por completo, de modo que no tenía ni una palabra más que decir. El Sr. Black estaba a punto de dejarlos asentados en su incredulidad, en lugar de desafiados. Y todo ello a pesar de las buenas intenciones y esfuerzos del Sr. Grey, quien hablaba por ambos. Un sentido de urgente responsabilidad por dar a conocer las afirmaciones del Dios soberano lo apremiaba. Ahora veía con claridad, en primer lugar, que los argumentos a favor de la existencia de Dios, tal como los presentaba el Sr. Grey, se basan en la suposición de que el incrédulo tiene razón respecto a los principios en los que explica todas las cosas. Estos principios son: (a) que el hombre no es una criatura de Dios sino más bien es último y como tal debe considerarse a sí mismo en lugar de a Dios como el punto de referencia final para explicar todas las cosas; (b) que todas las demás cosas aparte de él mismo no son creadas sino controladas por el Azar; y (c) que el poder de la lógica que posee es el medio por el cual debe determinar lo que es posible o imposible en el universo del Azar.

Por fin, el Sr. White cayó en la cuenta de que admitir primero que los principios del Sr. Black, el incrédulo, son correctos y luego tratar de ganarlo para que acepte la existencia de Dios, el Creador y Juez de todos los hombres, es como admitir primero que los Estados Unidos habían sido históricamente una provincia de la Unión Soviética pero que al mismo tiempo debían ser reconocidos como una potencia política independiente y controladora.

En segundo lugar, el Sr. White comprendió claramente que un razonamiento erróneo sobre la verdad de la existencia de Dios y del cristianismo implica un falso testimonio de la existencia de Dios y del cristianismo. Si se argumenta sobre la existencia de Dios y la verdad del cristianismo asumiendo que los principios explicativos del Sr. Black son válidos, entonces se debe dar testimonio partiendo de la misma premisa. Es necesario entonces explicarle al Sr. Black, con principios que este acepta, lo que significa nacer de nuevo. El Sr. Black aplicará entonces los principios de la psicología moderna de la religión al testimonio del Sr. Grey respecto a su regeneración y demostrará que es algo que surge naturalmente en la adolescencia.

En tercer lugar, el Sr. White comprendió claramente que era perfectamente apropiado que el Sr. Grey utilizara un método de razonamiento y un método de testimonio basado en la verdad de las suposiciones anticristianas y antiteístas. La teología del Sr. Grey es arminiana o luterana. Por lo tanto, se basa en la idea de que Dios no es completamente soberano sobre el hombre. Asume que la responsabilidad del hombre implica cierta autonomía, la cual constituye la esencia y el fundamento de todo el pensamiento del Sr. Black. Por lo tanto, es de esperar que el Sr. Grey asuma que no es necesario cuestionar la suposición básica del Sr. Black respecto a su propia supremacía o autonomía. A partir de ese momento, el Sr. White decidió que, por mucho que disfrutara de la compañía del Sr. Grey y por mucho que confiara en su evidente sinceridad y devoción fundamental a la verdad de Dios, debía seguir su propio camino en la apologética, como lo había hecho, desde la Reforma, en la teología. Concertó una cita con el Sr. Black para verlo pronto. Le expresó al Sr. Grey su gran amor como creyente, su gran admiración por sus intrépidos y persistentes esfuerzos por convencer a los hombres de aceptar la verdad tal como se encuentra en Jesús. Luego le confesó que su conciencia lo había atormentado durante todo el viaje con el Sr. Black. Había comenzado con buena fe, pensando que los esfuerzos del Sr. Grey por argumentar y testificar

podrían convencerlo. Por lo tanto, había estado muy dispuesto, especialmente porque el Sr. Grey, gracias a sus constantes esfuerzos, estaba mucho más versado en estos temas que él, a ser representado por el Sr. Grey. Pero ahora finalmente se había dado cuenta de que el esfuerzo no solo había sido completamente infructuoso y frustrante, sino que, más que eso, había sido una terrible deshonra para Dios. ¿Cómo podría el eterno YO SOY complacerse en ser presentado como un dios y como probablemente existente, como necesario para la explicación de algunas cosas, pero no de todas, como alguien que se alegrará de reconocer la supremacía de sus propias criaturas? El Dios que en el paraíso había exigido a los hombres obediencia implícita, ¿se contentaría ahora con un acuerdo de exigencias y contrademandas con sus criaturas?

De las citas anteriores, el lector puede discernir por sí mismo por qué he defendido lo que considero una apologética reformada en contraposición al método tradicional. El método tradicional fue construido por católicos romanos y arminianos. Fue, por así decirlo, diseñado para adaptarse a la teología romanista o evangélica. Y dado que la teología católica romana y evangélica compromete las doctrinas protestantes de la Escritura, de Dios, del hombre, del pecado y de la redención, el método tradicional de la apologética compromete el cristianismo para ganar la aceptación de los hombres.

8.2 De acuerdo y en desacuerdo con Warfield y Kuyper

A juicio de Van Til, la ineficacia y las fallas del método tradicional de defensa de la fe están ligadas a una perspectiva teológica subyacente bíblicamente deficiente, como el catolicismo romano o el arminianismo. La teología reformada, más sólida desde el punto de vista bíblico, conduciría, si se fuera fiel a sus principios, a una concepción y práctica apologética presuposicional. En las primeras décadas del siglo XX, el mundo reformado contaba con dos estadistas excepcionales. Durante esta época, cuando Van Til se formaba y

desarrollaba su perspectiva, quizás los dos eruditos reformados y figuras teológicas más influyentes y famosos, si no los más grandes, fueron Abraham Kuyper (1837-1920), de la Universidad Libre de Ámsterdam, y Benjamin B. Warfield (1851-1921), del Seminario Teológico de Princeton.

Tanto Kuyper como Warfield ejercieron una influencia fundamental en el pensamiento de Van Til, quien buscaba una comprensión reformada rigurosamente consistente de la apologética. Sin embargo, no coincidían en todos los puntos, y en materia de apologética su desacuerdo era evidente. Warfield expresó este desacuerdo particularmente en la introducción que escribió para *la obra Apologetics de Francis R. Beattie.* [1] ^ Los dos líderes de la erudición reformada tenían diferentes concepciones de la naturaleza de la ciencia y diferentes convicciones sobre la relación del cristianismo con la labor científica.

Hay dos buenas razones para examinar el propio análisis y la respuesta de Van Til al conflicto entre Warfield y Kuyper en cuanto a la apologética. La primera razón es que ha sido ampliamente malinterpretado y malinterpretado. Esto es sorprendente, ya que Van Til escribió específica y sustancialmente sobre el tema, abordando "Warfield y Kuyper" en *La defensa de la fe* (págs. 358-364) y "Kuyper y Warfield sobre la apologética" en *Una teoría cristiana del conocimiento* (págs. 229-254). Comparó su visión de la metodología apologética con la de ellos de esta manera: «En la medida en que estos [teólogos reformados] difieren entre sí, me he visto obligado a elegir entre ellos. Aun así, estas diferencias no han sido de una naturaleza tan fundamental que no me impidiera apelar a una visión común de ambas partes. He intentado utilizar elementos *tanto* del pensamiento de Kuyper como del de Warfield». [108] A veces se dice que Van Til se puso completamente del lado de Kuyper contra Warfield, pero esa visión es simplista y errónea.

La segunda razón para examinar la evaluación de Van Til sobre las fortalezas *y* debilidades *tanto del* punto de vista de Kuyper como del de Warfield es que así obtenemos una perspectiva beneficiosa del carácter único y la genialidad de la propia concepción de la apologética de Van Til. Combinó los rasgos más fuertes de las escuelas de pensamiento de Ámsterdam y Princeton y dejó de lado los aspectos de ambos sistemas que no se ajustaban a los mejores principios reformados. Quien puede explicar las maneras en que Van Til coincidió y discrepó con Warfield y Kuyper es quien comprende la apologética presuposicional.

Según Van Til, encontramos estas tres cosas tanto en Warfield como en Kuyper: (1) una convicción brillante de importancia central que es relevante para nuestra teoría del conocimiento y la apologética, (2) otra noción, que es inconsistente con la primera convicción, y luego (3) una visión de la apologética que se infiere erróneamente de esa primera convicción.

(Wl) El principio apologético prominente e irreprochable de Warfield fue su énfasis en la revelación objetiva, inteligible y clara de Dios a todos los hombres en la naturaleza y la historia. La revelación de Dios a los hombres es tan objetivamente clara que no es racional (ni científico) que los hombres rechacen la fe cristiana. Esto es cierto para todos los hombres, sin importar quiénes sean o con qué prejuicios comiencen. La defensa del cristianismo es objetivamente convincente si uno es genuinamente científico. *Idealmente* hablando, entonces, solo existe una ciencia. Por lo tanto, el cristianismo es el único sistema inteligible de verdad.

(W2) Sin embargo, el gran principio de Warfield se vio comprometido al sostener que la evidencia del cristianismo solo justifica la *probabilidad* de su verdad. Si no es realmente racional rechazar el cristianismo, y si la revelación de Dios es objetiva y completamente clara, entonces se podría pensar que la fe cristiana alcanza el nivel de certeza epistémica. Además, si bien ideal y

objetivamente hablando solo existe una ciencia, el hecho práctico y personal es que quienes se dedican al trabajo científico están subjetiva y espiritualmente en conflicto con sus principios y objetivos. Si los incrédulos contribuyen a un gran edificio singular de verdad, es porque se apartan de sus principios o presuposiciones. La "ventaja de la regeneración", que Warfield nos enseñó a destacar en nuestro conflicto con la incredulidad, hace más que dar al creyente un pensamiento "más fuerte y puro" que al incrédulo. Según los principios del hombre natural, no habría pensamiento inteligible (ni racionalidad) en absoluto.

(W3) La inferencia que Warfield extrajo incorrectamente de su destacado primer principio es que el hombre natural es capaz de interpretar correctamente la revelación natural de Dios. Es decir, cualquiera que utilice la "razón correcta" podría desarrollar adecuadamente una teología natural a partir de su experiencia del mundo. De hecho, debemos hacer esto primero —asegurarnos de que existe un conocimiento de Dios en el mundo— antes de basarnos en las Escrituras y desarrollar nuestra teología. Al otorgar así a la apologética una primacía epistémica sobre la fe personal y la veracidad de la teología, Warfield se equivocó. Primero, confundió la objetividad e ineludibilidad de la revelación natural con los resultados autónomos y discursivos de la "teología natural". Segundo, no existe una "razón correcta" disponible para el hombre natural en su total depravación, y por esa razón es incapaz de encontrar la verdad religiosa elemental que lo lleve a aceptar las Escrituras como la culminación de sus reflexiones. Los pecadores deben recibir las Escrituras como la palabra de Dios, corrigiendo su percepción distorsionada de la naturaleza y la historia.

(K1) La distintiva y magistral visión de Kuyper sobre la apologética residía en que los dos principios contrapuestos que operan en el creyente y el incrédulo —la sumisión a Dios versus la autonomía— producen dos teorías opuestas del

conocimiento (dos «ciencias»). Reconoció la importancia de la alienación del hombre natural de Dios, en contraste con la obra regeneradora e iluminadora del Espíritu Santo en el creyente. Kuyper sostenía que existe una antítesis entre la creencia y la incredulidad, manifestada en sus diferentes orientaciones del corazón y estilos de vida. Las mentes regeneradas y no regeneradas tienen diferentes concepciones de la «ciencia»; están comprometidas con dos tipos distintos de conocimiento. Quienes han sido regenerados por la gracia de Dios consideran su forma de ver las cosas como normal y correcta; disfrutan del verdadero conocimiento o ciencia. La mente del hombre no regenerado está oscurecida y rechaza la luz de la revelación; sin embargo, considera su punto de vista natural, normal y verdadero. Estas dos "ciencias" operan sobre principios contradictorios y ni siquiera pueden conceder el honorable nombre de "ciencia" al modo en que piensa la otra.

(K2) La profunda comprensión de Kuyper sobre la antítesis entre las mentes regeneradas y no regeneradas se vio, sin embargo, socavada en cierta medida por otras dos ideas. En primer lugar, creía que algunas de las capacidades del hombre para lidiar con asuntos externos (por ejemplo, pesar, medir y usar la lógica) no se ven afectadas por su depravación. En segundo lugar, interpretó la gracia común de tal manera que existe un área limitada de terreno común neutral donde los regenerados y los no regenerados se encuentran en igualdad de condiciones y llegan a interpretaciones comunes de los hechos. Pero dado que la depravación humana es integral ("total"), y la antítesis entre depravación y regeneración es radical (llega a la raíz de la vida y la muerte), es difícil ver cómo Kuyper pudo permitir tales excepciones.

(K3) La inferencia errónea que Kuyper extrajo de su principio correcto (Kl) fue que, dada la antítesis entre creencia e incredulidad y las dos ciencias resultantes, la apologética dirigida al incrédulo es prácticamente inútil y solo merece un lugar limitado en el currículo teológico. Razonar con un incrédulo

tiene poca utilidad o justificación, ya que tiene una comprensión deficiente del razonamiento mismo; la comunicación significativa entre creencia e incredulidad no se dará de forma natural. Pero aquí Kuyper tropezó, pensó Van Til. Primero, Dios se ha revelado claramente en la naturaleza y la historia, y por lo tanto los hombres no han hecho justicia a los hechos objetivos al no someterse a Él en alabanza. Segundo, los incrédulos nunca dejan de ser la imagen de Dios, y solo actuando como tales —pensando los pensamientos de Dios según Él— pueden encontrar un fundamento inteligible para su conocimiento y experiencia. Es necesario desafiar al incrédulo para que vea que, al suprimir la verdad de Dios, su búsqueda de la ciencia es inútil, siendo un fracaso epistemológico a nivel presuposicional.

La idea de Kuyper de que creer en la ciencia es, en principio, antitético a no creer en la ciencia (Kl) contradecía la inferencia de Warfield de que el hombre natural puede usar la "razón correcta" para interpretar correctamente la naturaleza y la historia (W3). Asimismo, la insistencia de Warfield en la racionalidad objetiva del cristianismo (Wl) contradecía la inferencia de Kuyper de que la apologética dirigida a los no regenerados es prácticamente inútil (K3). Al respaldar los puntos fundamentales de Warfield y Kuyper (Wl, Kl), así como repudiar las falsas inferencias extraídas de ellos (W3, K3), Van Til diseñó un sistema de apologética que tiene una tremenda fuerza intelectual y está libre de las inconsistencias de Warfield y Kuyper (W2, K2). Según la apologética presuposicional de Van Til, existen, de hecho, dos cosmovisiones y concepciones de la ciencia en conflicto (Kl), pero la racionalidad objetiva de la cosmovisión cristiana es demostrable (Wl) mediante el argumento trascendental de que las presuposiciones no cristianas hacen ininteligible el razonamiento. Es decir, la apologética es, de hecho, poderosa y útil (cf. K3) porque puede demostrar que el no creyente no puede ejercer la "razón recta" (cf. W3). Por la naturaleza misma de la apologética presuposicional, no puede haber, en principio filosófico consistente,

interpretaciones neutrales ni puntos en común entre los dos conjuntos antitéticos de presuposiciones profesadas (cf. K2). Y al llevar la cosmovisión no creyente a sus conclusiones consistentes, llegamos a ver la necesidad trascendental (y, por lo tanto, la certeza epistémica, no meramente la probabilidad) de la cosmovisión cristiana (cf. W2).

Van Til buscó desarrollar un enfoque apologético basado consistentemente en los principios de la teología reformada. No concedía nada al pensamiento autónomo y no reformado. Por lo tanto, se apartó del método tradicional. Extrajo las mejores ideas de Kuyper y Warfield y las transformó en una apologética trascendental y presuposicional que presenta un desafío filosófico contundente a quienes se oponen a la cosmovisión bíblica.

LA FORTALEZA Y LA DEBILIDAD DE KUYPER [109]

La cuestión más amplia, tanto en la teología natural como en la gracia común, es la del conocimiento del no creyente. ¿Debe considerarse que este juzga legítimamente, según su propio principio autónomo, si la Biblia es la Palabra de Dios? ¿Deben los cristianos abordar al no creyente de forma neutral, admitiendo así que los principios epistemológicos del hombre natural son esencialmente correctos, al menos para la interpretación de la revelación general?

En la antigua apologética de Princeton, la respuesta dada a estas preguntas era afirmativa; en la opinión de Abraham Kuyper y sus seguidores, la respuesta dada a estas mismas preguntas era negativa.

Sin embargo, cuando Kuyper dio esta respuesta negativa rotunda, no pretendía negar con ello que el incrédulo tuviera conocimiento verdadero en ningún sentido. Rechazando la originalidad, Kuyper sigue de cerca a Calvino al insistir en que todo hombre conoce a Dios.

Ahora es necesario decir algo más sobre este tema, en particular en lo que respecta a la relación entre "Amsterdam" y el "viejo Princeton".

La diferencia entre Warfield y Kuyper aparece claramente en su diferente evaluación de la teología natural.

¿Qué valoración debe hacerse de la interpretación de la revelación natural, interna y externa, que ha dado el hombre natural, que opera con el principio de autonomía? ¿Puede ignorarse la diferencia entre el principio de autonomía y el del teísmo cristiano para que los hombres puedan intentar juntos interpretar la revelación natural según un mismo procedimiento? [110]

Kuyper responde negativamente. La idea de dos principios últimos es, insiste, una contradicción.

O bien admitir que el principio natural tiene en sí mismo los poderes legítimos de autointerpretación y entonces esperar que el principio especial sea destruido por él, o bien mantener que el principio natural es en todo caso finito y más particularmente pecaminoso y entonces presentarle el principio especial con la exigencia de sumisión. . . .

El resultado, dice Kuyper, es aún peor. Pues la acción del pensamiento humano pecaminoso no solo es infructuosa, sino que destruye la verdad. El hombre pecador se empeña en destruir el principio especial cuando este lo desafía. El principio natural adopta una posición antitética frente al principio especial y busca destruirlo mediante la manipulación lógica. [111] El principio natural vive de *la apistia;* su fe se centra en la criatura en lugar de en el Creador. [112] ...

Con la luz de las Escrituras, el hombre puede interpretar correctamente la naturaleza. Sin esa luz, ni siquiera en el Areópago podemos llegar más allá del Dios desconocido. [113]

Es así como la conciencia iluminada del pueblo de Dios se opone a la conciencia natural del mundo. Para los creyentes, la Escritura es el principio de la teología. Como tal, no puede ser la conclusión de otras premisas, sino la *premisa* de la que se derivan todas las demás conclusiones. [114]

De lo anterior no se deduce que Kuyper no aprecie en gran medida el conocimiento de Dios que se puede obtener de la naturaleza. Lo contrario es cierto. Él enfatiza al máximo la idea de que la Biblia no es un libro caído del cielo. Tiene un fundamento natural. Este fundamento natural reside en que lo natural es en sí mismo la creación del mismo Dios que, en el principio especial, viene al hombre para su redención.

Es difícil concebir de qué otra manera las Escrituras pueden presentarse como autocertificativas. Tan pronto como los elementos del principio especial, como las indicaciones de divinidad, el testimonio del Espíritu o las palabras de Cristo, se presentan uno junto al otro, como en gran medida independientes entre sí, el hombre natural tiene la oportunidad de realizar su obra destructiva. Entonces se le permite juzgar al menos con respecto a uno o más de estos elementos. Y si se le permite juzgar la legitimidad o el significado de cualquiera de ellos, también se le puede dar el derecho a juzgarlos todos. Si al hombre natural se le permite tomar los documentos de los evangelios como meros testigos históricamente fiables de Cristo y su obra, afirmará, y puede afirmar consistentemente, ser también el juez de Cristo mismo. Pues solo si Cristo es tomado como el Hijo de Dios puede afirmarse legítimamente que se identifica a sí mismo. Si no se le presupone como tal, sus palabras tampoco tienen poder. Entonces también se absorben en lo que es una relatividad desesperanzada de la historia. [115] ...

Esta colisión frontal entre el principio del hombre natural y el principio del hombre regenerado, ¿puede hacer algo más que destruir la ciencia? Warfield pensó que sí. Por lo tanto, redujo la distinción de Kuyper entre dos tipos de

ciencia a una de grado. De lo contrario, «no habría ciencia alguna alcanzable». [116]

En consecuencia, Warfield atribuye a la "razón recta" la capacidad de interpretar la revelación natural con una corrección esencial. Esta "razón recta" no es la razón del cristiano. Es la razón que se enfrenta al cristianismo y posee un criterio ajeno al cristianismo para juzgar la verdad del cristianismo. [117]

Apelando a la “razón correcta” en el sentido definido, Warfield le pide que juzgue en sus propios términos que el cristianismo es verdadero.

El resultado de este método de apelar a la “razón correcta” es que se demuestra que el teísmo y el cristianismo sólo son *probablemente* verdaderos. [118]

No es, por supuesto, que el propio Warfield dude de la inspiración plenaria de las Escrituras. Fue uno de sus mayores defensores. Tampoco es que discrepe de Calvino al mantener la claridad de la revelación natural o al sostener que todos los hombres poseen el sentido de la deidad. Simplemente, en Apologética, Warfield quería operar en terreno neutral con el no creyente. Pensaba que esta era la única manera de mostrarle que el teísmo y el cristianismo son objetivamente verdaderos. Buscaba una objetividad que salvara la brecha entre los principios "naturales" y especiales de Kuyper...

Es imposible sostener con Kuyper que los principios cristianos y no cristianos son destructivos entre sí y sostener con Warfield que difieren sólo en grado.

Por mi parte he elegido la posición de Kuyper. [119] Pero no puedo seguirlo cuando del hecho del carácter mutuamente destructivo de los dos principios concluye que es inútil razonar con el hombre natural....

Así pues , después de habernos identificado y de haber construido un puente de causa, orden, propósito y moralidad con Dios, nos acercamos a los escritos bíblicos como a cualquier otro libro. El hecho fundamental del que dan testimonio es la resurrección de Cristo. Así, hemos llegado al Cristo resucitado mediante un enfoque neutral. *Después de eso,* nos basamos en su autoridad. Él dio testimonio del Antiguo Testamento como la Palabra de Dios. Prometió el Espíritu a sus apóstoles para que escribieran el Nuevo Testamento como la culminación de la Palabra de Dios.

Después de esto nos inclinamos ante la Palabra del Dios soberano y exigimos a los hombres que sometan su razón a su veredicto.

Fue a esto *después de eso* a lo que Kuyper se opuso tan vigorosamente en el tipo de apologética que tenemos ante nosotros. Si la razón no se cuestiona desde el principio, no se puede cuestionar con justicia en absoluto. ¿Por qué no debería la «razón» estar tan ansiosa por suprimir la evidencia de *que* la Biblia es la Palabra de Dios como por negar el sistema de verdad de esa Palabra? Nadie puede reconocer la resurrección de Cristo ni la divinidad de las Escrituras excepto en términos del *significado* de la resurrección y el *contenido* del sistema que estas presentan. Con todo el énfasis en que la verdadera fe no es ciega, sino que es fe en respuesta a la presentación de evidencia, se pasa por alto esta unidad indisoluble del « *qué»* y el *«qué»* del cristianismo.

Para tener una visión equilibrada de la relación entre la apologética del "viejo Princeton" y la de "Ámsterdam", es imperativo abordar la cuestión de la "inconsistencia" en las posturas de Kuyper y Bavinck. Hemos enfatizado que, en su argumento principal, Kuyper se opuso firmemente a la idea de un ámbito de interpretación neutral entre creyentes e incrédulos. Y hemos demostrado que Warfield insistió firmemente en la necesidad de proceder con los incrédulos de forma neutral respecto al problema del teísmo e incluso

respecto a las afirmaciones de que las Escrituras son la Palabra de Dios. Pero también hemos indicado que Kuyper a veces razona como si estuviera en terreno neutral con los incrédulos. Incluso en su *Enciclopedia,* donde defiende con tanta valentía la idea de una ciencia dual, incluso en esta obra que Warfield criticó tan vigorosamente, Kuyper a veces hace lo mismo que Warfield. De hecho, Warfield ha señalado esta misma inconsistencia en Kuyper...

Por lo tanto, no debe buscarse corroboración de la verdad de la idea de la Escritura, ni de la verdad del sistema doctrinal que contiene, apelando al hombre natural, quien interpreta la vida según sus propios principios. De hecho, no puede admitirse que el hombre natural, en función de sus principios, pueda interpretar correctamente cualquier aspecto de la experiencia. Sin duda, contribuye a la construcción de la verdadera interpretación, pero lo hace porque su principio es falso y el principio cristiano es verdadero.

El resultado es que Kuyper no puede llevar adelante la idea de que el creyente debe desafiar al incrédulo en su interpretación del universo en cada punto. Es impreciso en su análisis de las ciencias naturales. Su principio fundamental le exige afirmar que toda ciencia solo es posible bajo la premisa de la verdad del cristianismo. Por lo tanto, su principio fundamental le exige insistir en que el principio de la Escritura se autocertifique. Y esto implica que la autoidentificación del hombre y la uniformidad de la naturaleza se basen en esta identificación de la identificación de Dios con el hombre. Para que Kuyper tenga una imagen internamente coherente de la visión cristiana de las cosas que tan valientemente ha expuesto, debe descartar la idea de la fe como algo puramente formal. Dondequiera que mantenga esta idea formal de la fe, prácticamente concede que quien trabaja desde el supuesto de la autonomía

humana posee el principio correcto para interpretar no solo los fenómenos externos, sino incluso las causas de las cosas (cf. *[Enciclopedia,* vol. 2], p. 95).

Hay una conclusión principal que Kuyper ha extraído de esta postura general: la apologética cristiana es prácticamente inútil. No es que Kuyper siempre haya sido fiel a su rechazo a la apologética. Pero argumenta con frecuencia que, dado que el hombre natural no debe ser considerado el juez adecuado del principio especial, y dado que esto es cierto porque su entendimiento está oscurecido, no tiene sentido ni justificación razonar con el hombre natural. La pregunta es si esta conclusión puede armonizarse con el hecho de que el cristianismo es la religión verdadera y tiene el criterio de la verdad en sí mismo. En su *Institución,* Calvino enfatiza que los hombres *deben* ver la presencia de Dios como Creador, Proveedor, Benefactor y Juez en la naturaleza y su historia, porque esta presencia está claramente presente.

Los hombres no han hecho justicia por los hechos, por la evidencia de la presencia de Dios ante sus ojos, a menos que prorrumpan en alabanzas a quien creó todas las cosas. Cristo mismo dice que los hombres deben creer que él está en y con el Padre por sus palabras, pero si no por sus palabras, entonces por sus obras. ¿Acaso la doctrina de la Escritura misma no sostiene que este libro posee las marcas de la divinidad, de modo que se distingue claramente de todos los demás libros como la Palabra misma de Dios? ¿Y acaso el Espíritu Santo no da testimonio de la Palabra con un contenido definido como la Palabra de Dios?

¿Diremos entonces simplemente que, dado que el hombre natural es ciego, no tiene sentido mostrarle la rica gama de la revelación de la gracia de Dios? ¿Diremos que solo debemos testificar a los hombres y no razonar con ellos en absoluto? ¿De qué les serviría testificarles a ellos más que razonar? Si los hombres no pueden comprender en absoluto lo que dice quien testifica, ¿será acaso un desafío testificarles?

Para encontrar una respuesta a preguntas como éstas es bueno que recurramos a la objeción que Warfield planteó contra la postura de Kuyper.

LA FUERZA Y LA DEBILIDAD DE WARFIELD [121]

Para Kuyper, la apologética llega al final del proceso mediante el cual el cristianismo se ha expuesto tetísticamente. [Warfield responde:] «Mientras tanto, en cuanto al cristianismo mismo, ha permanecido hasta este punto —digámoslo con franqueza— como la gran Asunción. La obra del exégeta, del historiador, del sistemático, ha quedado, por así decirlo, en el aire; hasta que no han cumplido con su labor, no se detienen a enjugarse la frente y preguntarse si han estado lidiando con realidades o, acaso, solo con fantasías». [122]

¿Acaso el propio Kuyper no se ha involucrado en una apologética mucho más básica de la que menciona cuando la llama defensa contra la falsa filosofía? ¿Acaso no ha defendido la idea del sentido de la deidad independientemente de la Escritura?

Luego de señalar esta "inconsistencia" en Kuyper, Warfield ofrece su crítica fundamental. Kuyper muestra cómo deben organizarse las diversas disciplinas de la teología, terminando con la teología práctica. Su sistema de verdad puede extraerse de las Escrituras. Warfield dice:

Pero ciertamente, antes de extraerlo de las Escrituras, debemos asegurarnos de que existe un conocimiento de Dios en ellas. Y, antes de hacerlo, debemos asegurarnos de que existe un conocimiento de Dios en el mundo... Así, inevitablemente, volvemos a los principios básicos. Y, al hacerlo, demostramos la indispensabilidad de una «teología apologética», que necesariamente ocupa el primer lugar entre las cinco disciplinas teológicas.

Es fácil, por supuesto, decir que un cristiano debe establecer su punto de vista no *por encima* de las Escrituras, sino *en* ellas. Ciertamente debe hacerlo. Pero sin duda, primero debe *tener* las Escrituras, autenticadas como tales, antes de poder establecer su punto de vista en ellas. Es igualmente fácil decir que el cristianismo se alcanza, no mediante demostraciones, sino mediante un nuevo nacimiento. Nada podría ser más cierto. Pero tampoco podría haber nada más injustificado que las inferencias que se extraen de esta verdad para desacreditar la apologética. Ciertamente, no está en el poder de todas las demostraciones del mundo hacer cristiano a un cristiano. Pablo puede plantar y Apolos regar; es solo Dios quien da el crecimiento. Pero no parece seguirse de ello que Pablo, por lo tanto, no plantara, y Apolos tampoco regara. La fe es el don de Dios; pero de ello no se sigue en absoluto que la fe que Dios da sea una fe irracional, es decir, una fe sin fundamento en la recta razón. Sin duda alguna, sólo el corazón preparado puede responder adecuadamente a las "razones"; pero ¿cómo puede responder incluso un corazón preparado, cuando no hay razones que le exijan actuar?

Pero argumentamos que la fe es, en todos sus ejercicios por igual, una forma de convicción y, por lo tanto, se fundamenta necesariamente en la evidencia. Argumentamos que, en consecuencia, la evidencia desempeña un papel en la conversión del alma; y que la evidencia sistemáticamente organizada, que llamamos apologética, también desempeña un papel en la cristianización del mundo. Argumentamos que este papel no es pequeño; ni meramente subsidiario; ni siquiera meramente defensivo, como si el único fin de la apologética fuera proteger a un grupo aislado de cristianos de las molestias del mundo circundante, o ayudar al cristiano distraído a armonizar su mente con su corazón. El papel que la apologética debe desempeñar en la cristianización del mundo es más bien primario, y es un papel conquistador; es la distinción del cristianismo el haber venido al mundo con la misión de *razonar* para alcanzar su dominio . Otras religiones pueden recurrir a la

espada o buscar otras formas de propagarse. El cristianismo apela a la razón recta y, por lo tanto, destaca entre todas las religiones como la «religión apologética». Es únicamente mediante el razonamiento que ha llegado tan lejos en su camino hacia su reinado.

Sin embargo, se trata aquí de la perfección del desempeño, más que de su tipo. Es la "ciencia" producida por el sujeto sometido al pecado, aunque sea una ciencia imperfecta, alejándose del ideal aquí, allá y en otras partes, debido a toda clase de influencias desviadoras que entran en todos los puntos del proceso. La ciencia del hombre pecador es, por lo tanto, una parte sustancial de la ciencia abstracta producida por el sujeto ideal, la conciencia humana general, aunque una parte menos valiosa de lo que sería sin pecado. [123]

En este pasaje, Warfield rechaza la idea de una ciencia dual, tan plenamente desarrollada en la obra de Kuyper. Warfield argumenta que la diferencia entre el esfuerzo científico de la conciencia regenerada y la no regenerada es, si bien una gran diferencia, al fin y al cabo no es más que una diferencia gradual. De lo contrario, «no habría ninguna 'ciencia' alcanzable».

De esta cita se desprende que Warfield ignora por completo la diferencia de principios entre quienes trabajan desde la base de la regeneración y quienes no. Parece considerar que el hecho de que no pueda existir en la historia una manifestación completa de la victoria de un principio sobre el otro es suficiente justificación para ignorar la afirmación de Kuyper de que los dos tipos de personas mencionados se ven a sí mismos y a todo de forma diferente. Sin embargo, Warfield es plenamente consciente de que existe un conflicto de principios en el mundo. Lo que le preocupa profundamente evitar es la separación del cristiano del no cristiano en el ámbito del conocimiento, pues entonces el conflicto de principios se sofocaría...

Por lo tanto, la apologética tiene un gran valor [para Warfield]: "Aunque la fe es un don de Dios, de ello no se sigue en lo más mínimo que la fe que Dios da sea una fe irracional, es decir, una fe sin fundamento cognoscible en la razón correcta. Creemos en Cristo porque es racional creer en él...", [124.]

De lo citado de la posición de Warfield surgen los siguientes puntos de importancia: . . .

Warfield enfatiza la racionalidad objetiva de la religión cristiana. Esto no implica que Kuyper no crea también en dicha racionalidad objetiva. Pero al señalar una y otra vez que la fe cristiana es creer con base en la evidencia, no creer ciegamente, Warfield deja claro que el cristianismo es "racionalmente defendible". Esto tiene una importancia directa para la apologética... En la medida en que Warfield difiere en este punto de Kuyper y nos ha recordado a Calvino, ha prestado un gran servicio a la apologética cristiana...

Por lo tanto, es de suma importancia enfatizar lo que Warfield enfatizó al decir que creemos en el cristianismo porque es "racional". Cuando se presentan las Escrituras al hombre natural, y con ellas el sistema de verdad que contienen, este sabe de inmediato que debe aceptarlas. Sabe que si las rechaza, lo hace a pesar de saber que su afirmación es verdadera y justa. Las Escrituras hablan en nombre de Dios al pecador, pidiéndole que se arrepienta de su pecado. Al hombre natural, tras haber usurpado autoridad para sí mismo, se le pide que reconozca a su legítimo soberano...

Por lo tanto, Warfield tenía toda la razón al afirmar que el cristianismo es objetivamente defendible. Y el hombre natural tiene la capacidad de comprender intelectualmente, aunque no espiritualmente, el desafío que se le presenta. Y ningún desafío se le presenta a menos que se le muestre que, basándose en su *principio,* destruiría toda verdad y significado. Entonces, si el

Espíritu Santo lo ilumina espiritualmente, renacerá "al conocimiento" y adoptará con amor el principio que antes ansiaba destruir...

Después de haber enfatizado la racionalidad objetiva del cristianismo, Warfield no destaca adecuadamente la diferencia entre el principio del hombre natural y los principios del cristiano.

Esto se evidencia principalmente en el hecho de que atribuye a la «razón recta» la capacidad de interpretar la revelación natural con una corrección esencial. No es fácil descubrir qué quiere decir Warfield con «razón recta». Pero claramente no se trata de la razón regenerada. No es la razón que ya ha aceptado el cristianismo. Es la razón que se enfrenta al cristianismo y tiene un criterio ajeno al cristianismo para juzgar la verdad del cristianismo...

Lamentablemente, Warfield reconoce la legitimidad de la idea de la posibilidad abstracta en su metodología apologética. Todo su procedimiento, como se ha descrito anteriormente, se basa en la idea de que, al estudiar los hechos, ya sean de revelación natural o especial, los hombres tienen todo el derecho a partir de la idea de que Dios posiblemente no exista y que la Biblia, al menos, podría ser la palabra de los hombres, no la palabra de Dios. Insiste en que los hombres tienen el derecho y el deber de ser receptivos a las afirmaciones de Dios sobre sí mismo, y que el cristiano no debe pretender más que una certeza probable para su postura.

Al aceptar así la idea de la posibilidad abstracta, Warfield no puede hacer justicia a las afirmaciones de la revelación de Dios, ni en la naturaleza, ni en la historia, ni en las Escrituras. No puede hacer justicia al hecho de que el Dios de su propia teología es la fuente de la necesidad y la "posibilidad" y, por lo tanto, necesariamente auto-afirmativa. No puede hacer justicia a la evidencia de la existencia de Dios en la naturaleza y la historia. No puede afirmar con Calvino que los hombres deben ver a Dios, el Dios verdadero, en la naturaleza y la

historia, ya que este Dios verdadero, y solo él, se revela claramente allí. Ningún otro Dios podría revelarse allí. Un teísmo que simplemente se considera más probablemente verdadero que sus rivales no es el teísmo de la Biblia. Es el Dios que no puede sino existir, el que está clara e inevitablemente presente para cada hombre creado por este Dios. El sentido de deidad del hombre habla de este Dios, no de un dios que *probablemente* existe y probablemente no existe.

Nuevamente, al admitir la idea de la posibilidad abstracta, Warfield no puede hacer justicia a su propio principio sobre la fiabilidad de los testigos apostólicos de Cristo y su obra. Es absolutamente imposible que existan testigos fiables del Verbo encarnado a menos que estos testigos fiables lo sean por ser siervos del Dios que se autoatestigua, hablando a través del Hijo de Dios. Esto solo significa que cualquier identificación de cualquier hecho puede tener lugar únicamente en términos de la verdad de la religión cristiana. Es simplemente decir que *solo el cristianismo* es racional. Es simplemente decir que si uno abandona el fundamento de la presuposición de la verdad de la religión cristiana, cae en el atolladero de lo completamente irracional. Ninguna predicción inteligente es posible excepto sobre la base de la verdad, es decir, la verdad *absoluta* del cristianismo...

Finalmente, ¿cómo podría a quienes se les pide que estudien la evidencia de la divinidad de las Escrituras por sí mismos, con un método que no se basa claramente en la presuposición de esta divinidad, tener la oportunidad de identificar las Escrituras por lo que son? La única manera de presentar las Escrituras ante los hombres, de modo que puedan incluso reconocerlas intelectualmente como la Palabra de Dios, es estableciendo el contraste más claro posible entre los principios que implican la idea de la supremacía divina y la supremacía humana. Al hombre natural se le debe mostrar que, según su principio, no es posible una identificación inteligible de ningún hecho en la

historia humana. No se le debe animar a pensar que puede hacer tal identificación en términos de su principio. Si se le permite hacer tal identificación, se le otorga, implícitamente, el derecho a identificar tanto la Palabra encarnada como la escrita. El resultado será que, al identificarlas, las destruirá por sus principios de univocismo y equivocismo. [125]

LAS FUERZAS COMBINADAS PRODUCEN EL DESAFÍO PRESUPOSICIONAL [126]

(A) Es, pues, sobre esta base común, sostenida por los antiguos Princeton y Amsterdam por igual, que construimos cuando contendemos:

a. Que en apologética debemos utilizar el mismo principio que utilizamos en teología, es decir, el principio de la Escritura que se auto-atestigua y del sistema analógico de verdad que contiene.

b. Que, por lo tanto, no debemos apelar a las ideas comunes de incrédulos y creyentes, sino a las ideas comunes que, en virtud de la creación a imagen de Dios, todos los hombres, como hombres, tenemos en común.

c. Que cuando se apela así al hombre como hombre, esto solo puede hacerse si oponemos el principio del cristianismo directamente al principio del incrédulo. Solo cuando se rechaza el principio de autonomía, con sus principios irracionalistas-racionalistas de identidad y contradicción, en nombre del principio de analogía, se apela realmente a las nociones comunes que los hombres tienen como hombres.

d. Que, por lo tanto, debe afirmarse que solo el cristianismo es razonable para los hombres. Y es completamente razonable. Es completamente irracional aferrarse a cualquier otra postura que no sea la del cristianismo. El cristianismo por sí solo no crucifica la razón misma. Sin él, la razón operaría en un vacío total.

e. Que el argumento a favor del cristianismo debe, por lo tanto, basarse en la presuposición. Con Agustín, debe sostenerse que la revelación de Dios es el sol del que deriva toda otra luz. La mejor, la única, la prueba absolutamente cierta de la verdad del cristianismo es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay prueba de nada. El cristianismo se prueba como el fundamento mismo de la idea de la prueba.

f. Esa aceptación de la postura cristiana por parte de los pecadores, quienes *en principio están* alejados de Dios y buscan huir de su presencia, llega cuando, desafiados por la evidencia ineludiblemente clara, el Espíritu Santo les abre los ojos para que realmente vean las cosas tal como son. Intelectualmente, los pecadores pueden comprender fácilmente la presentación de la evidencia que se les presenta. Si la diferencia entre la postura cristiana y la no cristiana se les aclara, como solo puede serlo sobre una base reformada, el hombre natural puede, por el bien del argumento, colocarse en la posición del cristiano. Pero aunque en este sentido conoce a Dios con mayor claridad que de otra manera, aunque ya lo conocía en virtud de su sentido de la deidad, solo cuando, por la gracia de Dios, el Espíritu Santo les quita las vendas de los ojos, conocen la verdad existencialmente. Entonces lo conocen a él, a quien conocer es vida eterna.

g. Que por lo tanto, los restos del método tradicional de apologética que han sido adoptados del romanismo y del evangelicalismo, en mayor medida por el viejo Princeton, en menor medida por Amsterdam, ya no deben conservarse.

Basándonos en Warfield y Kuyper, los honramos mejor si nos basamos en la idea central de su pensamiento, en lugar de insistir en lo que es incompatible con su postura fundamental. Entonces somos más fieles a Calvino y a San Pablo.

(B) No ha sido posible evitar una discusión sobre la diferencia entre estos dos grandes teólogos reformados modernos, Kuyper y Warfield. La diferencia entre Kuyper y Warfield en materia de apologética existe y es importante. Es imposible ignorarla y hablar como si solo hubiera pequeñas diferencias de énfasis entre ellos. Es imposible seguir a Kuyper y a Warfield a la vez, por mucho que los amantes de la fe reformada los admiren. Por otro lado, no debe exagerarse la diferencia entre ellos.

Fue solo una inconsistencia por parte de Warfield defender un método apologético que no concuerda con los conceptos fundamentales de su propia teología reformada. Kuyper también fue incongruente cuando, tras rechazar dicho método, lo empleó en ocasiones. No es necesario presentar aquí, ni hay espacio, las pruebas de esta afirmación.

Afortunadamente, ambos hombres también han sido inconsistentes en otra dirección. Warfield muestra repetidamente en sus escritos cómo los principios de quienes trabajan con la idea de autonomía conducen a la destrucción de la experiencia humana. Al hacerlo, hace básicamente lo mismo que Kuyper: apela al sentido de deidad en los hombres, en lugar de a los principios que se derivan de la idea de autonomía. En otras palabras, Warfield rechaza la idea de autonomía. Parece sostener que, debido al sentido de deidad en los hombres, en la práctica no proceden de la idea de autonomía y que, por lo tanto, están en posición de estar, hasta cierto punto, preparados para reconocer el principio especial por lo que es. Y esto también es cierto en el caso de Kuyper. Él plantea la idea de autonomía y su oposición a cualquier manifestación de la verdad de Dios. Pero también enfatiza una y otra vez que ningún hombre es un producto terminado. El hombre tiene el sentido de deidad en su interior y, en particular, es el receptor de la gracia común de Dios. En la práctica, por tanto, está más dispuesto a considerar la presentación del principio especial de lo que se esperaría.

Con un profundo reconocimiento a Kuyper y Warfield, a Herman Bavinck y otros colaboradores y seguidores de Kuyper, a los diversos colaboradores y seguidores de Warfield, y en particular a J. Gresham Machen, tomaremos su contribución fundamental común a la idea de la fe cristiana plena y la Escritura autoconfirmada, y la desarrollaremos lo mejor posible. La gran contribución de Kuyper, que se analiza en este capítulo, es su análisis de la idea de autonomía. Nunca más debemos olvidar que el hombre natural, partiendo del principio que ha adoptado, buscará integrar el principio especial en el principio natural, y que buscará hacerlo tanto en la filosofía y la ciencia como en la teología. La gran contribución de Warfield, que se analiza en este capítulo, es su insistencia en que el teísmo cristiano es el único sistema de verdad internamente inteligible.

Combinando estos dos grandes principios, sostenidos por ambos hombres, pero no igualmente enfatizados por ambos, afirmaremos que el sistema cristiano es indudablemente verdadero, que es distinguible intelectualmente por los hombres porque ha sido distinguido para ellos por Dios a través de su Palabra, y que a menos que uno presuponga su verdad, no hay teología, ni filosofía, ni ciencia que pueda encontrar un significado inteligible en la experiencia humana.

8.3 Pruebas teístas: ¿tradicionales o presuposicionales?

Van Til se apartó del método tradicional de defensa de la fe y buscó desarrollar una estrategia apologética rigurosamente coherente con la teología reformada: el método presuposicional. Como vimos en el capítulo 7, desarrolló una forma «trascendental» de demostrar la necesidad racional de la cosmovisión cristiana, basada en la revelación infalible y redentora de Dios (la Biblia). El método tradicional que esbozamos al principio de este capítulo, al ponerse en práctica, normalmente consta de dos pasos. Sin embargo, estos no son los dos pasos «indirectos» del desafío presuposicional de Van Til

(comparar cosmovisiones a la luz de las precondiciones de inteligibilidad). Más bien, la apologética tradicional hace dos llamamientos «directos» al incrédulo, buscando establecer, primero, que Dios existe y, segundo, que la Biblia es fiable (especialmente en lo que respecta a Jesús y su resurrección).

Dado que la apologética presuposicional se opone al método tradicional, ¿repudia las pruebas teístas y apela a la evidencia empírica? Quienes se oponen al presuposicionalismo suelen dar una respuesta afirmativa, pero esto constituye una grave tergiversación. ¿No sería extremadamente extraño que un defensor de la fe se opusiera a las pruebas y la evidencia? Cabe suponer desde el principio que las dudas de un apologista no se centrarían en las pruebas o la evidencia *en sí* , sino en el *tipo* de prueba y evidencia empleadas y la *forma* en que se utilizan. No obstante, Clark Pinnock escribió lo siguiente en oposición a la apologética presuposicional de Van Til: «Se necesita una filosofía de las evidencias cristianas que emplee *argumentos teístas* y *evidencia histórica* , para que el evangelio no sea desacreditado como una suposición grandilocuente e injustificada». [127]

Pero el propio Van Til dijo esto: «No rechazo las pruebas teístas, sino que simplemente insisto en formularlas de tal manera que no comprometan las doctrinas de la Escritura. Es decir , si la prueba teísta se construye como debe construirse, es objetivamente válida, sea cual sea la actitud de quienes la reciban». [128] O escúchenlo de nuevo: « Existe una teología natural legítima. Es aquella que, basándose en la fe e iluminada por la Escritura, encuentra a Dios en la naturaleza. Pero la teología natural de Roma... es ilegítima. Su teología natural se alcanza mediante la razón natural sin referencia a la Escritura». [129] El presuposicionalismo no desalienta ni por un instante la prueba teísta. Sin embargo, reconoce que la formulación y comprensión tradicionales de dichas "pruebas" no son lo mismo que una formulación o comprensión presuposicional de ellas. "Las pruebas pueden formularse sobre una base

cristiana o no cristiana." [130] Lo que está en juego aquí es la forma en que se formulan filosóficamente los hechos y los criterios utilizados en los argumentos, ya sea de forma autónoma o en sumisión a la revelación divina. Los incrédulos que pretenden ser autónomos no tienen por qué sentirse amenazados por una prueba de la existencia de Dios que no perturbe su pretensión. Van Til observó sabiamente: «Al no cuestionar esta presuposición básica con respecto a sí mismo como punto de referencia final en la predicación, el hombre natural puede aceptar las 'pruebas teístas' como plenamente válidas... Pero el dios cuya existencia se prueba a sí mismo de esta manera es siempre un dios distinto de la trinidad ontológica autocontenida de la Escritura... un Dios que mantendrá intacta la autonomía del hombre, al menos en cierta medida». [131]

Como Van Til se esforzó por enseñar a lo largo de su carrera (y como hemos dicho muchas veces en este libro), *simplemente no existe una manera neutral y libre de presuposiciones para abordar el razonamiento* ; especialmente el razonamiento sobre las cuestiones fundamentales y filosóficamente trascendentales de la existencia y revelación de Dios. Formular pruebas de Dios que supongan lo contrario no solo es necio e inútil, desde una perspectiva filosófica, sino también una infidelidad al Señor. El razonamiento es un don de Dios al hombre, pero no le otorga ninguna autoridad independiente. El concepto cristiano de Dios lo considera la autoridad suprema y absoluta, incluso sobre el razonamiento humano; un Dios así *no podría* Se podría demostrar su existencia mediante algún otro estándar como la máxima autoridad en el razonamiento propio. Eso equivaldría a asumir lo contrario de lo que se busca demostrar. Por eso Van Til anunció tan claramente: «El Dios más absoluto de la Confesión [de Westminster] solo puede presuponerse . No se puede demostrar su existencia *de la manera* en que la apologética romanista-arminiana asume la idea de prueba ». [132] El método tradicional de prueba teísta intenta ignorar la cuestión

presuposicional y asume que la neutralidad es posible. [133] El método presuposicional, por el contrario, se centra precisamente en la cuestión de las presuposiciones, demostrando que la neutralidad destruiría la posibilidad o inteligibilidad de cualquier razonamiento.

Van Til dijo así: «Las pruebas están formuladas sobre una base cristiana si, con Calvino, se basan claramente en las ideas de la creación y la providencia...

Cuando las pruebas se formulan así, tienen una fuerza probatoria absoluta». [134] Los lectores y críticos que sacan este tipo de comentario de contexto y desconocen el enfoque trascendental de Van Til para probar a Dios, están destinados a malinterpretar (como a menudo lo hacen) lo que esto significa, como si Van Til propusiera probar la conclusión «Dios existe» a partir de una premisa que ya la asume («Dios creó y controla providencialmente el mundo»). Van Til, en este mismo lugar, indicó explícitamente que estaba usando un concepto de demostración «analógico», en lugar de «deductivo». Dicho de otro modo, el método de argumentación trascendental (analógico), a diferencia del método tradicional (deductivo), exige comparar las dos *cosmovisiones opuestas* de la creencia y la incredulidad. Justo en el contexto inmediato de la cita anterior, Van Til explica que, dentro de la cosmovisión cristiana, Dios se considera como «aquel que no puede sino existir». Y cuando se le ve como tal, el mundo, en el mismo acto, se ve necesariamente como creación de Dios. El incrédulo puede aceptar o no esta perspectiva (con su propia naturaleza, lógica y exigencias). Pero si el oponente del cristianismo rechaza esta cosmovisión y, por lo tanto, se niega a razonar analógicamente (pensando los pensamientos de Dios según Él, presuponiendo la verdad de la revelación bíblica), el apologista le muestra entonces que su razonamiento no puede tener sentido racional ni por sí mismo ni por ninguna otra cosa. «Por lo tanto, debe demostrarse que la postura cristiano-teísta no es *tan defendible*

como otras; debe demostrarse, más bien, que *es la postura que por sí sola no aniquila la experiencia humana inteligente* ». [135]

Fue de esta manera que Van Til apoyó la prueba teísta y de hecho sostuvo que es objetiva y absolutamente sólida, y sin embargo no la formuló en el estilo tradicional.

Si el cristiano formula las pruebas teístamente correctamente, estas son, sin duda, un arma en su mano con la que puede confirmarse y repeler el ataque del enemigo. Pero esta defensa y confirmación se basa en que él posee la verdad y que sus oponentes confían en una mentira. No se puede decir que, al menos, el enemigo no tenga mejores armas; debe decirse entonces que el enemigo tiene armas de madera, mientras que el creyente tiene armas verdaderas. Si se plantean teístamente, los argumentos no hacen más que presentar el contenido de la revelación de Dios al hombre y argumentar que es lo único razonable que un ser humano puede hacer para aceptar esta revelación. [136]

La forma en que lo expresó en otro lugar fue enfatizar "la diferencia básica entre una prueba teísta que presupone a Dios y una que presupone al hombre como último". [137] Las pruebas teístas presuposicionales desafían abiertamente la autonomía del hombre, en lugar de atender y reforzar la suposición de autonomía del incrédulo. El desafío a la autonomía se basa en la convicción de que nadie puede escapar de la revelación natural de Dios (puede escapar de conocer *ya* a Dios, aunque suprima este conocimiento con injusticia). Van Til consideró esto fundamental para la coherencia intelectual de las pruebas. «La revelación de Dios está en todas partes y es perspicua en todas partes. *Por lo tanto,* las pruebas teístas son absolutamente válidas. No son más que la reafirmación de la revelación de Dios». [138] Debido a que el desafío trascendental equivale a "reformular" la revelación de Dios —la revelación de que el hombre depende completamente de su Creador para todas las cosas,

incluyendo la inteligibilidad y el significado en la experiencia o el pensamiento— “no deberíamos rebajar la validez de este argumento al nivel de probabilidad. [139] . . . El cristianismo es la única posición razonable a mantener”. [140] Esta es una característica distintiva de la argumentación trascendental; cuando es legítima, demuestra la necesidad racional de su conclusión. Van Til lo expresó de forma contundente y sucinta: «La única 'prueba' de la postura cristiana es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay posibilidad de 'probar' nada en absoluto». [141]

Consideremos, por ejemplo, la diferencia entre una concepción tradicional del argumento «cosmológico» y una concepción presuposicional del mismo. [142] El argumento cosmológico pretende demostrar la existencia de Dios a partir de una consideración de la causalidad. El enfoque tradicional no cuestiona la autonomía del pensamiento del hombre natural, sino que asume ingenuamente que su experiencia y comprensión de las relaciones causales son inteligibles. Si todo tiene una causa, se argumenta, entonces debería admitir que este mundo también tiene una causa, que solo puede ser Dios. Este argumento es creíble para los cristianos, quienes ven el mundo como creación de Dios, pero no se presenta tradicionalmente como la lógica interna de la cosmovisión cristiana. Más bien, el argumento tradicional asume que el mundo y la causalidad pueden entenderse fuera del contexto de la cosmovisión teísta (con su propia lógica interna). Según los cánones lógicos «comunes» (externos, inherentemente inteligibles) utilizados por los hombres, el principio causal se aplica al mundo para demostrar que Dios es el creador. Sin embargo, en ese contexto, el argumento no es convincente. Las formulaciones tradicionales de la prueba cosmológica de la existencia de Dios siempre han sido, tal como se las concibe e interpreta de forma autónoma, filosóficamente embarazosas.

¿Cómo deberíamos entender la premisa fundamental del argumento cosmológico: «Todo tiene una causa» (o «Todo objeto tiene un origen» o, mejor aún, «Todo evento tiene una causa»)? Si esto se toma como un principio metafísico universal (o incluso como una categoría de comprensión impuesta por la mente a cualquier cosa que sea «racional»), entonces la vergonzosa conclusión a la que llega el apologista sería que *Dios también* tiene una causa u origen. Si la premisa de que «Todo tiene una causa» se interpreta de una manera más familiar, como si tuviera un impulso empírico basado en la observación, entonces se refiere a nuestras experiencias ordinarias y naturales. En ese caso, el argumento cosmológico parte de una base insegura, pues nadie sabe por experiencia empírica que cada objeto y evento en este mundo tenga una causa; nadie ha observado todo. Además, si el principio causal se interpreta empíricamente, entonces «todo» significa más precisamente «toda y cada cosa particular dentro del universo de la experiencia», y «tiene una causa» significa más específicamente «tiene una causa natural». Pero la conclusión del argumento cosmológico, si somos analíticamente claros, se refiere al universo como un todo (todo junto, como un conjunto recopilado de miembros particulares) y se refiere a una sola causa que es sobrenatural, más allá del universo. En consecuencia, cuando el significado de sus términos se revela completamente, el argumento cosmológico equivale a decir: *"Cada una de las muchas partes* dentro de la experiencia tiene una causa *natural* ; por lo tanto, *todo el conjunto* de cosas tiene una causa *única* y *sobrenatural* ". Así analizado, vemos fácilmente que el argumento cosmológico se mueve falazmente de las características de las partes a las características del todo. Se mueve falazmente de una multitud de causas a una sola causa. Y, lo más dañino de todo, se mueve falazmente de una premisa sobre causas naturales a una conclusión sobre una causa sobrenatural, excediendo por completo el alcance de la premisa.

Una versión presuposicional del argumento cosmológico equivale al argumento presuposicional general (es decir, el argumento trascendental de que Dios es la precondición de la inteligibilidad racional), aplicado a la noción particular de causalidad. Como cristianos, sostenemos que podemos probar racionalmente la existencia de Dios a partir de la causalidad. Podemos mostrar al incrédulo que el razonamiento causal o el "principio inductivo" (compárese con la creencia en la uniformidad de la naturaleza) no solo es dado por sentado por todos los hombres, sino que es racionalmente necesario para nuestras inferencias científicas, nuestro uso del lenguaje y nuestra experiencia práctica. Sin embargo, cuando la cosmovisión de la Biblia se compara con la cosmovisión de la incredulidad (en cualquier forma que adopte) para un análisis mutuo, el principio causal se considera inteligible solo dentro del marco de pensamiento cristiano. Los incrédulos que han sido brillantes y honestos sobre este asunto [143] han admitido abiertamente que no tienen base racional para creer que el futuro se parecerá al pasado. Puede que hayamos observado que el evento B siguió al evento A muchas veces en el pasado, pero saber que B *necesariamente* sigue a A (es decir, que la relación es causal), exige referencia a un principio metafísico (a saber, que el futuro será como el pasado) para el cual el incrédulo no tiene garantía ni derecho. Como Bertrand Russell se vio obligado a concluir: «Los principios generales de la ciencia, como la creencia en el imperio de la ley y la creencia de que todo evento debe tener una causa, dependen tan completamente del principio inductivo como las creencias de la vida cotidiana. Se cree en todos estos principios generales porque la humanidad ha encontrado innumerables ejemplos de su verdad y ninguno de su falsedad. Pero esto no proporciona evidencia de su verdad en el futuro, a menos que *se dé por sentado el principio inductivo* ». ¿Dado por sentado? ¡Pero eso es lo que se suponía que debía probarse! Russell era consciente de su derrota: «Por lo tanto, nunca podemos usar la experiencia para probar el principio inductivo sin plantear una petición de principio. Por lo tanto, debemos... renunciar a toda justificación de

nuestras expectativas sobre el futuro». [144] Pero la cosmovisión cristiana no se enfrenta al dilema intelectual de justificar el principio causal (razonamiento inductivo o científico). Se justifica trascendentalmente por la coherencia interna de nuestra cosmovisión presupuesta, o, dentro de su contexto más amplio, por la naturaleza y las promesas de Dios (cf. cap. 4.5 supra). El incrédulo puede no estar dispuesto a recurrir a una justificación teológica para justificar la creencia fundamental (el principio causal), necesaria para la racionalidad de la ciencia, pero es la única alternativa racional a renunciar a toda justificación de nuestras expectativas sobre el futuro. El argumento cosmológico presuposicional señala que la incredulidad debe destruir la racionalidad para salvarla. La cosmovisión incrédula no puede proporcionar una razón convincente para lo que necesariamente asumimos en todo nuestro razonamiento. Por lo tanto, es completamente irrazonable no creer en Dios.

De manera similar, las versiones trascendentales del argumento teleológico (que prueba la existencia de Dios a partir de una consideración del orden) y del argumento ontológico (que prueba la existencia de Dios como un ser necesario) se insinúan o se desarrollan generalmente en los escritos de Van Til. El proyecto trascendental se aplica a la noción de orden en su panfleto « *Por qué creo en Dios»:*

Ahora sabéis con bastante claridad de qué clase de Dios es el del que os estoy hablando... El Dios del cristianismo es el que *todo lo condiciona* ...

En lo más profundo de tu corazón sabes que no hay unidad en tu vida. No deseas a un Dios que, con su consejo, te proporcione la unidad que necesitas. Así que has desvirtuado tu propia experiencia.

Al mirar a mi alrededor, veo orden y desorden [novedad] en cada dimensión de la vida. Pero los veo a ambos a la luz del Gran Ordenador que los respalda.

Ningún ser humano puede explicar en el sentido de ver a través de todas las cosas, pero sólo aquel que cree en Dios tiene derecho a sostener que existe alguna explicación.

Creo en Dios ahora porque a menos que lo tenga como el Todopoderoso, la vida es Caos.

Yo sostengo más bien que, a menos que creas en Dios, no puedes creer lógicamente en nada más. [145]

El argumento ontológico comienza pidiéndonos que consideremos la naturaleza misma o definición de Dios, de la cual se desprende que Dios existe necesariamente. Esto ciertamente encarna los compromisos presuposicionales y la lógica interna de la cosmovisión cristiana. Según Van Til, si las pruebas teístas dan testimonio del Dios verdadero, deben dar testimonio de Él como quien realmente es. «Y él es aquel que no puede sino existir» [146] Si Dios no existiera, se perdería la inteligibilidad de la experiencia, el razonamiento y la comunicación humanos; de hecho, Dios debe existir para que alguien pueda negar con fundamento su existencia. «Desde el punto de vista cristiano, es imposible pensar en la inexistencia de Dios». [147] Cuando el no cristiano afirma que le es posible pensar en la inexistencia de Dios, el apologista cristiano aplica la crítica trascendental a su cosmovisión para revelar que, en todos sus procesos de pensamiento, si son significativos o inteligibles, ha estado (sin querer reconocerlo) asumiendo la existencia de Dios. «El antiteísmo presupone el teísmo». [148] En consecuencia, Van Til afirmó que "no podemos pensar inteligentemente en la existencia de Dios". [149] La existencia de Dios se demuestra, según la versión presuposicional del argumento ontológico, por la imposibilidad de lo contrario. [150]

Así pues, encontramos que la defensa presuposicional de la fe de Van Til no repudia las pruebas teístas, sino que simplemente insiste en formularlas de

forma fiel a las presuposiciones cristianas. Su queja contra las versiones tradicionales de las pruebas cosmológicas, teleológicas y ontológicas de la existencia de Dios radicaba en que fueron formuladas para acomodar el razonamiento autónomo del hombre, en lugar de atacarlo frontalmente. Esta colisión frontal se encuentra en la formulación trascendental de las pruebas, aplicando ilustrativamente el desafío de que el cristianismo es la precondición racional de la inteligibilidad a las nociones de causalidad, orden y ser necesario. En palabras del propio Van Til: «Las verdaderas pruebas teístas se proponen demostrar que la idea de existencia (prueba ontológica), de causa (prueba cosmológica) y de propósito (prueba teleológica) carecen de sentido a menos que presupongan la existencia de Dios». [151] Cuando se formulan y se utilizan adecuadamente, estas pruebas teístas tienen un impulso o objetivo común, y las diversas ilustraciones tienden a mezclarse entre sí:

Es decir, si la prueba teísta se construye como debe construirse, es objetivamente válida, independientemente de la actitud de quienes la reciben. Para construirse correctamente, la prueba teísta debe presuponer la trinidad ontológica [152] y sostener que, a menos que podamos hacer esta presuposición, toda predicación humana carece de sentido. Las palabras «causa», «propósito» y «ser», utilizadas como universales en el mundo fenoménico, no podrían usarse con sentido a menos que podamos presuponer al Dios autocontenido. Si se plantea el asunto de esta manera, un argumento es tan sólido como el otro. De hecho, cada argumento implica a los demás. Ninguno de los argumentos es vulnerable en ningún momento. Y la investigación futura no puede cambiar su validez [153].

Por lo que hemos visto, y a diferencia de los críticos que no han leído a fondo ni comprendido adecuadamente su apologética presuposicional, Van Til no descartó de forma generalizada e indiscriminada las pruebas teístas. Afirmó con rotundidad que el argumento a favor de la existencia de Dios,

correctamente interpretado, es objetivamente válido, de modo que el cristianismo es la única postura razonable que los hombres pueden mantener.

RAZONANDO DE LA NATURALEZA A LA NATURALEZA

Dios continuó revelándose en la naturaleza como el Dios racional, autosuficiente y autosubsistente, incluso después de que el hombre se convirtiera en pecador. Por lo tanto, si los hombres solo razonaran analógicamente, podrían razonar desde la naturaleza hasta el Dios de la naturaleza. Pero los pecadores, hasta que son salvos por la gracia, no razonan analógicamente. Razonan unívocamente. [155] Y porque razonan unívocamente sobre la naturaleza, concluyen que no existe ningún dios o que existe un dios, pero nunca que existe el Dios verdadero. ... Mediante el razonamiento unívoco, uno puede, en la naturaleza del caso, encontrar solo un Dios inmanente.

A primera vista, parecería que la propia Escritura comienza razonando desde el universo creado como algo que existe independientemente de Dios, hasta llegar a la existencia y el carácter de Dios. Cuando la Escritura pregunta si es razonable pensar que quien ha plantado el oído no debería oír, podría parecer que parte de la criatura como algo independiente para razonar desde ella hasta el creador. Pero no es así. Lo absurdo de pensar que Dios no oye reside en el hecho mismo de que Dios *ha plantado* el oído del hombre, es decir, que él es el original y el hombre es el derivado. El argumento, por lo tanto, es que es irrazonable no *presuponer* en Dios los originales de las cosas que vemos en nosotros. Así, cuando razonamos desde la naturaleza hasta el Dios de la naturaleza, por vía de la eminencia, debemos tomar esta eminencia en serio. Debemos tomarla tan en serio que la consideremos absolutamente. Esto significa que Dios era autosuficiente antes de crear el mundo, y que aún lo es. En consecuencia, debemos considerarnos próximos, así como a Dios como último. Debemos negarnos como últimos o correlativos y considerarnos derivados. No debemos argumentar como si ya pudiéramos saber mucho

sobre la naturaleza por sí misma, sino que, puesto que no podemos saber todo lo que debería saberse sobre ella, debe haber alguien que sepa infinitamente más que nosotros. Debemos, más bien, razonar que, a menos que Dios exista como último, como autosubsistente, no podríamos saber nada, ni siquiera podríamos razonar que Dios deba existir, ni siquiera podríamos preguntarnos sobre Dios.

Para lograr esto, para negarse a sí mismo como último y correlativo, *el hombre natural debe primero negarse a sí mismo como normal.* Esto no lo hará ni puede hacerlo. Pablo habla de esta incapacidad cuando dice: «Porque la mente carnal es enemistad contra Dios; porque no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede» (Rom. 8:7). Pero el hecho de que el hombre no pueda hacer lo que debe hacer no hace que el «deber» sea menos importante, y es de este «deber» que ahora tratamos.

Dios ha continuado revelándose en la naturaleza incluso después de la entrada del pecado. Por lo tanto, los hombres deberían conocerlo. Los hombres deberían razonar analógicamente desde la naturaleza hasta el Dios de la naturaleza. Por lo tanto, los hombres deberían usar el argumento cosmológico analógicamente para concluir que Dios es el creador de este universo. Los hombres deberían comprender que la naturaleza no podría existir como algo independiente. Deberían comprender que si algo inteligible puede decirse sobre la naturaleza, debe ser en relación con el sistema absoluto de verdad, que es Dios. Por lo tanto, deberían ver de inmediato la naturaleza como creación de Dios. Los hombres también deberían usar el argumento ontológico analógicamente. Los hombres deberían comprender que la palabra *"ser"* no puede aplicarse inteligentemente a nada a menos que se aplique a Dios sin limitación. No deberían, como suele hacerse en el caso del argumento ontológico, asumir primero que la palabra "ser" puede aplicarse inteligiblemente a este universo para luego concluir que también

debe aplicarse de manera ilimitada a un ser aún superior a nosotros o a este mundo. Los mejores teólogos de la Iglesia han percibido constantemente que el argumento teísta no debe usarse unívocamente. Han percibido que todos los argumentos teístas deben considerarse en conjunto y reducirse al único argumento de la posibilidad de la predicación humana. La predicación inteligente sobre cualquier cosa con respecto a la naturaleza o al hombre sería imposible a menos que Dios existiera como el punto de referencia último de todo. Dios, autosuficiente, como Aquel en quien el Uno y los Muchos son igualmente últimos, es Aquel en quien las personas de la Trinidad son indistintamente exhaustivas; es la presuposición para el uso inteligente de las palabras con respecto a cualquier cosa en este universo, ya sean los árboles del jardín o los ángeles en el cielo.

En consecuencia, los hombres deberían razonar que el orden de la naturaleza se debe a la providencia de Dios. Esta providencia se manifiesta allí. Los hombres deberían razonar que las leyes naturales no pueden existir en sí mismas. Deberían razonar que la concepción de la ley jamás podría haber sido aplicada por la mente humana a los fenómenos de la naturaleza a menos que existiera un Dios que es en sí mismo orden absoluto o sistema absoluto, y que, por lo tanto, ha implantado el orden en su creación.

Además, los hombres deberían razonar que el desorden que se encuentra en la naturaleza es antinatural. El desorden de la naturaleza no puede formar parte del estado de cosas originalmente constituido con respecto a ella. El Dios del orden crearía un universo ordenado, si es que lo creara. Crear un universo desordenado sería negarse a sí mismo como Dios del orden. Por lo tanto, el desorden del universo debe haber entrado en la naturaleza por la desobediencia voluntaria del hombre. La naturaleza misma, al no ser moral, no podía pecar. Por lo tanto, la naturaleza debe haber sido maldecida por el pecado del hombre. La naturaleza debe estar sufriendo bajo la ira de Dios, y

por lo tanto, debe ser cierto que Dios es un Dios justo que ejecuta juicio sobre la injusticia. Además, dado que es un Dios absoluto, un Dios soberano, el único que realmente se revela, este Dios posiblemente podría diferir el castigo de la iniquidad de los hombres. Los hombres deberían concluir de la "desigualdad" de los caminos de Dios, no que Él en realidad es "desigual", inestable o arbitrario, sino que Él "equilibrará" las cosas *en el futuro.*

Además, dado que los hombres deberían concluir que el pecado del hombre es la fuente de la maldición de Dios sobre la naturaleza, también deberían concluir que es por la gracia de Dios que viven, y que la naturaleza no ha caído en un completo desorden. Que el invierno y el verano se sucedan es, en realidad, un asunto de la gracia de Dios para con el hombre, como lo demuestra el pacto con Noé. Los hombres deberían comprender esto. Los hechos están ante ellos, y deberían comprenderlos. Por lo tanto, deberían glorificar al Creador.

De hecho, los hombres no han razonado ni interpretado como deberían. Han razonado unívocamente en lugar de analógicamente. Han utilizado un principio inmanentista de interpretación para el universo en su conjunto. No han estado dispuestos a admitir que es por la mente humana que el desorden y la mala interpretación han llegado al mundo. No se han negado a sí mismos como normales. Por lo tanto, tampoco se han negado a sí mismos como últimos. Sin embargo, han percibido a través de todo esto que, con su principio exclusivamente inmanentista, no han sido capaces de interpretar la realidad satisfactoriamente. Han mostrado, por lo tanto, un *deseo* de algo diferente. Han reconocido que si no se les da una interpretación por parte de un Dios autosuficiente, no hay descanso para la mente humana. Por otro lado, en las interpretaciones que realmente han dado, han mostrado una gran similitud formal con la verdad. En la tradición idealista, la filosofía ha reconocido verbalmente la necesidad de un absoluto atemporal. En las

religiones más elevadas del mundo, más allá del cristianismo, los hombres también han vislumbrado que es en algo superior a este mundo donde el alma humana debe encontrar su paz. Así, el modernismo actual busca constantemente aquello que está por encima de lo mecánico y lo material. Y aunque esto en sí mismo sea una interpretación errónea, demuestra que los hombres buscan constantemente algo o alguien más allá del universo. Es notable la cantidad de científicos que han afirmado haber descubierto a Dios en la naturaleza. Ciertamente, no es el Dios verdadero lo que descubren, porque, por lo general, utilizan el método unívoco de razonamiento; pero el hecho es que los hombres buscan a un Dios. Todo esto es un testimonio elocuente de que Dios se revela, de hecho, en la naturaleza y en la mente humana, y que, por lo tanto, los hombres deben conocerlo...

Además, todos los hombres, en todas partes, saben en lo más profundo de su corazón que el mundo fue creado por Dios. En el fondo, saben que, con todos sus intentos de explicar la naturaleza, están suprimiendo en sí mismos el testimonio del verdadero creador del universo. Cuanto más conscientes se vuelven los hombres respecto al verdadero significado de su propia postura, más claramente se dan cuenta de que sus sistemas son mecanismos de escape mediante los cuales los pecadores buscan ocultarse la verdad.

Llegados a este punto, podemos decir que los hombres deberían razonar analógicamente sobre sí mismos. Deberían razonar analógicamente sobre su ser (argumento ontológico), sobre la causa de su ser (argumentos cosmológicos) y sobre el propósito de su ser (argumento teleológico). Los hombres deberían verse a sí mismos concretamente por lo que son. No pueden definirse ni describirse a sí mismos en ningún sentido verdadero excepto en términos de su derivación de Dios y su responsabilidad ante él. Deberían comprender que las palabras *ser, causa* y *propósito* carecen de

significado cuando se aplican a sí mismos, excepto en relación con Dios como su creador y juez.

En consecuencia, también deberían atribuir el desorden al hombre, no a Dios. Si el error fuera tan fundamental como la verdad, si la negación fuera tan fundamental como la afirmación, significaría que no habría verdad alguna. La más mínima pizca de racionalidad, en cualquier lugar, presupone la racionalidad absoluta en Dios. A esto podemos añadir también que la más mínima pizca de irracionalidad, en cualquier lugar, presupone la racionalidad absoluta en Dios. Ninguna irracionalidad podría tener sentido excepto en contraste con la racionalidad. Sin embargo, si la irracionalidad se contrastara meramente con la racionalidad finita, no se contrastaría realmente con la racionalidad en absoluto. Tanto la irracionalidad finita como la racionalidad finita necesitan la racionalidad absoluta como presupuesto.

Así, vemos que la más mínima interpretación racional, así como la posibilidad de error, presupone a Dios. Esto se aplica tanto al ámbito intelectual como al moral. Que el hombre pueda interpretar correctamente el universo hasta cierto punto y que, por naturaleza, cumpla con las "cosas de la ley" son igualmente importantes como evidencias de la existencia de Dios.

El orden, visto desde la perspectiva del paso del tiempo, es propósito. Por lo tanto, los hombres también deberían haber usado el argumento teleológico analógicamente. Es en conexión con la actividad racional y moral de la mente humana donde el concepto de propósito se manifiesta con mayor claridad. Así, el hombre debería comprender que todas las cosas en este universo, y en particular todas las cosas en la mente y la actividad moral del hombre, estarían desorganizadas si no fuera por Dios y su propósito con respecto a ellas. Aquí podemos notar de nuevo la diferencia entre un argumento unívoco y uno analógico. Supongamos que comenzamos con el hombre como ser moral, dando por sentado que conocemos en gran medida, si no

completamente, lo que significa el propósito en su caso, para luego concluir que debe haber un Dios que preserve los propósitos o valores del hombre. Eso sería una razón unívoca en lugar de analógica. Sería hacer de Dios el derivado del hombre en lugar del hombre el derivado de Dios. Estaríamos pensando en un dios que no es más que una extensión del hombre, con el resultado de que todas las cosas seguirían desorganizadas. Así frustraríamos el propósito que teníamos en mente, es decir, demostrar la necesidad de pensar en Dios cuando pensamos en el propósito humano. Es cierto, por supuesto, que en cierto sentido sabemos lo que significa el propósito en el caso del hombre, mientras que no lo sabemos tan claramente en el caso de Dios. Cuando nos proponemos ir a cierta ciudad, queremos decir que nos proponemos esforzarnos físicamente para llegar allí. Pero esto solo indica que, en este sentido, estamos más cerca de nosotros mismos que de Dios. Sin embargo, desde un punto de vista fundamental, Dios está más cerca que la respiración, y más cerca que las manos y los pies...

Podríamos decir que debe haber un propósito integral en la historia si es que existe un propósito en ella. Sin un *propósito integral,* todo acto intencional del hombre quedaría en el vacío. Y si debe haber un propósito absoluto, es evidente que todo mal debe ser abolido algún día. Toda injusticia algún día tendrá que ser castigada. Dios cumplirá su propósito con el universo, o no sería Dios. Incluso el diablo debe subordinarse al propósito de Dios... Así, los hombres son una ley para sí mismos. Se condenan a sí mismos y, hasta cierto punto, se excusan. Dios ha demostrado que la sabiduría del hombre es necedad y finalmente condenará todo pensamiento y acción intencional que no esté centrado en él en el día del juicio.

Así vemos que, tanto con respecto a la naturaleza como con respecto al hombre mismo, los hombres debieron haber conocido a Dios como Creador, Preservador y Juez. Debieron haber conocido su divinidad. Debieron haberlo

conocido como el Absoluto. Debieron haberlo conocido como aquel a través del cual toda predicación humana, aplicada tanto a la naturaleza como al hombre, cobra sentido. Debieron haberlo conocido como la premisa de la inteligibilidad del universo. Debieron haberlo conocido como tal en su testimonio, el testimonio del Espíritu con respecto a la naturaleza y al hombre.

En lugar de conocerlo como tal, los hombres buscaron interpretar el universo mediante un principio exclusivamente inmanentista. Pablo dice: «Puestos cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, quien es bendito por los siglos. Amén» (Rom. 1:25). Tanto la filosofía deísta como la panteísta son inmanentistas. Ambas intentan adorar a la criatura antes que al Creador. Sin embargo, como hemos visto antes, los hombres han reconocido la insuficiencia del principio inmanentista. Han exigido un *Más Allá.* Las naciones han sido incorregiblemente religiosas. El *sensus deitatis* ha estado profundamente arraigado en los hombres, dice Calvino, y la semilla de la religión ha estado tan arraigada en su ser que han intentado en vano eliminar el conocimiento de Dios de sus corazones.

Por otro lado, la naturaleza del Dios que se han forjado, aunque a menudo reducida al nivel de bestias de cuatro patas y reptiles, en los casos superiores ha sido similar en forma a la concepción del Dios verdadero. Platón, sin duda, se pierde en su mundo, de modo que su idea de Dios es, desde el punto de vista cristiano, completamente falsa; sin embargo, por otro lado, es sumamente notable que su Dios sea tan noble como él. Tanto las diferencias básicas como las similitudes formales entre los dioses de las naciones y el Dios de la verdad evidencian la verdad de que Dios se reveló a los hombres. Ambas se dan para que los hombres no tengan excusa.

PROBLEMAS CON LAS PRUEBAS TRADICIONALES [156]

(A) Cabe mencionar, en primer lugar, la prueba que Tomás ofrece de la existencia de Dios a partir del *movimiento* en el universo. Lo importante aquí es que "prueba" la existencia de Dios a partir del movimiento como algo que no es creado ni un aspecto de la realidad creada. En otras palabras, Tomás afirma que la creación no puede probarse mediante la razón; es un artículo de fe. La importancia de este punto no puede subestimarse. En sus supuestos, tenía razón. La fuerza probatoria de su argumento a favor de un primer motor depende enteramente de la suposición de que la mente humana es al menos potencialmente divina, es decir, de un *a priori* que se encuentra en un universal que se expresa con igual inmediatez, si no con igual intensidad, tanto en la mente humana como en la divina.

Este *a priori* es un principio abstracto impersonal que, por su propia naturaleza, carece de poder productivo. Es engañoso hablar de él como el primer motor. No se mueve a sí mismo ni a nada en absoluto. Ni siquiera se erige como un ideal, salvo cuando se emplean metáforas y símiles.

De ello se desprende que, según Tomás, el movimiento debe considerarse como último para que pueda probarse la existencia de Dios.

El motor primario como causa primera es para Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, simplemente una entre otras causas últimas de explicación. Y esto significa, en efecto, que la idea de causa es prácticamente idéntica a la idea de principio de explicación. Además del principio irracional de la materia prima, también se necesita la idea de una *forma universal* en relación con la cual la individualidad que surge de la materia recibe su unificación. La individuación por un principio irracional conduciría a la indeterminación pura, a una regresión infinita. Si uno tuviera miles de millones de cuentas sin hilo, ¿cómo podría tener un collar? Por otro lado, es igualmente cierto que si solo se tuviera el hilo, seguiría sin tener collar.

El otro argumento sobre la existencia de Dios a partir de la causa y el efecto, de la gradación, de la necesidad y del propósito que propone Tomás es del mismo carácter que el que él mismo aparentemente consideraba el más importante de todos.

La fuerza probatoria de estos argumentos depende de su carácter parmenídeo. Esto aplica a la fuerza probatoria de cualquier argumento basado en una base no cristiana. Spinoza expresó este hecho de la mejor manera cuando afirmó con valentía que el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, y cuando, además, afirmó que la mente humana es inseparable de la divina. Con cualquier metodología no cristiana, solo se puede saber que algo existe si se categoriza en un sistema de lógica atemporal. Al sistematizarse de esta manera, pierde todo su carácter temporal y toda su individualidad. Así, el argumento a favor de un primer motor en la forma tomista sostiene que la existencia de Dios como primer motor solo se prueba si no hay movimiento, tiempo ni historia en absoluto.

Este univocismo y fatalismo puros no se ven inmediatamente como el resultado de su argumento porque Tomás, siguiendo a Aristóteles, ha insertado el hecho de la materia prima como el principio real de individuación. Lo último que Aristóteles y Tomás quieren es llegar a una filosofía de la identidad estricta. Sin embargo, según sus principios, la única manera de escapar de esto es asumir un principio último no racional de individuación. Tomás está bastante dispuesto a sacrificar algo para este propósito. Está bastante dispuesto a decir que el hombre no puede mediante la razón probar la *naturaleza* de Dios; solo puede probar su *existencia.* Pero, por supuesto, no puede hacer que esta distinción sea absoluta. No tendría sentido probar la existencia de algo sobre cuya naturaleza no se podría tener ninguna información en absoluto. Sin embargo, la naturaleza de su argumento realmente requería que dijera que sabía todo sobre la naturaleza de Dios. En

su argumento, no podía en absoluto probar la existencia *de* Dios a menos que conociera completamente la *naturaleza* de Dios...

Todos llaman a la primera causa de la realidad Dios. Si hemos demostrado la necesidad de la idea de una primera causa, por lo tanto, hemos demostrado la existencia de Dios. Pero, nos preguntamos, ¿quiénes son «todos»? Son toda la *massa periditionis,* los millones de transgresores que han suprimido el conocimiento del Creador en su interior. Son ellos quienes sutilmente se hacen creer que hacen justicia mediante la revelación de Dios al hablar de una «primera causa». Quieren ser teístas si tan solo no necesitan enfrentarse al Creador y Juez.

Por lo tanto, debemos exigirle a Tomás que se mantuviera firme en su argumento. Está lógicamente obligado a explicarnos todo sobre la naturaleza de Dios si aceptamos como válida su prueba de la existencia de Dios.

Esto nos lleva a una consideración adicional. Tomás creía que podía aferrarse a la idea de la creación de la nada, tal como le fue enseñada por la fe, al mismo tiempo que podía aferrarse a la fuerza probatoria del argumento de un primer motor. En esto se equivocó. No se equivocó al sostener que se puede creer en el tipo de Dios en el que el propio Tomás creía por fe, mientras se aferraba a su argumento racional sobre la existencia de Dios. Pero esto solo demuestra que la síntesis que estaba haciendo era una síntesis falsa.

Hemos visto que uno de los ingredientes del argumento de Tomás es el principio irracional de la individuación. Es mediante él, y solo mediante él, que Tomás debe intentar escapar de la némesis de la identidad pura. Pues bien, es esta pura irracionalidad la que debe servir como único objeto de la fe, pues si la razón debe reducirlo todo a una identidad vacía, la fe debe tener el reino de lo completamente irracional. Si Tomás, el teólogo, escucha por revelación que Dios ha creado el universo de la nada y se lo dice a Tomás, el filósofo, este

responderá que no puede saber que tal cosa sea así, de hecho, que *nunca podrá* saber que tal cosa sea así. Debe añadir que la naturaleza de la realidad *no permite* que tal cosa sea así. Pues seguramente la fe nunca enseñará nada que esté en desacuerdo con la recta razón, ¿y acaso no ha dado Dios la razón al hombre? Tomás sostiene que la fe domina donde la razón no puede llegar. Pero ¿qué hará cuando tanto la «razón» como la «fe» hacen afirmaciones contradictorias sobre la naturaleza de la realidad? En otras palabras, el argumento con respecto al primer motor es un argumento sobre la naturaleza de toda la realidad que está completamente en desacuerdo con la naturaleza de esta realidad tal como se dice que es en la religión cristiana.

El esquema gracia-naturaleza de Tomás encaja bien con el esquema forma-materia de Aristóteles. Ambos son igualmente destructivos para la fe y la razón. El rostro del Dios del pacto no puede brillar a través de este esquema, o debe brillar *a pesar de él,* como sin duda ocurre en cierta medida.

Sin embargo, el rostro del Dios del pacto sí brilla en la doctrina *calvinista* del *sensus deitatis.* Se basa en la idea de la autoconciencia inmediata del hombre, o la conciencia del significado, que implica o presupone la conciencia de Dios como Creador y Juez. Pero esto equivale a decir que no podemos (1) aceptar la mente humana como el punto de referencia *último* para la predicación; (2) que no podemos tomar los *principios de identidad* y no contradicción como un principio evidente por sí mismo mediante el cual la naturaleza del ser se determine de manera definitiva; (3) que, por otro lado, no podemos tomar la idea de un *principio irracional último* de individuación como una contribución a la naturaleza de la realidad y que, por lo tanto, (4) no podemos tomar el significado de la palabra «Dios», tal como lo sostiene la humanidad en general, como sustituto del conocimiento de la naturaleza de Dios revelado en las Escrituras en cualquier cosa que busquemos probar.

La mente humana no puede llevar a cabo una actividad racional válida respecto a nada en el universo, excepto sobre la base y en conjunción con la revelación sobrenatural (mediante la comunicación positiva del pensamiento) de la naturaleza y el propósito de Dios. Incluso en el paraíso, el hombre no podía, mediante la razón, sin la revelación verbal, conocer su lugar y tarea como criatura del pacto. Las cosas con las que lidió fueron lo que fueron precisamente debido a este plan supremo de Dios. La enseñanza de Tomás sobre el *donum superadditum* en el caso de Adán no era errónea en la medida en que introdujo lo sobrenatural *en el origen* de la raza humana; era errónea en la medida en que no consideraba esta ayuda sobrenatural como una comunicación positiva de la palabra divina. La misma idea, transmitida con respecto al hombre *después de la caída ,* implica que *ninguna interpretación válida de ningún hecho puede realizarse excepto sobre la base de la comunicación autorizada del pensamiento al hombre de los propósitos finales de Dios en las Escrituras, ya que estas Escrituras exponen en forma definitiva la obra redentora de Cristo. Todo hecho debe interpretarse cristológicamente.*

Gran parte de la apologética protestante tiene la idea errónea de que se puede esperar que una razón que no se somete desde el principio a las Escrituras esté, no obstante, abierta y lista para recibir su revelación posteriormente. No es cierto que la fe pueda llevarnos hasta el final. No es cierto que las pruebas teístas establezcan la *probable* existencia de Dios y que la fe deba brindarnos certeza. La existencia de Dios debe *presuponerse* como *base* de toda posibilidad y probabilidad, y no a la inversa. No es cierto que estas pruebas puedan confirmar la fe del creyente y ser simplemente un testimonio para los incrédulos. Lo objetivamente válido debe ser prueba y testimonio tanto para el incrédulo como para el creyente, y lo que no lo es objetivamente no debe serlo para ninguno de los dos.

(B) No basta decir que el hombre natural no sabe nada de Dios, aunque conoce bien muchas otras cosas. Ni siquiera basta decir que el hombre natural sí conoce la *existencia* de Dios, pero desconoce su *carácter* . La existencia de Dios es la existencia del carácter. Por eso Pablo dice que los paganos ven «el eterno poder y la divinidad de Dios». Ven algo del carácter de Dios...

Esto significa que *Dios,* no una especie de Dios o un principio superior, sino *Dios* , el *Dios verdadero,* se manifiesta ante los hombres. [157] Esta es la realidad, lo reconozcan o no los hombres... Dios es simple. No se le puede dividir en varios atributos que se mantengan distintos entre sí...

Es necesario tener este punto claramente presente, puesto que se ha hablado demasiado de la diferencia entre la mera existencia de Dios y la naturaleza de Dios. . . .

Como las pruebas se presentaban con frecuencia en la época de Kant, no solo eran inútiles, sino aún peores. Cualquiera que fuera su valor psicológico, si se hubieran seguido lógicamente, habrían tenido que conducir a la noción de un Dios finito. No se podía obtener nada más de ellas, ya que solían construirse sobre la presuposición de la supremacía de la mente humana y la supremacía de los hechos que esta encuentra en el mundo. Un dios cuya existencia pudiera probarse mediante el método en boga en la época de Kant sería uno que siempre se encontraría cara a cara con seres humanos independientes y con hechos completamente sin interpretación.

Sin indicar en lo más mínimo la diferencia entre una formulación cristiana y una no cristiana de las pruebas teístas, Hepp [158] afirma que ejercen una poderosa presión sobre nuestra conciencia. Lo único que les falta es que no nos brindan una certeza absoluta...

Según Hepp, entonces, las pruebas teístas, tal como se desarrollaron históricamente, no tienen nada de malo en sí mismas. Solo necesitan ser complementadas.

En todo esto hay una prueba muy clara de que el propio Hepp no ha evitado el error de razonar como razonan quienes pretenden construir una teología natural. Creemos que los argumentos formulados históricamente probarían, si es que pudieran probar algo, la existencia de un Dios finito. [159] ...

Partiendo de esta idea aristotélica del conocimiento [es decir, que se limita a las especies], Aquino afirma que el hombre no puede saber qué es Dios, sino solo lo que no es. En cuanto al conocimiento de Dios, la relación primaria, según Tomás, es la negación. Cuando afirma que la razón (mediante un método aristotélico) puede probar la existencia de Dios, esto carece de sentido, pues añade que no puede decir qué es Dios. Y si a veces suaviza este contraste afirmando que el hombre, mediante la razón, puede conocer algo de las características generales de Dios, esto es mera inconsistencia... El propio Aristóteles no era ilógico al concluir que el dios que podía admitir en su sistema era uno que no había creado el mundo y no sabía nada de él. [160] Su concepción de la causa era básicamente tan inmanentista como la de Kant. Y, por lo tanto, es lógicamente tan difícil alcanzar al Dios trascendente del cristianismo mediante la lógica de Aristóteles como alcanzar a este Dios mediante la lógica de Kant...

Solo si tenemos una visión correcta del conocimiento innato de Dios podremos comprender también adecuadamente el valor del *argumento ontológico* para su existencia. Sustituimos entonces la idea de que el Dios de la Escritura es el presupuesto de toda interpretación verdadera por la idea cartesiana de que el hombre puede partir de sí mismo como punto de partida último. [161] ...

Debemos ser cautelosos al afirmar que Dios es el ser superior al cual no se puede pensar nada superior. [162] Si tomamos el ser supremo que podemos pensar, en el sentido de *tener un concepto,* y le atribuimos existencia real, no tenemos la noción bíblica de Dios. Dios no es la realidad que corresponde al concepto supremo que el hombre, considerado como ser independiente, puede pensar. El hombre no puede pensar un ser absoluto y autocontenido; es decir, no puede tener un concepto de él en el sentido ordinario del término. Dios es infinitamente superior al ser supremo del que puede formarse un concepto... Cuando hablamos de nuestro concepto o noción de Dios, debemos ser plenamente conscientes de que mediante ese concepto tenemos una reproducción analógica de la noción que Dios tiene de sí mismo. [163] ...

Así pues, respecto a la *prueba teleológica,* Bavinck afirma que tendría cierto valor incluso si dejara sin resolver la cuestión de la unidad o la pluralidad de la Divinidad. Afirma que, en cualquier caso, habría demostrado la necesidad de la idea de inteligencia para una interpretación del mundo. No podemos estar de acuerdo con esto. Consideramos que esto contradice la propia teología de Bavinck. Si la cuestión de la unidad o la pluralidad no se resuelve, la cuestión de la inteligibilidad dentro y fuera del universo no se resuelve. O, mejor dicho, se resuelve desfavorablemente para el cristianismo. Una pluralidad de dioses equivale, a efectos prácticos, a la ausencia de un dios. Quien es politeísta es un irracionalista; no tiene derecho a reivindicar la racionalidad de un Dios absoluto como principio de su interpretación de la vida. Una argumentación similar se aplica a las demás denominadas pruebas teístas. Deben enunciarse de una manera verdaderamente cristiano-teísta, o bien implican la doctrina de un dios finito; y un dios finito no es Dios.

En consecuencia, no diríamos que estos argumentos, tal como han sido formulados históricamente incluso por no cristianos, sean válidos hasta cierto punto. No dudamos en afirmar que son inválidos.

8.4 Evidencias: ¿Tradicionales o presuposicionales?

La visión de Van Til respecto a las pruebas teístas —es decir, que no las rechazó, sino que criticó su formulación tradicional— puede ahora aplicarse al uso de evidencias empíricas de la naturaleza y la historia para respaldar las afirmaciones bíblicas. La historia es de vital importancia para la apologética presuposicional; un libro caído del cielo, incluso si estuviera lleno de verdades metafísicas y morales que son necesidades «trascendentales» para nuestro razonamiento y vida, no sería suficiente para nuestra salvación. Van Til escribió:

La revelación especial de Dios al hombre no solo se manifestó mediante información intelectual. Se manifestó tanto en palabras como en hechos. En la teofanía y en los milagros, encontramos hechos revelados en lugar de palabras. *Pero estos hechos necesitaban ser explicados por Dios mismo.* El hombre pecador no puede ni quiere explicarlos con veracidad. ... Por otro lado, la revelación verbal sin la revelación de los hechos quedaría suspendida en el aire y no alcanzaría la realidad. La revelación especial necesitaba penetrar este mundo pecaminoso con poder redentor. Por lo tanto, la revelación especial no podía llegar al hombre en forma de un libro caído del cielo. La revelación tenía que ser *mediada históricamente* . [164]

La apologética presuposicional ciertamente no implica que los debates históricos carezcan de importancia; de hecho, Van Til fue un crítico destacado y eficaz de la visión barthiana o neoortodoxa de la «superhistoria», ya que esta tenía el efecto de «evaporar» la historia ordinaria. Para Van Til, el apologista no debía reducir la historia a algo sin sentido. Debemos argumentar que solo el cristiano puede proporcionar de forma inteligible un patrón integral en y bajo los hechos cambiantes de la historia. [165]

Y, sin embargo, a pesar de todo eso, ha habido quienes han afirmado que la apologética presuposicional es inherentemente antagónica o indiferente al uso de evidencias. [166] Pero, ¿por qué, entonces, Van Til habría declarado: «Veo la inducción y el razonamiento analítico como parte de un mismo proceso de interpretación. Por lo tanto, me dedicaría a la apologética histórica»? [167] Lo afirmó no solo en su libro de texto clave de apologética en 1955, sino que lo volvió a publicar (textualmente) en 1969 en otro texto; ciertamente no dudó en respaldar el estudio histórico en defensa de la verdad del cristianismo. Pero si es así, alguien podría preguntarse, ¿por qué no encontramos una argumentación histórica extensa en sus publicaciones? La respuesta de Van Til fue: « Personalmente, no me dedico mucho a esto porque mis colegas de los otros departamentos del Seminario donde enseño lo hacen mejor que yo». Al trabajar codo con codo con académicos como Machen, Ned Stonehouse o Edward J. Young, es lógico reconocer una división de los dones otorgados por Dios. Por lo tanto, Van Til se centró en el análisis filosófico y dejó que sus colegas desarrollaran los detalles históricos, todo como parte de una tarea común de defensa de la fe. [168] Van Til declaró que el trabajo probatorio de tales colegas era imperativo: «La apologética histórica es absolutamente necesaria e indispensable para señalar que Cristo resucitó de la tumba, etc.». [169]

Por lo tanto, John W. Montgomery no tenía motivos para reprender a Van Til diciendo: «Al no cristiano no se le debe presentar una dogmática a priori; se le debe ofrecer la evidencia fácticamente convincente de la afirmación de verdad cristiana». [170] Si uno lee a Van Til con atención, encontrará cualquier cosa menos dogmatismo, oscurantismo o una aversión a los hechos empíricos en su perspectiva:

La cuestión es, según se nos dice, que en una Biblia infalible no debería haber discrepancias. Ninguna afirmación histórica en la Escritura debería

contradecir otra afirmación histórica dada en otro lugar. Sin embargo, en la actualidad, la alta crítica ha encontrado lo que considera hechos que no pueden armonizarse con la idea de una Biblia infalible. ¿Cuál debe ser la actitud del creyente ortodoxo al respecto? ¿Debe ser oscurantista y aferrarse a la doctrina de la autoridad de la Escritura a pesar de saber que puede demostrarse empíricamente que es contraria a los hechos de la Escritura misma?

No hace falta decir que esa no debería ser su actitud . [171]

Cabe preguntarse cómo evidencialistas como Montgomery y Clark Pinnock tergiversan la postura de Van Til. Según Pinnock, Van Til "rechazaría la investigación empírica de los datos en cuestión [sobre la obra de Dios en la historia]", haciendo "los datos objetivos de la revelación divina *inaccesibles* para los no cristianos". Continuó: "Para Van Til, al parecer, las presuposiciones son reales, y *los hechos no".* Se imaginaba que Van Til "rehuía" la solicitud de evidencia del hombre natural; "desestimaría sus preguntas sin escucharlas". [172] Pero las opiniones publicadas de Van Til eran bastante diferentes:

La depreciación del mundo sensible conduce inevitablemente a la depreciación de muchos de los hechos importantes del cristianismo histórico que tuvieron lugar en dicho mundo. La Biblia no descarta toda forma de empirismo, como tampoco descarta toda forma de razonamiento a *priori* . [173]

Es bastante común la idea de que no podemos aceptar nada que no sea el resultado de una sólida metodología científica. Como cristianos, coincidimos plenamente con esto... La postura cristiana ciertamente no se opone a la experimentación ni a la observación. [174]

Cuanto mayor sea el estudio detallado y con mayor cuidado se realice, más verdaderamente cristiano será el método. Es importante destacar este punto para ayudar a disipar la idea errónea de que el cristianismo se opone a la

investigación factual... La diferencia entre el método científico predominante y el método cristiano no radica en que el primero se interese en encontrar los hechos y esté dispuesto a seguirlos adondequiera que conduzcan, mientras que el segundo no esté dispuesto a seguirlos. [175]

La falsa idea de que Van Til se oponía al uso de evidencias se ha extendido ampliamente. Muchos jóvenes estudiantes de apologética, sin haber estudiado mucho, creen que el presuposicionalismo se opone a las evidencias empíricas y recurre a la mera petición de principio autoritaria. A menudo, sus profesores son los culpables.

Por ejemplo, al presentar "tres fábulas" en su ensayo "Érase una vez un A Priori", Montgomery intentó representar la apologética de Van Til como dando "la impresión de que nuestro evangelio es tan apriorística y fideístamente irracional como las afirmaciones presuposicionales de sus competidores", lo cual podemos ver si "consideramos una inversión del enfoque de Van Til", ya que hace que todas las cosmovisiones sean "intercambiables". [176] Las historias de Montgomery describieron el presuposicionalismo como simplemente proponer afirmaciones abstractas y vacías y defenderlas mediante autorizaciones circulares de sí mismas. En esta situación, el creyente y el no creyente no pueden discutir significativamente, sino que solo pueden intercambiar afirmaciones presuposicionales, sin perspectiva de resolver racionalmente su desacuerdo. Las historias pueden ser un dispositivo de enseñanza eficaz, pero también muy engañoso. Las fábulas de Montgomery son fábulas de hecho, que no guardan relación con la posición real de Van Til. Van Til enseñó que el tema de nuestros esfuerzos apologéticos —la "presuposición" que defendemos— es el contenido completo y detallado de la revelación bíblica, no solo la afirmación formal de que cierto libro tiene autoridad a la que debemos someternos sin pensar. Asimismo, enseñó que la disputa sobre presuposiciones o cosmovisiones

conflictivas (con sus respectivos contenidos concretos) debe resolverse racionalmente mediante el argumento trascendental, que Montgomery no menciona, ¡aunque es el núcleo mismo de la apologética de Van Til! [177] Consideremos solo estas citas de Van Til, que ya hemos presentado: "Primero debemos preguntarnos en qué clase de Dios cree el cristianismo antes de poder preguntarnos realmente con inteligencia si tal Dios existe. El *qué* precede al *que* ", [178] "Es claro que la idea de la Escritura nunca puede separarse del mensaje de la Escritura". [179] "El verdadero método para cualquier protestante con respecto a la Escritura (cristianismo) y con respecto a la existencia de Dios (teísmo) debe ser *el método indirecto de razonamiento por presuposición* " [18 °]— es decir, "lo que tendremos que hacer entonces es tratar de reducir la posición de nuestro oponente al absurdo. Nada menos servirá." [181] Van Til creía en argumentar a favor y en contra de las presuposiciones; no las consideraba simplemente afirmaciones vacías de autoridad.

Dejando de lado el hombre de paja erigido por Montgomery, Pinnock y otros, la verdad es que Van Til tenía gran confianza en la evidencia:

Toda investigación histórica, ya sea en el campo directamente bíblico, la arqueología o la historia en general, está destinada a confirmar la verdad de las afirmaciones de la postura cristiana. ... Una apologética histórica verdaderamente fructífera argumenta que todo hecho *es* y *debe ser* tal que pruebe la verdad de la postura teísta cristiana. [182]

Van Til no sostuvo que nunca debiéramos buscar información más allá de nuestras Biblias. No despreció ni desalentó el análisis serio de los hechos empíricos del mundo. Declaró:

Es cierto que, en el estudio de asuntos de laboratorio y de campo, la Biblia solo se relaciona indirectamente. No recurrimos a la Biblia misma para los hechos

que tratamos... No nos limitamos completamente a la Biblia cuando estudiamos cualquier otra cosa. [183]

cuando investigo lo propio de mi campo, es cuando presto atención a la naturaleza de las cosas. Esto no significa dedicarme a la adoración mientras manejo mi equipo de laboratorio...

Naturalmente, la mente humana debe concentrarse en un aspecto de la realidad; cuando estudia la naturaleza, un hombre no debe leer su Biblia. . . .

Nuevamente, la afirmación no es que el creyente, por ser creyente, se transforma "en un experto botánico o físico". Para convertirse en un experto botánico o físico, uno debe estudiar botánica o física. [184]

Sin embargo, como epistemólogo y teólogo competente, Van Til simplemente reconoció que todo análisis empírico tiene sus presuposiciones inevitables y no puede realizarse de manera neutral. Así, al final de esta última cita, añadió: «Pero para ser un botánico o físico inteligente, debería existir una *ciencia inteligible* de la botánica o la física. Y tal ciencia inteligible no existe excepto sobre una base cristiana». [185] Van Til afirmó explícitamente que no «menospreciaba la utilidad de los argumentos para la corroboración de las Escrituras» que provienen de la investigación empírica como la arqueología, pero sí deseaba insistir, como filósofo, en que dicha corroboración no tiene un *poder independiente.* [186]

Al igual que con las pruebas teístas, también con las evidencias empíricas, Van Til apoyó incondicionalmente los esfuerzos, pero no pudo respaldar la forma tradicional en que los creyentes intentaban defender la fe de los hechos. Indicó con franqueza: «Nuestro objetivo es, más bien, aprovechar mejor sus materiales que ellos, añadiéndoles una epistemología y una metafísica que los hagan verdaderamente fructíferos en la discusión con los no creyentes». [187] El método tradicional de argumentar a partir de la evidencia no considera las

cuestiones presuposicionales en epistemología e interpretación. «Otra forma de debilitamiento del testimonio cristiano mencionado se encuentra cuando se admite virtualmente que una discusión sobre hechos históricos, como la arqueología o los milagros, entre cristianos y no creyentes puede concluirse satisfactoriamente sin incluir las presuposiciones básicas de la religión cristiana». [188]

El evidencialismo tradicional asume erróneamente la posibilidad intelectual y la aceptabilidad moral de la neutralidad, así como la inteligibilidad del razonamiento autónomo al examinar hechos brutos (es decir, aún no interpretados); simplemente pasa por alto la importancia crucial de la antítesis entre el pensamiento creyente y el incrédulo. Van Til era muy consciente del daño que, en estos términos, puede causarse fácilmente a cualquier argumento presentado por el apologista. Su objetivo era, entonces, rescatar el gran poder apologético de las evidencias empíricas al ubicarlas en un contexto más presuposicionalmente autoconsciente y filosóficamente adecuado. Afirmó que, «en lo que respecta al plan maestro del procedimiento», el apologista presuposicional sigue un camino diferente al de la apologética tradicional. « Debe presentar su filosofía de los hechos con sus propios hechos. *No necesita manejar menos hechos para hacerlo.* Manejará *los mismos hechos,* pero los manejará como deben manejarse». [189]

El evidencialismo tradicional no maneja la evidencia como debería. Pretende que existen hechos neutrales o métodos neutrales para examinarlos. Van Til sabía que esto era ingenuo y engañoso. « Ser 'neutral' es, por lo tanto, intentar ser algo que ningún ser humano puede ser... La 'neutralidad' implica una petición de principio». [190] Con respecto al método tradicional, señaló que «su apelación a la razón 'neutral' en la apologética es ininteligible». Los «hechos» y las «leyes» a las que se apela en su argumentación no serían inteligibles sin las presuposiciones filosóficas subyacentes, y por lo tanto, « *todo* método, el

supuestamente neutral no menos que cualquier otro, presupone la verdad o la falsedad del teísmo cristiano». [191] El error del evidencialista puede expresarse de otra manera. Cree erróneamente que puede haber una consideración intelectual de la "factualidad" de algún objeto o evento al margen del contexto del "sistema" interpretativo en el que se afirma o niega dicho hecho. Van Til vio la necesidad crucial de subsanar este profundo error epistemológico. "Ningún apologista cristiano puede permitirse olvidar la afirmación de su sistema con respecto a ningún hecho en particular. Siempre debe sostener que el 'hecho' en discusión con su oponente debe ser lo que la Escritura dice que es, para que sea inteligible como tal " . [192] En resumen, en cada presentación de un argumento fáctico a favor del cristianismo, el defensor de la fe desafía implícitamente, si no explícitamente, al incrédulo con *todo el sistema* o cosmovisión cristiana del que forma parte dicho hecho. Los "hechos" no son ajenos a los sistemas de pensamiento, como si pudieran ayudarnos a elegir entre ellos. En cualquier argumento fáctico, ya sea que se llame la atención sobre él o no, se ponen dos visiones del mundo una al lado de la otra para compararlas.

Una apología evidencialista como la de Montgomery ignora estos factores determinantes en el debate entre creyentes e incrédulos. Ingenuamente, se refiere a «los hechos» como puntos de observación comunes, brutos y sin interpretación, con los que las cosmovisiones deben hacer las paces. Enseña que «los hechos» son lo suficientemente poderosos como para detener la creación de mitos, son la «prueba definitiva de la verdad», constituyen «evidencia neutral» y permiten que «la verificación objetiva y fáctica sirva como tribunal de apelación»; imagina que «la propia opinión puede juzgarse por los hechos (neutrales) de la «realidad universal» en el mercado público de las ideas». «Cuando las cosmovisiones chocan, apelar a los hechos comunes es la única protección contra el solipsismo filosófico y la anarquía religiosa». Declara que «debemos emplear procedimientos inductivos para distinguir los

hechos de la ficción... [y] determinar, con base en los propios hechos, qué interpretación se ajusta mejor a la realidad». Para ello, «el punto de partida debe ser la racionalidad común (los procedimientos inductivos y deductivos) que todos los hombres comparten». [193]

El enfoque inductivo y empírico del conocimiento no es filosóficamente neutral ni carente de problemas. No se conforma con todas las perspectivas de la metafísica o la epistemología. Alguien con una mentalidad acrítica podría confundir la popularidad de la inducción empírica con la ausencia de presuposiciones distintivas, pero esa noción está (y ha sido a menudo) desacreditada por el análisis filosófico. [194] Toda observación y descripción empírica está inevitablemente cargada de teoría. Van Til lo expresó así: «La descripción científica moderna no es la cosa inocente que nosotros, como cristianos, creemos con demasiada facilidad que es... La descripción en sí misma es explicación... Incluso la descripción de los hechos en la dimensión más baja presupone un sistema de metafísica y epistemología». [195] ¿Cómo se debe entender y describir el conocimiento de objetos y eventos externos? ¿Y cómo categorizamos metafísicamente dichos objetos y eventos (por ejemplo, como propiedades, sustancias, datos sensoriales, cosas en sí mismas, particulares brutos, especies racionales más bajas, etc.)? ¿Cómo comprender y describir los procedimientos, normas y méritos de un estudio inductivo de los objetos y eventos que conocemos? ¿Qué fundamento racional sustenta la suposición de uniformidad natural, que se da por sentada en todo razonamiento inductivo? Independientemente de las respuestas específicas que se ofrezcan, ¡ciertamente no se basan en la observación empírica ni en generalizaciones inductivas! Dichas respuestas son de naturaleza filosófica. Lo mismo cabe decir de otras presuposiciones controvertidas de un método inductivo y empírico de conocimiento, como que el ámbito de lo existente se extiende más allá de los individuos perceptibles para incluir la repetición de diversos tipos de eventos, universales no percibidos como las leyes lógicas y la

inferencia, y conceptos normativos como el de «observador normal». Los evidencialistas no deberían pensar que el pensamiento filosóficamente neutral controla sus procedimientos inductivos y empíricos de principio a fin. Numerosos supuestos metafísicos debatibles influyen en sus métodos y criterios, aunque los consideren transparentes e imparciales. Pero la ficción alcanza proporciones dolorosas cuando se aplica un inductivismo supuestamente neutral al estudio histórico. Simplemente no existen afirmaciones observacionales puras (como lo han demostrado las desacreditaciones críticas del positivismo lógico). Las afirmaciones observacionales derivan su significado y credibilidad de un marco o red de supuestos subyacentes. Estas verdades tienen una importancia aún mayor para quien no observa los acontecimientos en sí, sino que reconstruye acontecimientos pasados. Los historiadores no son observadores pasivos, sino que aplican criterios específicos de credibilidad, relevancia, importancia, coherencia y responsabilidad al examinar las fuentes e integrar sus resultados.

El método supuestamente imparcial, despreocupado y filosóficamente imparcial de Montgomery para examinar los hechos y determinar cuál de las cosmovisiones en conflicto encaja es un ejercicio de ilusiones, no una epistemología seria. Al no comprender lo que está en juego, él y otros evidencialistas pierden toda oportunidad de ejercer su ventaja apologética cuando los no creyentes cuestionan las afirmaciones bíblicas basándose en la evidencia empírica y el razonamiento inductivo. En ese momento, el apologista debería involucrar al no creyente en un análisis serio de las cuestiones presuposicionales que debe afrontar cualquiera que utilice un enfoque empírico e inductivo del conocimiento. Van Til observó sabiamente: «No hablaría interminablemente de hechos y más hechos sin cuestionar jamás la filosofía de los hechos del no creyente». [196] Justo en este punto del diálogo, el apologista cristiano puede usar el argumento trascendental para demostrar

que el compromiso del incrédulo con el "método científico" es filosóficamente ininteligible al margen de la cosmovisión revelada en las Escrituras. Pero Montgomery no puede argumentar así, ya que su evidencialismo "neutral" se encuentra en el mismo dilema filosófico que el método de razonamiento del incrédulo. No sorprende, entonces, que no pretenda afirmar nada más para sus argumentos que demostrar que el cristianismo es "probablemente" verdadero. [197]

Van Til afirmó que cuando los incrédulos se resisten a los argumentos fácticos que los apologistas pueden y deben presentarles para confirmar o defender la postura cristiana, debemos comprender que «la batalla no se centra principalmente en este o aquel hecho. La batalla se centra básicamente en una filosofía de los hechos... Nadie puede ser un científico de forma inteligible sin tener al mismo tiempo una filosofía de la realidad en su conjunto». [198] Las evidencias se utilizan en la apologética trascendental reconociendo que el conflicto intelectual entre creyentes e incrédulos es, en última instancia, una cuestión de cosmovisiones antitéticas. Debemos demostrar que la cosmovisión del incrédulo, desde la cual se opone a las afirmaciones de la fe, excluye no solo los hechos de la Escritura, sino también la inteligibilidad misma de cualquier hecho sobre cualquier tema. Por esa razón, Van Til insistió en que el apologista no cometiera el error de pretender ser neutral o autónomo en su razonamiento, sino que presentara su defensa fáctica de la manera correcta y bajo la luz adecuada al incrédulo. «El cristianismo no necesita, por lo tanto, refugiarse bajo el techo de un método científico independiente. Más bien, se ofrece como refugio a métodos que serían científicos». [199] Si el razonamiento inductivo y empírico usado por el incrédulo para oponerse a la fe ha de ser inteligible en cualquier sentido filosófico, ¡tendrá que afirmar la fe cristiana como su presuposición o cosmovisión! Los esfuerzos de los incrédulos deben volverse contra su propia incredulidad. Esa es simplemente la manera presuposicional de defender la fe y presionar

argumentos evidenciales. ¿Se pierde el poder evidencial de (digamos) la resurrección de Cristo cuando el argumento evidencial para ella se presenta al incrédulo dentro del contexto de presuposiciones bíblicas? De ninguna manera. La lógica interna de la cosmovisión bíblica, en la cual la resurrección de Cristo es una parte importante, puede ser presionada sobre el no cristiano: dado lo que enseña la Biblia, no tiene sentido pensar que los hombres cambiaron radicalmente de opinión (por ejemplo, Pablo) o estuvieron dispuestos a convertirse en mártires a menos que Cristo resucitara de entre los muertos (cf. 1 Cor. 15:14,17); no seguirían fábulas astutamente inventadas (2 Pedro 1:16), y no necesitaban hacerlo ya que el evento milagroso que proclamaban "no fue hecho en un rincón" (Hechos 26:26). La apologética presuposicional llama al cristiano y al no cristiano a poner sus cosmovisiones lado a lado y examinar su consistencia interna y fuerza. En tal comparación, el poder evidencial de la resurrección de Cristo se establece fácilmente. [200] Los cristianos deberían decir fácilmente a los no creyentes, "Dentro de nuestra cosmovisión, *la evidencia muestra* que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos (y aún más sorprendente, lo hizo por amor a pecadores como nosotros), pero su cosmovisión solo hace tonterías de la historia, la ciencia y el razonamiento". La elección debería ser obvia, y lo sería, excepto por el efecto cegador del pecado.

El error monumental de los evidencialistas tradicionales es creer que pueden otorgar neutralidad y autonomía al incrédulo, presentar la resurrección como un hecho brutal fuera del contexto de las presuposiciones bíblicas y, aun así, demostrar al no cristiano que el evento ocurrió en la historia. De hecho, le han dado al incrédulo todo lo que necesita para resistirse a sacar esa conclusión. Cuando un tabloide de supermercado afirma que ocurrió algún evento extraño o milagroso, el incrédulo no encuentra la publicación creíble solo por esa razón, incluso si su texto está bien conservado y es incuestionable. De igual manera, las afirmaciones de la resurrección en la Biblia, incluso si el texto

bíblico es antiguo y confiable, son precisamente la razón por la que el incrédulo encuentra el libro fantasioso y poco científico. ¿Por qué no debería dudar de su fiabilidad histórica? El apologista tradicional apela a la "probabilidad", pero por experiencia propia, el incrédulo sabe lo extremadamente improbable que es una resurrección. Dado que la Biblia informa cosas tan obviamente absurdas, no puede ser confiable para una persona con mentalidad crítica. De hecho, ¿cómo podría aceptar estos documentos (por muy antiguos que sean) como informes fiables, incluso de lo que Jesús dijo sobre sí mismo, ya que tenemos a un simple hombre que reclama prerrogativas divinas y supuestamente predice su propia resurrección? Es de sentido común para el hombre autónomo creer que los apóstoles —como tantos estudiantes tienden a hacer— no escucharon con precisión, malinterpretaron lo que dijo su maestro o lo exageraron posteriormente por veneración hacia él. Los defensores del uso tradicional de las evidencias tienen una respuesta para esto: que Cristo prometió el don del Espíritu Santo a sus seguidores para que recordaran correctamente lo que dijo y quiso decir; una respuesta que da por sentado que Jesús era Dios, aunque esto es precisamente lo que se suponía que demostraba el argumento de la resurrección (¡razonamiento circular!).

Incluso si el apologista, utilizando valores y patrones de razonamiento autónomos, demuestra que el cuerpo de Jesús probablemente resucitó, el incrédulo naturalista no necesita concluir que el cristianismo es verdadero, que Jesús es Dios, o incluso que Dios existe, ya que no necesita interpretar el evento como un milagro. El naturalista puede, con sus presuposiciones intactas, aceptar que el cuerpo de Jesús resucitó, argumentando que si tuviéramos más información, podríamos comprender los "factores naturales" que sin duda estuvieron involucrados, por muy infrecuentes que ocurran. Como mucho, simplemente necesitaríamos ampliar nuestras generalidades científicas sobre lo que ocurre en la naturaleza. Van Til señala: "Si adoptamos

el 'método científico' [interpretado de forma autónoma], debemos admitir que es muy posible que en el futuro todos los milagros registrados en la Biblia, sin excluir la resurrección de Cristo, puedan explicarse por leyes naturales". [201]

El evidencialista podría quejarse, sin embargo, de que el incrédulo debe apreciar lo inusual y único que debe ser un evento como una resurrección. Ante esto, el incrédulo podría simplemente señalar otros eventos estadísticamente poco frecuentes (por ejemplo, ganar la lotería, contraer una enfermedad rara) y sostener que la resurrección de Cristo no es más "milagrosa" que estos eventos tan naturales. El cristiano simplemente está sacando conclusiones precipitadas por falta de conocimiento científico sobre cómo ocurrió la resurrección, como los antiguos paganos asumían que los dioses se enojaban cuando había truenos. O, dada su perspectiva abierta, el hombre que aspira a la autonomía podría responder a la "singularidad" de la resurrección del cuerpo de Jesús —como indicó Van Til— arrojando este y otros hechos "por encima de su espalda al abismo del azar". ¿ Qué nos diría el evento? Nada. "Sobre esta base, la naturaleza y la historia no serían más que una serie de lecturas que apuntan al vacío". En un universo aleatorio donde cualquier cosa puede suceder, la resurrección es poco más que un buen artículo para Ripley's *Believe It or Not!* [202] La inferencia, "si Jesús resucitó de entre los muertos, entonces debe ser Dios", es bastante arbitraria a los ojos del incrédulo "neutral"; después de todo, se dice que Lázaro resucitó de entre los muertos, y los cristianos no se inclinan ante él como a un dios. (Y recuerde, el argumento de que Jesús predijo su propia resurrección plantea la pregunta de si él era Dios, la misma pregunta que el argumento de la resurrección se suponía que debía responder de manera neutral). La inferencia adicional extraída por el apologista evidencialista: "si Jesús era Dios, entonces siempre supo y dijo la verdad", es igualmente perjudicial, porque claramente no todas las concepciones disponibles de "Dios" o los "dioses" incluyen la característica de decir la verdad infalible.

Ahora vemos por qué Van Til enseñó con tanto énfasis que los argumentos evidenciales no podían presentarse eficazmente de la manera tradicional, como si el incrédulo pudiera ser neutral y tuviera todo el derecho a la autonomía en su razonamiento. Las evidencias desempeñan un papel importante en la apologética, pero deben argumentarse de forma presuposicional. Como dijo Van Til:

Es imposible e inútil intentar defender el cristianismo como religión histórica únicamente mediante la discusión de hechos. Decimos que Cristo resucitó de entre los muertos. Afirmamos además que esta resurrección prueba su divinidad. Este es el núcleo del argumento histórico a favor del cristianismo. Sin embargo, un filósofo pragmático... dirá que esto no prueba nada más que que ocurrió algo muy inusual... De esto se desprende que si realmente queremos defender el cristianismo como religión histórica, debemos defender al mismo tiempo el teísmo en el que se basa, y esto nos lleva a una discusión filosófica. [203]

Las evidencias fácticas deben presentarse dentro del contexto de la filosofía de vida cristiana, la cosmovisión revelada en la Biblia; allí se interpretan de manera apropiada y autorizada. [204] Allí tienen sentido, y toda afirmación competidora puede reducirse al absurdo al demostrar que destruye la inteligibilidad de la historia, la ciencia y el razonamiento mismo.

EL MÉTODO DE BUTLER COMPROMISO Y AUTOFRUSTRACIÓN [205]

Sin duda, en cierto sentido debe decirse que todos los hombres tienen todos los hechos en común. Tanto el santo como el pecador se encuentran cara a cara con Dios y con el universo divino. Pero el pecador es como el hombre con gafas de colores. Las Escrituras nos dicen que los hechos hablan claramente de Dios (Rom. 1:20; 2:14, 15). Pero todo es amarillo para el ojo ictérico. Al hablar de los hechos, un pecador los presenta a sí mismo y a los demás como

"amarillos". No hay excepciones. Son los hechos, tal como él mismo los presenta, distorsionados por su propia condición subjetiva, los que asume como *los hechos tal como son.*

Al no tener esto presente, Butler apeló al pecador como si en su repertorio de "hechos" hubiera algunos que no consideraba "probables", como la vida, muerte y resurrección de Cristo, o los milagros en general. De hecho, Butler se situó en una postura común con sus oponentes sobre ciertas "cuestiones de hecho", es decir, "¿Resucitó Cristo de entre los muertos?".

El carácter comprometedor de esta postura es obvio. Es comprometedor, en primer lugar, respecto a la *claridad objetiva* de la evidencia que sustenta la verdad del teísmo cristiano. El salmista no dice que los cielos *probablemente* declaren la gloria de Dios; lo hacen infalible y claramente. La probabilidad no es, o al menos no debería ser, la guía de la vida. Los hombres deberían, dice Calvino siguiendo a Pablo, creer en Dios, pues cada uno está rodeado de una sobreabundancia de evidencia respecto a él. Todo el universo está iluminado por Dios. La Escritura exige que los hombres acepten su interpretación de la historia como verdadera sin dudarlo. Dudar de esto es tan irrazonable como dudar de la primacía de la luz del sol sobre las bombillas de nuestros hogares. Es tan irrazonable como un niño que pregunta si tiene padres y, tras analizar la evidencia, concluye que *probablemente los* tiene.

Pero según Butler, si concluyen que Dios *probablemente* existe, los hombres han hecho justicia a la evidencia. Peor aún, según esta postura, se asume que si concluyen que existe un Dios, los hombres han hecho justicia a la evidencia. Pero un dios es un dios *finito* , que *no es* un dios, sino un ídolo. ¿Cómo pueden entonces identificar a este *probable* Dios con el Dios de la Biblia, de quien todas las cosas dependen para su existencia?

Al presuponer una filosofía de los hechos no cristiana, el argumento tipo Butler naturalmente también presupone un principio no cristiano de coherencia o racionalidad. Ambos van de la mano. La ley de no contradicción, empleada positiva o negativamente por el hombre al asumir su propia supremacía, [se] convierte en el estándar de lo posible o imposible, tanto para los hombres como para cualquier "dios". Pero sobre esta base, la Biblia no puede hablarle al hombre de ningún Dios cuya revelación y cuya naturaleza misma no sean esencialmente penetrables para el intelecto natural del hombre.

En segundo lugar, el argumento tipo Butler es comprometedor desde el punto de vista *subjetivo* . Admite que el hombre natural tiene la plena capacidad de interpretar ciertos hechos correctamente, aun cuando se viste con las gafas de colores de quien rompe el pacto. ¡Como si quienes rompen el pacto no tuvieran ningún interés personal! ¡Como si no estuvieran ansiosos por evitar ver los hechos tal como son!

El argumento tradicional de Butler es, además, no solo comprometedor, sino también autodestructivo. Hoy, más que nunca, los hombres afirman con franqueza que los hechos se *dan* por *sentados.* Por ello, admiten usar lentes. Pero se dice que estos lentes *ayudan* , no obstaculizan la visión. El hombre moderno asume que, al ver los hechos a través de las lentes de la ultimidad, puede realmente verlos tal como son. Para él, es el creyente ortodoxo quien usa las lentes de colores del prejuicio. Así, el cristiano camina por el valle de aquellos que, más que nunca, identifican sus falsas *interpretaciones* sobre sí mismos y sobre los hechos con los hechos mismos.

Sin embargo, el argumento de Butler no reta a los hombres al arrepentimiento por su pecado de tergiversación. Prácticamente concede que tienen razón. Pero entonces, si a los hombres prácticamente se les dice que tienen razón al identificar así sus falsas interpretaciones de los hechos con los hechos

mismos, en ciertos casos, ¿por qué deberían aceptar la interpretación *cristiana* de otros hechos? ¿Acaso no forman parte de un mismo universo? Si a los hombres prácticamente se les dice que tienen razón al interpretar ciertos hechos sin Dios, tienen todo el *derecho lógico* a continuar interpretando todos los demás hechos sin Dios.

Desde la perspectiva del creyente en la infalible Palabra de Dios, debe afirmarse que no existen, porque no pueden existir, otros hechos que los interpretados por Dios, es decir, hechos que son lo que son debido a su lugar en el plan de Dios. En la práctica, esto significa que, dado que el pecado entró en el mundo, la interpretación divina de los hechos debe presentarse de forma completa y escrita, y ser integral. Dios continúa revelándose en los hechos del mundo creado, pero el pecador necesita interpretar cada uno de ellos a la luz más clara de las Escrituras. Todo pensamiento sobre cualquier tema debe obedecer al requerimiento de Dios tal como habla en su Palabra; todo pensamiento debe someterse a Cristo. El argumento de Butler no cumple con este requisito y, por lo tanto, compromete fatalmente las afirmaciones de las Escrituras.

Por supuesto, hablamos principalmente de sistemas, no de hombres. Muchos católicos romanos, y especialmente muchos arminianos, son mucho más bíblicos que sus sistemas. Por ello todos debemos regocijarnos. Pero el cristiano reformado debe ser fiel a su Señor. Debe amar a los pecadores con profunda compasión. Pero no debe amar a los pecadores más de lo que ama a Cristo. Cuanto más verdaderamente ame a los pecadores, con mayor inflexibilidad les exigirá que sean salvos según los términos de Dios, no los suyos propios. Es Cristo, mediante su Palabra en las Escrituras, quien debe diagnosticar su enfermedad, así como es Cristo quien sana solo a quienes confiesan que su enfermedad es la que el Gran Médico dice que es.

APOLOGÉTICA HISTÓRICA Y RAZONAMIENTO CIRCULAR [207]

Antes de proceder al desarrollo de la doctrina bíblica de la inspiración, conviene referirnos brevemente a la acusación de razonamiento circular que implica dicho método. Se dice que no podemos, con justicia, acudir primero a las Escrituras para ver qué dicen sobre la inspiración y luego afirmar que la Escritura es verdadera porque es inspirada.

Para evitar esta acusación de razonamiento circular, la teología ortodoxa ha ofrecido con frecuencia lo siguiente: en primer lugar, se prueba mediante evidencia histórica ordinaria que Cristo resucitó de entre los muertos y realizó milagros. Se dice que esto prueba su divinidad. En segundo lugar, se señala que esta persona divina ha testificado del Antiguo Testamento como la Palabra de Dios y que él mismo prometió el don del Espíritu Santo, quien guiaría a los apóstoles a la verdad y, por lo tanto, serían calificados como autores del Nuevo Testamento.

La apologética histórica es absolutamente necesaria e indispensable para señalar que Cristo resucitó de la tumba, etc. Pero mientras la apologética histórica trabaje sobre una base supuestamente neutral, frustra su propio propósito. Pues en ese caso prácticamente otorga la validez de los supuestos metafísicos de la incomprensión.

Creyente. En este caso, un pragmático puede aceptar la resurrección de Cristo como un hecho sin aceptar la conclusión de que Cristo es el Hijo de Dios. Y, según sus suposiciones, no es ilógico al hacerlo. Por el contrario, si su suposición metafísica básica, según la cual toda la realidad está sujeta al azar, es correcta, solo es consecuente si se niega a concluir, a partir del hecho de la resurrección de Cristo, que es divino en el sentido ortodoxo del término. Ahora bien, aunque se equivoca en su suposición metafísica, y aunque, correctamente interpretada, la resurrección de Cristo prueba con certeza su divinidad, debemos atacarlo en su filosofía de los hechos, así como en la cuestión de la realidad de los hechos mismos. Pues, según sus propias

suposiciones metafísicas, la resurrección de Cristo no probaría en absoluto su divinidad.

Además de demostrar que Cristo realmente resucitó de la tumba y que los hechos registrados en las Escrituras son tal como se registran, en la medida en que esto pueda determinarse mediante la investigación histórica, debemos demostrar que la filosofía de los hechos, tal como la sostiene el teísmo cristiano, es la única filosofía que puede explicar los hechos. Y ambas deben realizarse conjuntamente. La apologética histórica solo resulta genuinamente fructífera si se une a la apologética filosófica. Y ambas juntas tendrán que partir de las Escrituras y argumentar que, a menos que lo que las Escrituras dicen sobre sí mismas y sobre todo lo demás que mencionan sea cierto, nada es cierto. A menos que Dios, como una persona absolutamente autoconsciente, exista, ningún hecho tiene significado. Esto se aplica no solo a la resurrección de Cristo, sino también a cualquier otro hecho.

Si se hace esto, se verá que la redención debe haber llegado al mundo tan pronto como el pecado entró en él, porque el mundo, para existir, debe existir como un mundo teísta. Este proceso redentor solo pudo originarse en Dios. Por consiguiente, solo Dios mismo puede dar testimonio de la revelación que ha dado de sí mismo. La revelación especial debe, por la naturaleza del caso, ser auto-testificada. Cristo, sin duda, apeló desde sí mismo al testimonio de Juan el Bautista, etc., pero, en última instancia, esto no fue una apelación a alguien más, porque Juan el Bautista y todos los demás profetas no eran más que emisarios de Cristo. Con esto en mente, no necesitamos disculparnos por recurrir a las Escrituras para ver lo que dicen sobre la inspiración, para luego afirmar que las Escrituras son verdaderas porque son inspiradas. La existencia de Dios es la presuposición de toda predicación humana, y la idea del auto-testimonio bíblico está implicada en esta presuposición.

La única alternativa al "razonamiento circular" que practican los cristianos, sin importar el punto de vista que adopten, es razonar basándose en hechos y mentes aisladas, con el resultado de que no hay posibilidad alguna de razonamiento. A menos que, como pecadores, tengamos una Biblia absolutamente inspirada,

No tenemos un Dios absoluto que interprete la realidad por nosotros, y a menos que tengamos un Dios absoluto que interprete la realidad por nosotros, no hay interpretación verdadera en absoluto.

PROBLEMAS CON EL ARGUMENTO TRADICIONAL DE LA RESURRECCIÓN [208]

El arminiano hablará al hombre natural sobre la historia de la revelación tal como se registra en las Escrituras. Enfatizará que el cristianismo es una religión histórica. A esto añadirá que, por lo tanto, es simplemente una cuestión de evidencia si, por ejemplo, la resurrección de Cristo es un hecho. Sobre esta cuestión, insistirá, cualquiera que sea capaz de usar los cánones del estudio histórico es tan buen juez como cualquier otro. Se dice entonces que la prueba de la resurrección es precisamente el tipo de prueba que los hombres exigen en todas partes en cuestiones de historia.

Pero este argumento sobre los hechos de la revelación sobrenatural olvida una vez más que toda la actitud del hombre natural con respecto a los hechos que se le presentan estará naturalmente controlada por sus nociones de posibilidad y probabilidad, como ya se ha explicado. Por lo tanto, puede conceder que un hombre llamado Jesús de Nazaret resucitó de entre los muertos. No tiene por qué dudar, según sus principios, en aceptar el *hecho* de la resurrección. Pero para él, ese hecho es diferente del que es para el cristiano. No es el mismo hecho en absoluto. Es en vano hablar del hecho sin hablar de su significado. Pues la veracidad del hecho es, para quien lo analiza, lo que él interpreta. Es su significado lo que prácticamente es el hecho para él.

Y es imposible incluso presentar el hecho tal como realmente es, es decir, lo que es según su interpretación según la Escritura, al hombre natural, si no se cuestionan las nociones de posibilidad y probabilidad que subyacen a su visión de los hechos históricos. Hablar de presentarle el hecho de la resurrección sin presentarle su significado es hablar de una abstracción. La resurrección es lo que el cristiano dice que es, o no lo es. Si es así, entonces es como realmente aparece en la historia.

Sin embargo, la postura arminiana se compromete con la necesidad de presentar los hechos del cristianismo como algo distinto de lo que él mismo sabe, tal como lo es un cristiano. Él sabe que es el Hijo de Dios quien murió en su naturaleza humana y resucitó de entre los muertos. Pero el hecho de la resurrección, del que habla a los incrédulos, es algo indescriptible sobre lo que se supone que creyentes y no creyentes pueden estar de acuerdo...

Todo esto inevitablemente lleva a la frustración del apologista tradicional. Observémoslo por un momento. Imaginémoslo primero como un inductivista. Como tal, se dedicará a la apologética histórica y al estudio de la arqueología. En general, abordará los "hechos" del universo para demostrar la existencia de Dios. Desde su posición, no puede cuestionar la suposición del hombre al que intenta convencer. Ese hombre está listo para él. Imaginemos al apologista tradicional lanzando hechos a su amigo no cristiano como si lanzara una pelota. Su amigo recibe cada hecho como si fuera una pelota y lo lanza tras él a un pozo sin fondo. El apologista es sumamente diligente. Le muestra a su amigo incrédulo todas las pruebas del teísmo. Le muestra todas las pruebas del cristianismo, por ejemplo, del nacimiento virginal y la resurrección de Cristo. Imaginemos a su amigo como alguien absolutamente incansable y cada vez más cortés. Entonces recibirá todos estos hechos y los arrojará tras él al pozo sin fondo de la pura posibilidad. "¿No es maravilloso?", dirá, "las cosas extrañas que ocurren en la realidad. Pareces coleccionar

rarezas. En cuanto a mí, me interesan más las cosas que ocurren con regularidad. Pero me esforzaré por explicar los hechos que mencionas de acuerdo con las leyes que he comprobado hasta ahora. Quizás deberíamos decir que las leyes son meros promedios estadísticos y que, por lo tanto, no se puede decir nada sobre ningún evento en particular antes de su aparición. Quizás haya cosas muy inusuales en la realidad. Pero ¿qué prueba esto de la veracidad de tu punto de vista?"

Como ven, el incrédulo que no parte de la premisa de la creación y la providencia es perfectamente coherente consigo mismo cuando no ve nada que cuestione su incredulidad, ni siquiera en el hecho de la resurrección de Cristo. Puede sorprenderse por un momento, como un niño que crece ante las rarezas de la vida, pero luego, al crecer, comprende que «así es la vida». Lamentablemente, el apologista cristiano tradicional ni siquiera le ha pedido a su amigo incrédulo que vea los hechos tal como son. No los ha presentado en absoluto. Es decir, no los ha presentado tal como son según la perspectiva cristiana, y la perspectiva cristiana es la verdadera. Cada hecho en el universo es lo que es en virtud del lugar que ocupa en el plan de Dios. El hombre no puede comprender completamente ese plan. Pero sí sabe que existe. Debe, pues, presentar los hechos del teísmo y del cristianismo, del teísmo cristiano, como prueba del teísmo cristiano, porque son inteligibles como hechos en términos de él y sólo en términos de él.

RESPUESTA A LA CRÍTICA EVIDENCIALISTA DE PINNOCK [209]

Estimado Dr. Pinnock:

Aprecio mucho su franqueza al expresar su oposición a mis opiniones. Tiene toda la razón al decir de mí: «Él cree que puede empezar con Dios y el cristianismo sin consultar primero la realidad objetiva». Este es el quid de la cuestión. Si intentara saber qué es la «realidad objetiva», aparte del mensaje

integral de Dios como Cristo que habla en las Escrituras, ¡negaría, me parece, todo lo que significa ser «cristiano»! No tomaría una linterna para encontrar el sol, para ver si existe. La noción misma de «luz» se basa en nuestra íntima relación con el sol, día tras día. Orgánicamente hablando, si el sol no existiera, no podría estar vivo para buscarlo (dado el mundo de Dios tal como es). Así también uso la razón (inducción, deducción, formas de implicación): reconociendo plenamente que descubro la verdad mediante ellas, porque cada uno individualmente, y todos colectivamente, operan en el mundo *de Dios* y, por lo tanto, como parte de la realización de su plan. Intentar comprender tales capacidades del hombre en el uso de la razón al margen de lo que Dios ha revelado acerca de su plan sería, para el cristiano, "anticientífico".

Estoy de acuerdo contigo en que la Escritura debería hablar por sí sola. De hecho, quiero que nos diga qué es Dios, qué es el mundo y qué somos nosotros como hombres, no *después* , sino *antes de* empezar a hablar de metafísica, epistemología y ética. Pensar que concibo la «fe cristiana» como un «sistema metafísico abstracto sustentado en el presuposicionalismo» es malinterpretar por completo la esencia del pensamiento reformado. Observo, más bien, que como cristianos debemos ver el mundo como Cristo mismo lo vio y, si alguien no lo hace, lo ve erróneamente. En consecuencia, intentar encontrar a Dios en el mundo sin mirar a través de los ojos de Cristo es infructuoso, no porque el mundo no revele a Dios (continúa proclamando la existencia de Dios a los hombres), sino porque los hombres necesitan una nueva perspectiva.

Cuando suplico a los hombres que abandonen su incredulidad y acepten al Cristo de las Escrituras como Dios sobre todas las cosas y, por lo tanto, como su Salvador, les pido que abandonen el evidente hundimiento de la experiencia, tal como la asume el hombre que pretende ser autónomo. David Hume ha demostrado, creo, que el argumento del obispo Butler, según el cual el cristianismo es más probable que otras perspectivas, se basa en una visión

del mundo en la que el azar es lo último. Es evidente que cualquier perspectiva de la probabilidad basada en la supremacía del azar no puede tener contacto con la realidad de ninguna manera, pues no puede decir nada sobre la probabilidad de un evento en particular, pues todos los eventos proceden por igual del seno del azar. Por lo tanto, un argumento «probable» para un evento en particular no tiene más valor que uno improbable, pues ambos argumentos carecen de sentido en términos de ese único «evento». Un argumento probable no es mejor que uno improbable si la idea misma de probabilidad carece de sentido.

Solo sobre la base bíblica que afirma que el hombre está hecho a imagen de Dios y que el mundo, en todos sus aspectos, manifiesta la presencia de Dios, son inteligibles la ciencia y la filosofía. Dices que «Van Til tiene razón al afirmar que el mundo es confiable e inteligible porque Dios es su Creador». Supongo que me entiendes como el Dios trino de la Biblia. Pero luego continúas: «Su existencia es fundamental para toda la estructura racional de la realidad. Sin embargo, es el *hecho* de su existencia, no la conciencia o *el reconocimiento consciente* de ella por parte del hombre, lo que la hace así». *Bien, pero es esto... ¡La apologética se centra en la conciencia y el reconocimiento!* [2] ™ Como cristianos, buscamos que los hombres reconozcan no solo la existencia de Dios, sino también, como usted tan acertadamente insiste, lo que ha hecho y está haciendo en el mundo. Aquellos a quienes usted busca ganar para la salvación en Cristo comparten *todos los hechos* con usted. Es el mismo Dios y el mismo mundo creado y redimido por Cristo lo que los confronta a ustedes y a ellos. Si los hombres no aceptan lo que Dios dice sobre sí mismo y sobre el mundo, permanecerán bajo la ira de Dios. Al presentarles *lo que* Dios les dice, los están llamando al arrepentimiento. Esto es ciertamente cierto, ¿no es así? Dios en Cristo lo dice. Pablo dijo: «Así que, mis amados hermanos, estad firmes y constantes, creciendo siempre en la obra del Señor, sabiendo que vuestro trabajo en el Señor no es en vano». Hablar de la

existencia de Dios, de su existencia *misma* , sin mencionar todo lo que Dios, en Cristo, mediante el Espíritu Santo, ha hecho y sigue haciendo por los hombres, y afirmar que este *hecho estéril* es el punto en común entre creyentes e incrédulos, no solo es una abstracción, sino una completa distorsión. Decirle a alguien *que* Dios existe no significa nada a menos que se le diga quién es Dios y qué hace.

Pero debo abandonar esta discusión ahora, aunque agradezco la oportunidad de aclarar de nuevo mi oposición a la apologética arminiana-butleriana. Su ensayo, por supuesto, contiene muchos más puntos que me gustaría abordar, pero creo que muchos de ellos ya han sido respondidos en el ensayo del profesor Stoker. Además, espero que "Mi Credo" haya corregido lo que considero varios malentendidos totales por su parte sobre mi postura.

RESPUESTA A LA CRÍTICA INDUCTIVISTA DE MONTGOMERY [211]

Estimado Dr. Montgomery:

Introduces algunas construcciones imaginarias en tu artículo. Es encantador. Están diseñadas para hacer creer al lector incauto que existe una gran brecha entre nosotros. Sin embargo, si uno de tus amigos luteranos neoortodoxos y uno de mis amigos reformados neoortodoxos se encontraran, se señalarían mutuamente el hecho obvio de que, teológicamente, nuestras diferencias no son demasiado fundamentales. Considerarían tu artículo y mi respuesta como otra lucha interna entre cristianos ortodoxos irremediablemente. Aquí tenemos a un joven que aún cree en Dios, Cristo y la Biblia de Lutero atacando a un anciano que cree en Dios, Cristo y la Biblia de Calvino. Pero ¿qué diferencia hay entre creer en el Dios de Lutero o en el de Calvino? Seguramente, si Van Til y Montgomery leyeran a Kant, se darían cuenta de que, en la naturaleza del caso, nadie tiene conocimiento de un Dios como el que creían Lutero o Calvino. Si estos hombres leyeran la teología postkantiana,

especialmente la de Karl Barth, se darían cuenta de que la historia de la creación del hombre, su caída en el pecado y su redención del pecado por medio de Cristo, el Hijo de Dios e Hijo del hombre, como lo creían Lutero y Calvino, ¡ *no puede* ser verdadera!

Kant nos ha mostrado la importancia del principio de la verdadera *interioridad.* Sócrates creía en este principio y, por lo tanto, le dijo a Eutifrón que él, Sócrates, a pesar de toda su ignorancia, debía saber cuál es la esencia de la santidad, independientemente de lo que los dioses o los hombres digan al respecto. Siguiendo los pasos de Sócrates, Kant nos ha demostrado que, según el principio de la libre personalidad humana, no podemos saber nada sobre un «Dios absoluto» y que, por lo tanto, un Dios tan incognoscible no puede manifestarse en la naturaleza ni en la historia.

Aplicando el principio de *interioridad* de Sócrates y Kant, un hombre como Robert Collingwood, por ejemplo, ha demostrado que cuando Jesús de Nazaret afirma ser uno con el Padre y haber venido al mundo para salvar a los hombres de sus pecados, como creían Lutero y Calvino, no podemos aceptarlo al pie de la letra. Si un historiador aceptara al pie de la letra las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo, se descalificaría como historiador. Una verdadera concepción de la autosuficiencia interior del hombre implica una teleología interior de la historia. Así, para el historiador que se precie, «los hechos históricos son hechos presentes. El pasado histórico es el mundo de ideas que la evidencia presente crea en el presente. En la inferencia histórica no pasamos de nuestro mundo presente a un mundo pasado; el movimiento en la experiencia es siempre un movimiento dentro de un mundo presente de ideas. El resultado paradójico es que el pasado histórico no es pasado en absoluto; es presente. No es un pasado que sobrevive en el presente; debe *ser* el presente. Pero no es el presente como tal, lo meramente contemporáneo. Es presente;

porque toda experiencia, sea lo que sea, es presente; pero no meramente presente». [212]

Qué maravillosamente han aprendido y aplicado hombres como Karl Barth y Rudolph Bultmann este principio socrático-kantiano de *interioridad* a la historia bíblica. Así, por ejemplo, Barth, según él, ha *actualizado* la encarnación. Todo el externalismo y dualismo que hombres como Lutero y Calvino impusieron a la historia cristiana ha sido despojado de su orgullo. Además, lo que es cierto con respecto a Cristo también lo es con respecto a la Biblia. La teología de Lutero y Calvino estaba anclada en la antigua metafísica prekantiana y, por lo tanto, en la antigua epistemología prekantiana. Eso la hace increíble...

Qué emocionante es también darse cuenta de que esta *interpretación moderna* de la teología concuerda con los principios de todas las principales escuelas de filosofía moderna. ¿Dónde se encuentra alguna escuela filosófica, ya sea actual o reciente, que no se base en el principio de la interioridad autosuficiente de Kant? ¿Conoce alguna escuela de filosofía moderna que admita la posibilidad de la verdad de la historia cristiana tal como la creían Lutero y Calvino? No conozco ninguna.

La moraleja de lo dicho hasta ahora, Dr. Montgomery, es que la diferencia en el método apologético entre usted y yo les parecerá a los teólogos modernos como las oposiciones entre los liliputienses bailarines de cuerda del decano Swift. El hombre-montaña se divertía enormemente con estos bailarines de cuerda. «Actuaban sobre un delgado hilo blanco, extendido unos sesenta centímetros y treinta centímetros desde el suelo». «Estas diversiones a menudo conllevan accidentes fatales, de los cuales se han registrado numerosos».

Por supuesto, debo hacer una salvedad. A los ojos de los teólogos y filósofos modernos poskantianos, una discusión entre nosotros no solo les parece una locura inaudita causada por una ignorancia invencible, sino también una oposición obstinada al avance de la ilustración intelectual y moral de la humanidad.

Ahora bien, ambos creemos con Lutero y Calvino que no hay otro nombre bajo el cielo por el cual los hombres puedan ser salvos sino el nombre de Jesús. Ambos creemos con Lutero y Calvino que todos los hombres son criaturas hechas a imagen de Dios, y que debido a su pecado contra la ley del amor de Dios están sujetos a la ira divina. Ambos creemos, junto con Lutero y Calvino, que Cristo Jesús, el Hijo de Dios e Hijo del hombre, vino a morir en la cruz para llevar el castigo que nos correspondía por nuestro pecado. Ambos creemos que, así como morimos al pecado con Cristo en su muerte, resucitamos con él de la tumba para nuestra justificación. Ambos creemos que, aunque el hombre natural no percibe las cosas de Dios porque son discernidas por el Espíritu, tenemos el testimonio del Espíritu que da testimonio a nuestros corazones de que somos hijos de Dios y coherederos con Cristo de la vida eterna.

Nuestra preocupación común es, por lo tanto, contar esta historia a los hombres que, como criaturas hechas a imagen de Dios, conocen a Dios (*gnonte* s *ton theon),* pero que, debido a su caída en el pecado, buscan reprimir la verdad sobre sí mismos y el mundo. El medio más eficaz jamás inventado por los hombres hasta la fecha para convencerse de que no son criaturas de Dios ni pecadores contra Él es la filosofía y teología de proceso modernas de las que acabo de hablar. Por lo tanto, es nuestra tarea como apologistas cristianos tratar de persuadir a los hombres de que la historia cristiana, tal como la contaron de nuevo Lutero y Calvino en su época, es verdadera y debe ser aceptada por los hombres hoy como verdadera si quieren escapar de la ira venidera de Dios.

Ni tú ni yo hemos aceptado la historia cristiana como lo que Lutero y Calvino creían, partiendo del principio de la autonomía humana y la idea de la pura contingencia cósmica universal implícita en ella, como nuestro modelo absoluto de verdad. Quienes, como tú y yo, han aceptado la teología de Lutero y Calvino, la han aceptado porque con ellos hemos aprendido a considerar al Cristo que se autoafirma hablando en las Escrituras como nuestro modelo absoluto de verdad. Aceptar a Cristo como el Camino, la Verdad y la Vida implica renunciar a la lealtad a nosotros mismos, al hombre como autónomo y éticamente capaz de hacer lo que agrada a Dios. Aceptar a Cristo significa aceptarlo como aquel de quien, por quien y para quien son todas las cosas. ¡He aquí que todas las cosas son hechas nuevas!...

Cuando los calvinistas quieren, no obstante [según Montgomery], hablar de la verdad "objetiva", tienen que apelar a la "obra interna del Espíritu Santo". Así, sus sistemas grandilocuentes, presuposicionalistas y aparentemente deductivos se reducen a *la Schwarmerei.* "El Espíritu sirve como un *deus ex machina* para resistir la abrumadora atracción hacia el solipsismo. Pero la Escritura nos advierte que 'probemos los espíritus'. ¿Cómo? No mediante la coherencia interna (el diablo es un lógico sumamente coherente, como todos los grandes mentirosos), sino mediante una comparación empírica de la doctrina con las Escrituras objetivas, históricamente dadas. Así, volvemos a la absoluta necesidad de una historiografía objetiva, pues sin ella no podemos establecer ninguna piedra de toque bíblica". [213] ...

Permítame ahora abordar primero su análisis del sistema supuestamente especulativo, deductivo y aforístico del calvinismo y luego pasar a su método analítico-luterano-butleriano de apologética.

Si realmente cree que los calvinistas basan su pensamiento en un principio tan *especulativo* , bien podría haber dicho lo que dice Pieper. Eso le habría ahorrado la molestia de contraponer mi supuesto aforismo cristiano a alguna

forma de apriorismo no cristiano, cada uno intentando proclamar con más fuerza que el otro que su apriorismo es correcto y el del otro incorrecto, sin siquiera apelar a los hechos. Entonces solo quedaría uno, a saber, un apriorismo no cristiano, y su jactancia sería entonces un grito de nulidad en el vacío de la pura contingencia.

Pero, después de todo, usted no está (¡como yo tampoco!) interesado en sistemas deductivos *a priori* . He argumentado en varias ocasiones contra varias personas que el "sistema de verdad" bíblico se basa en la exégesis del contenido de verdad de la Escritura, dado con autoridad. Cuando la exégesis parece conducir a las llamadas "antinomias", como la relación entre la soberanía omnipotente de Dios y la libertad o responsabilidad del hombre, simplemente admito que no puedo comprender lógicamente la situación. La Biblia enseña la gracia soberana de Dios para elegir. También enseña la oferta universal del evangelio. No puedo comprender lógicamente la relación entre ambos, pero este hecho no me lleva a negar ninguno de ellos. El "sistema" de la Escritura que desarrollo considera ambos elementos como "conceptos limitantes" el uno del otro...

Los calvinistas extremos creen poder demostrar que las enseñanzas de la Biblia pueden relacionarse entre sí en un sistema lógicamente penetrable. Al construir su sistema lógico, prácticamente destruyen la importancia de la factualidad histórica y, con ella, la importancia de la historia cristiana. Los arminianos creen poder demostrar que las enseñanzas de la Biblia pueden relacionarse entre sí de la misma manera que filósofos inductivistas como John Locke y otros relacionan los hechos que surgen del azar. Cuando estos hombres construyen sus sistemas inductivos, creyendo que todos los hechos "hablan por sí mismos", construyen una isla de hielo que flota en un caldero de azar sin fondo ni orillas.

Para que sus amigos no cristianos conozcan a su Dios y al Cristo de la Biblia, mis amigos arminianos, siguiendo a Butler, insisten en que el encuentro tenga lugar en esta isla. [214] Jesús también navega en esta isla. En cubierta se encuentra con los demás turistas, entre ellos un representante de cada una de las "escuelas" poskantianas de ciencia, filosofía y teología. El representante de la escuela analítica de filosofía siempre camina del brazo del representante de la escuela teológica que defiende la muerte de Dios.

Hay armonía por doquier en esta isla. Todos coinciden en que los brazos eternos de la pura contingencia están debajo. Todos asisten al servicio religioso vespertino. El director de canto "calvinista" dice: "Esta noche alabamos al Dios de Anaximandro; el nombre que le damos es *Apeiron". [215]* Mañana por la noche adoraremos al Dios de Sócrates; lo llamamos el Dios de la pura *Interioridad* . El próximo viernes por la noche adoraremos al Dios de Jesús, a quien nos complace dar la bienvenida entre nosotros. Jesús mismo dirigirá el canto de su himno favorito: 'Oh Emanuel, Emanuel, cuán bendita tu Visión Gloriosa'. Un agradecimiento especial por organizar nuestros servicios vespertinos corresponde a nuestros amigos aquí —no recuerdo sus nombres— grandes filósofos positivistas-analistas. Mediante su principio de verificación se aseguran de que los dioses que adoramos son indeterminados. ¿De qué otra manera podríamos servir todos al mismo Dios? ¿De qué otra manera podríamos todos tener verdadera *unión?* ¿De qué otra manera podríamos decir con Platón que el *Bien* está por encima de todo y en todos nosotros? ¿De qué otra manera podríamos regocijarnos en el hecho de que *el Bien* es inherentemente difuso? ¿De qué otra manera podríamos aplicar la máxima de nuestro amigo Jesús de que el amor del Padre es *incondicional* ? [216]
. . .

Antes de que diga nada, Sr. Marty, permítame [Martín Lutero] continuar: «De lo cual se sigue inalterablemente que todo lo que hacemos, aunque nos

parezca que se hace de forma mutable y contingente, e incluso que podamos hacerla de forma contingente por nosotros, en realidad se hace de forma necesaria e inmutable, con respecto a la voluntad de Dios». [217] Esta verdad afirmada, por lo tanto, se mantiene invencible: ¡que todo sucede según la voluntad inmutable de Dios! A lo que llaman la necesidad de consecuencia. No hay ninguna oscuridad ni ambigüedad. En Isaías dice: «Mi consejo permanecerá, y mi voluntad se hará» (Isaías 46:10). [218]

Verá, Sr. Marty, basé toda mi postura en las Escrituras. Le dije a «Madame Reason», como la llamaba, cuán «absurdamente vincula sus conclusiones, basadas en pura especulación, a las Escrituras». [219] Las Escrituras «describen al hombre corrupto y cautivo». [220] «Por lo tanto, he tomado la firme decisión de no basarme en la autoridad de ningún maestro, sino únicamente en la de las Escrituras». [221] Ni siquiera escucho a Madame Reason cuando quiere disculparse por la enseñanza de las Escrituras. Madame Reason suaviza la enseñanza bíblica sobre la gracia electiva de Dios. No hago tal cosa, pues «si a Dios se le despoja de su poder y sabiduría para elegir, ¿qué quedará sino ese ídolo, la Fortuna, bajo cuyo nombre todo sucede al azar? ¡No, finalmente llegaremos a esto: que los hombres pueden salvarse y condenarse sin que Dios sepa absolutamente nada al respecto; como si no hubiera determinado por elección cierta quién debería salvarse y quién debería condenarse, sino que hubiera presentado ante todos los hombres en general su bondad endurecedora y su longanimidad, y su misericordia mostrando corrección y castigo, y los hubiera dejado elegir por sí mismos si querían salvarse o condenarse; mientras que él, mientras tanto, debería estar fuera, como dice Homero, a un festín etíope!». [222]

“Bueno, ya veo”, dijo el Sr. Marty, “tiene toda la razón, Dr. Luther. Sigo siendo luterano de nombre, pero mi Dios no es su Dios, mi hombre no es su hombre, y mi Cristo no es su Cristo. Puedo ver muy bien que desde su punto de vista

puramente a *priori,* deductivo, autoritario, absolutista, determinista y racionalista, no puede estar de acuerdo conmigo en nada. Admito también que presupongo mi visión del hombre como libre o autónomo, e interpreto cada hecho del universo en términos de un principio puramente contingente de individuación como correlativo a un principio legislativo puramente abstracto de continuidad. Tiene razón al decir que, desde nuestra perspectiva, Dios no sabría nada sobre un proceso de gracia universal electiva que está ocurriendo en este mundo. Todo esto sucede en términos de la bondad desbordante del principio de azar. Suponemos que nuestra isla flota en una corriente subyacente de bondad absoluta…

Estoy de acuerdo contigo en que esta es la única alternativa a tu visión del Dios trino de las Escrituras y su obra creadora y redentora en el mundo. Pero hoy todos coinciden en decir, primero, que nadie sabe qué hay detrás de nosotros, debajo de nosotros y delante de nosotros; segundo, que tu postura es errónea y que, por lo tanto, la nuestra debe ser correcta.

Pero dígame, Dr. Luther, ahora que somos francos, dígame, ¿qué opina de la postura de nuestro compatriota luterano, el Dr. Montgomery? Creo que está realmente de su lado. Incluso tiene una visión de las Escrituras que, me parece, es prácticamente idéntica a la suya. Sin embargo, también parece estar de mi lado. Lo oí cantar con entusiasmo: « *Ein' feste Burg ist unser Gott»,* pero se une a nosotros en un método de inductivismo que presupone un universo puramente contingente. ¿Qué opina?

Bueno, Sr. Marty, como usted dice, estamos en terreno opuesto. Usted construye un Dios con los únicos materiales que tiene para atacar al mío. Su Dios se parece a la niña que debe sentarse en el regazo de su papá para poder abofetearlo. Su Dios presupone no solo la existencia, sino también la actividad que todo lo controla en la historia de mi Dios para poder actuar.

Bueno, entonces, ¿qué hay de nuestro amigo común Montgomery? No solo creo, sino que estoy seguro, que está de mi lado. También lo oí cantar *«Ein' feste Burg»* . Sin embargo, parece creer que también puede estar de tu lado. No parece darse cuenta de que su método inductivo, tal como lo usa en común con los positivistas analíticos no cristianos, implica, como lo implican, una metafísica del azar puro. Espero que no siga intentando mantener una postura neutral. ¿No crees que, como anciano, puedo pedirle que abandone una posición en la que los hombres pueden salvarse o condenarse «sin que Dios sepa nada al respecto»? Tal como está, parece uno de esos bailarines de cuerda liliputienses, dividido en dos partes, cada una arremetiendo contra la otra buscando destruirla.

8.5 Los críticos de Van Til

Dada la larga trayectoria de Van Til como profesor y escritor de apologética, cabría esperar que se enfrentara a numerosas críticas por parte de partidarios de enfoques contrarios a la defensa de la fe. Y, efectivamente, hemos visto a lo largo de este libro (especialmente en las notas a pie de página pertinentes) que así fue. Durante más de un cuarto de siglo (1928-1955), Van Til enseñó apologética a sus alumnos de seminario y distribuyó una serie de programas de estudio sobre el tema, pero no fue hasta 1955 que finalmente publicó un libro sobre el tema: *La defensa de la fe* . [223] Resulta que una de las principales razones del libro fue responder a las críticas que sus programas de estudio y puntos de vista habían generado. Van Til dijo en su prefacio:

El autor de este artículo ha preparado ocasionalmente programas de estudio para sus clases de Apologética Cristiana. Varios "externos" se han interesado en estos programas. Algunos los han utilizado para la enseñanza en el aula; otros los han sometido a análisis crítico.

El presente volumen pretende ser de utilidad para ambos tipos de lectores.

En primer lugar, pretende exponer de manera positiva lo que al escritor le parece el método bíblico de defender la fe cristiana.

En segundo lugar, este trabajo aborda las objeciones contemporáneas que se han hecho contra las opiniones del autor sobre la apologética.

Van Til indicó que responder a las críticas no era el propósito principal de su libro, pero podemos alegrarnos por el impulso que le dieron, pues sin ellas Van Til no se habría sentido motivado a organizar sus programas de estudio en formato de libro (al menos por un tiempo). También podemos alegrarnos por el trabajo de estos críticos, ya que obligaron a Van Til a aclarar su postura y hacerla más accesible y pertinente, en particular, para la labor práctica de los pastores.

Por otro lado, también hay muchas razones para no alegrarse por las críticas dirigidas a Van Til (tanto antes como después de 1955). En primer lugar, estas críticas solían contener malentendidos fáciles de evitar e incluso manifestar mala voluntad (que rayaba en el espíritu de partido). En muchos casos, los críticos simplemente no sabían de qué hablaban, a menudo dando muestras de no haber leído mucho (especialmente pasando por alto el contexto crucial del primer programa de estudios de Van Til, “La metafísica de la apologética” [1932]), [224] y, a menudo, con un conocimiento deficiente de la historia de la filosofía y sus cuestiones clave (en particular, la naturaleza y la importancia del análisis trascendental). [225] En segundo lugar, incluso dejando de lado las interpretaciones erróneas, las críticas particulares dirigidas al presuposicionalismo de Van Til no han mostrado un razonamiento convincente ni un uso cuidadoso de las Escrituras, y han terminado en la desalentadora posición de justificar el intento de ser neutrales o autónomos al pensar en Dios o su palabra. En tercer lugar, el nivel de retórica y exageración exhibido en la crítica mutua por parte de los "actores clave" entre los apologistas cristianos ha sido excesivo por todos lados, especialmente

considerando la desesperada necesidad que tiene el mundo de la verdad del evangelio. Estar aislados unos de otros ha debilitado nuestro testimonio y ha desperdiciado nuestros recursos.

No disponemos de espacio suficiente para examinar en detalle todas las críticas a la apologética presuposicional, pero al menos ofreceremos una visión general del campo. La mayor parte de lo que este libro ofrece en respuesta a las críticas se encuentra disperso en los distintos capítulos (particularmente en las notas a pie de página). [226] Las críticas se pueden dividir en cuatro grupos generales.

1. El primer grupo de críticos puede agruparse entre los primeros disidentes holandeses, como William Masselink, James Daane y los colaboradores del *Calvin College Forum* (los De Boer, Orlebeke, Van Halsema). Por un lado, criticaron duramente a Van Til por enseñar una «antítesis absoluta» entre el pensamiento cristiano y el del mundo; por otro, lo criticaron por comprometerse con la filosofía mundana al sustituir el cristianismo por las perspectivas del racionalismo hegeliano, el idealismo y (¿o?) el existencialismo moderno. Van Til pudo responder con cierta ligereza:

Obsérvese lo completamente opuestas que parecen ser estas acusaciones. Por un lado, se dice que la estructura esencial de mi pensamiento es la de la incredulidad total. Por otro lado, se dice que clasifico a Aristóteles con el diablo. ... Por un lado, se dice que estoy más seguro de la lógica idealista que del cristianismo, y por otro, se dice que sostengo que los cristianos y los no cristianos ni siquiera piensan según las mismas leyes del pensamiento. [227]

Tras observar que sus críticos hostiles, no obstante, hacen numerosas "concesiones", [Van] Til indicó que en la primera parte de *La defensa de la fe* "abordaré la estructura general de mi pensamiento. Intentaré demostrar que es exactamente lo opuesto a lo que mis críticos creen". Van Til sostuvo que su

obra apologética era simplemente la expresión filosófica del "calvinismo genérico o histórico". Por un lado, esto significaba que debía proponer con audacia que "la visión cristiana de la vida es verdadera y todas las demás visiones son falsas". Por otro lado, significaba que creía que "incluso aquellos que adoran y sirven a la criatura más que al Creador no son 'productos terminados' en este mundo. Pueden, y por lo tanto, contribuyen positivamente a la realización del mandato cultural dado a Adán". [Al] evaluar las presuposiciones y la perspectiva de sus críticos holandeses, Van Til ofreció este resumen final de su crítica:

En todos los casos, aunque en distintos grados, es el hombre autónomo el que se asoma a través de estas críticas. Consciente o inconscientemente, estos hombres no están dispuestos a basarse en el principio de la autoidentificación de Dios en las Escrituras. Buscan satisfacer las exigencias ilegítimas del hombre natural que se erige en su propio intérprete definitivo. No me regocijo por esto. No lo considero una victoria; Dios no lo quiera. [230]

Respuestas y análisis específicos se encuentran dispersos a lo largo de la segunda parte de *La defensa de la fe.* [231]

2. Un segundo grupo de los primeros críticos de Van Til fueron los filósofos presbiterianos: J. Oliver Buswell, Jr., y Gordon H. Clark. Ambos hombres habían pertenecido a la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa con Van Til. Ambos habían enseñado filosofía (colaborando en Wheaton College de 1936 a 1940) y publicado sobre el tema. Pero las diferencias entre Buswell y Clark en el área de la epistemología fueron probablemente más significativas para el presente propósito que tales similitudes externas. Buswell defendía una especie de empirismo ingenuo (y una visión debilitada de la predestinación), en términos de la cual defendía las pruebas teístas de Tomás de Aquino (cuando se formulaban de forma más inductiva). [232] Clark, por otro lado, promovió en la primera parte de su carrera una especie de racionalismo epistemológico (con

una visión bastante rígida de la predestinación) y reprochó duramente las pruebas tomistas por sus defectos lógicos. Desde ambos puntos de vista, la apologética y la teología de Van Til son completamente inaceptables, ya que, como hemos visto, su enfoque presuposicional no se alinea con el racionalismo ni el empirismo como escuelas de pensamiento, sino que defiende tanto los métodos racionales como los empíricos de conocimiento. Van Til criticó duramente el enfoque tomista para demostrar la existencia de Dios, si bien sostuvo que existe una prueba objetivamente válida de ella. Desde la perspectiva de Van Til, si no se parte de la presuposición trascendental de la cosmovisión cristiana (donde Dios se autoidentifica y el hombre debe pensar sus pensamientos según Él), entonces la contingencia pura de Buswell y la lógica abstracta de Clark se requieren mutuamente, aunque se anulen mutuamente.

Es difícil tomar en serio las críticas de Buswell, ya que simplemente no comprendía a Van Til. En un artículo de revisión titulado "El manantial del presuposicionalismo", [233] Buswell declaró a Van Til simultáneamente realista platónico, defensor del idealismo panteísta hegeliano, en concordancia con Aristóteles y Spinoza en que la historia es una ilusión, alguien que utiliza el ídolo pagano de la "analogía" según lo enseñado por Tomás de Aquino, ¡y un entusiasta de la paradoja barthiana en teología! Buswell retrató a Van Til como negador de la realidad de la creación, descreído de que Adán fuera un individuo histórico, negando la dependencia del hombre de Dios y presentando a Dios como un voluntarista. Buswell sostuvo que Van Til rechazaba la ley de la contradicción en la lógica y lo acusó de negar cualquier base común de razonamiento o conocimiento entre el creyente y el no creyente. En una reseña de *La defensa de la fe,* Buswell escribió que para Van Til “el incrédulo no tiene conocimiento genuino, verdadero y válido… [y está] sistemática y totalmente equivocado”. [234] Cualquiera que leyera los escritos de Van Til por sí mismo no tendría dificultad en descartar una interpretación tan

flagrantemente errónea de lo que Van Til enseñó, pero el problema entonces (como ahora) era que muy pocos estudiantes se tomarían el tiempo de "ir a las fuentes". [235] En un esfuerzo por aclarar las cosas, Van Til produjo un compendio muy legible y persuasivo de su apología para el público lector. [236] Como solo una indicación de la disparidad entre sus enfoques, así como una clave lingüística para su falta de comunicación, considere sus diferentes interpretaciones de la palabra *presuposición.* Buswell una vez escribió que "tomamos nuestra presuposición como una conclusión a la que llegamos sobre la base de lo que consideramos razones buenas y suficientes". [237] Buswell se refería a que partimos de una suposición (hipótesis) que debe ser contrastada mediante criterios epistemológicos independientes (razones buenas y suficientes). En cambio, Van Til describía las presuposiciones como las convicciones o creencias más fundamentales de una persona (no simplemente hipótesis), en función de las cuales sigue una epistemología particular y con base en la cual determina qué se considera razón buena y suficiente para contrastar otras creencias (menos fundamentales). Como observó: «Para Buswell, las presuposiciones no son las condiciones que hacen inteligible la experiencia». [238] A partir de esa diferencia fundamental, los puntos de vista de Buswell y Van Til en la apologética divergirían natural y progresivamente.

El caso de Gordon Clark parece haber ofrecido una mayor esperanza de un diálogo significativo y de un acuerdo entre su apología y la de Van Til. Gran parte de lo que Clark escribió era, al menos formalmente, idéntico a las características distintivas de Van Til. Consideremos algunos ejemplos:

Una filosofía que se basa en la existencia de Dios diferirá en todos sus aspectos de una filosofía que no tiene cabida para Dios; y, de modo similar, dos sistemas que no están de acuerdo en cuanto a qué clase de Ser es Dios, también diferirán en todos sus detalles. [239]

La teología reformada, si bien niega un fundamento epistemológico común [axiomas en común con el pensamiento secular], siempre ha afirmado un fundamento psicológico u ontológico común. [240]

El cristianismo... debería desarrollar su epistemología y teoría del lenguaje a partir de la información contenida en las Escrituras. [241]

Ahora bien, la metodología nunca es neutral... El uso de un método presupone posiciones epistemológicas y metafísicas. [242]

La experiencia sin presuposiciones es una filosofía imposible. [243]

Porque Dios es soberano, la autoridad de Dios sólo puede tomarse con base en la autoridad de Dios. [244]

Los argumentos no cristianos suelen dar por sentado el punto en disputa antes de empezar. Las preguntas están formuladas de tal manera que excluyen la respuesta cristiana desde el principio. [245]

Una vida racional es imposible sin estar basada en una revelación divina. [246]

Clark y Van Til podrían haber encontrado maneras de reforzar y fortalecer la instrucción apologética de cada uno. Sin embargo, existían incongruencias significativas entre ellos. Clark podía hablar fácilmente de «la prueba de la revelación como postulado». [247] De sus escritos se desprende que la cosmovisión bíblica no era la necesidad trascendental de la racionalidad ni ninguna otra «prueba»; más bien, la posibilidad era más fundamental que Dios, y la racionalidad inteligible independientemente era la prueba entre las diversas posibilidades:

Accidentes extraños ocurren, y no hay pruebas de que la Biblia no sea un accidente. Quizás improbable, pero aún posible. [248]

Si el teísmo es realmente necesario para la inteligibilidad de la historia, posiblemente el teísmo musulmán o alguna otra forma funcionaría tan bien o incluso mejor que el teísmo cristiano. [249]

Si las doctrinas bíblicas son autoconsistentes, han superado la única prueba legítima de la razón. Pero antes de aceptar cualquier tipo de metafísica, debe plantearse y responderse otra pregunta mucho más crucial... La teoría epistemológica... es por donde debemos empezar. [250]

La metafísica sólo puede establecerse sobre una base epistemológica. [251]

No hay método de comprensión superior a la deducción. [252]

Esta prueba de la lógica es precisamente el requisito de que un conjunto de proposiciones tenga significado, ya sean dichas por Dios o por el hombre. [253]

La pregunta importante no es si la Biblia es verdadera o no, sino si todo conocimiento es deducible por la razón, es decir, sólo por la lógica. [254]

A estas alturas, es evidente que Clark no era en absoluto un presuposicionista trascendental como Van Til. No reconocía la dependencia mutua entre la epistemología y la metafísica en una cosmovisión, y al final utilizó la coherencia racional como prueba de diversas cosmovisiones como hipótesis, incluyendo la cosmovisión de la revelación divina. Dios sigue en el banquillo de los acusados en este enfoque de la apologética.

Clark criticó duramente la teoría teológica del conocimiento de Van Til e incluso la denunció como irracionalismo neoortodoxo que imposibilita conocer algo literalmente verdadero acerca de Dios [255] y que solo contradiciéndose a sí mismo puede sostener que los hombres no regenerados no son totalmente ignorantes ni pueden tener algún conocimiento en común con el creyente [256.] Van Til enseñó que el acto de conocimiento del Dios Creador era cualitativamente diferente del acto de conocimiento del hombre,

aun cuando conocen la misma verdad; al no tener el carácter comprensivo y creativo del conocimiento de Dios, el pensamiento finito del hombre encontrará ciertas combinaciones de la verdad bíblica para parecer paradójicas. Así, los clarkianos acusaron a Van Til de negar un conocimiento cognitivo y no paradójico de Dios. Para Van Til, tanto la posibilidad como la lógica debían interpretarse de una manera distintivamente cristiana, de hecho como ininteligibles aparte de la cosmovisión cristiana basada en la revelación autoatestiguada de Dios. La lógica no podía utilizarse como criterio epistemológico autosuficiente para juzgar la revelación de Dios, ya que era el único contexto inteligible para el uso de la lógica por parte del hombre como herramienta de su intelecto. Por ello, los clarkianos acusaron a Van Til de negar la lógica. Sin embargo, tales acusaciones no interpretaron los comentarios de Van Til en su contexto (donde no habría sido difícil encontrar armonía). Se pueden consultar las secciones anteriores de este libro para una presentación más comprensiva y precisa de las opiniones de Van Til sobre el conocimiento de Dios y la lógica.

Las actitudes antiempíricas de Clark en epistemología y su enfoque no cognitivista del trabajo científico [257] también chocaban con la afirmación de Van Til del carácter generador de conocimiento de la ciencia empírica. Al final de su carrera, Clark argumentaba que el conocimiento genuino solo estaba disponible en la Biblia, y estaba dispuesto a categorizar su perspectiva apologética como «fideísmo» (o «dogmatismo»), [258] un término que Van Til rechazaba. Clark finalmente sostuvo que cuando un secularista cuestiona la visión del creyente de que Dios se ha revelado en la Biblia, «un dogmático no intenta demostrarlo». Simplemente se *elige* el primer principio, que es «indemostrable» (lo cual, de nuevo, niega el presuposicionalismo trascendental de Van Til). Clark se dio cuenta de que la pregunta sería entonces: ¿cómo se decide entre primeros principios incompatibles? ¿Qué posibilidad queda de convencer a un oponente del cristianismo? La respuesta

de Clark debe ser desalentadora incluso para el calvinista más ferviente, y un terrible *paso en falso* a los ojos de aquellos formados en filosofía: "La respuesta es que la fe es el don de Dios… El inicio de la vida espiritual, llamada regeneración, es la obra inmediata del Espíritu Santo". [259] Aquí Clark simplemente confundió la diferencia entre razones (evidencia para creer, que se evalúa intelectualmente) y causas (factores psicológicos y externos que producen algún cambio personal en la actitud o acción). Ciertamente tenía razón en que Dios soberanamente hace que los hombres nazcan de nuevo y tengan fe, pero la pregunta apologética que se le planteó a Clark fue qué *razón* pueden tener los hombres (de la cual el Espíritu seguramente debe testificar) para creer que la revelación bíblica es la verdad (en lugar de, digamos, el Corán). Clark finalmente dejó al cristianismo sin una defensa racional. En las lecturas reproducidas a continuación, hay una muestra de la crítica de Van Til a Clark.

3. Un tercer grupo de críticos de Van Til está formado por aquellos que, sin haber comprendido ni apreciado la fuerza de su argumento trascendental sobre la necesidad racional del cristianismo, le han aplicado el inapropiado epíteto de «fideísmo». Estos críticos muestran diferentes énfasis en sus propios enfoques de la apologética, pero coinciden en general en oponerse a Van Til. Este grupo incluye a John Gerstner, R. C. Sproul y Arthur Lindsley, [260] Norman Geisler, [261] E. J. Carnell y Gordon R. Lewis, [262] y los evidencialistas John W. Montgomery y Clark Pinnock. [263] Sus críticas giran en torno a (1) la defensa del razonamiento autónomo y a alentar al incrédulo a aplicarlo a la fe, (2) la prioridad de los criterios epistemológicos (o método) sobre las convicciones metafísicas, (3) una apelación a la «teología natural», que prueba la existencia de Dios, y/o a los «hechos brutos» de la historia y la ciencia, que verifican (con probabilidad) la verdad del cristianismo; (4) todo ello de forma intelectualmente neutral. Ya hemos demostrado que el presuposicionalismo trascendental de Van Til no era fideísta (cap. 2.3), que el «metodismo»

epistemológico o la elección de criterios al margen de las convicciones metafísicas es imposible (cap. 5.1), que la neutralidad tiene un carácter antiteísta (cap. 4.1), que cualquier intento autónomo de desarrollar una epistemología es autodestructivo (cap. 5.3), y que las pruebas y evidencias apologéticas tradicionales son fácilmente refutables (cap. 8.1, 3, 4). De hecho, este libro en su conjunto constituye una refutación exhaustiva del tipo de crítica que estos hombres han popularizado.

4. Hasta ahora, los críticos de Van Til se han clasificado convenientemente como los primeros disidentes holandeses, los presbiterianos filosóficos y los metodistas epistemológicos que confunden el presuposicionalismo con el fideísmo. Los miembros de los tres grupos no comprendieron, o al menos no tuvieron en cuenta, el carácter trascendental de la apologética de Van Til. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el último grupo que consideramos. De una forma u otra, los escritores de este grupo critican el carácter trascendental de la defensa de la fe de Van Til. Entre ellos se encuentran Herman Dooye-weerd, John Frame y Stuart Hackett.

Como vimos en el capítulo 2.2, Dooyeweerd promovió una crítica trascendental del pensamiento teórico, intentando desenmascarar la pretendida autonomía de los sistemas filosóficos. Sin embargo, no estaba satisfecho con la argumentación trascendental de Van Til, pues se trataba de un trascendentalismo trascendental, que comenzaba con la autoridad dogmática y autocertificativa de la revelación verbal de Dios en las Escrituras. [264] Dooyeweerd insistió en que el análisis trascendental debía comenzar inmanentemente, dentro de la estructura misma del pensamiento teórico. Pero Van Til criticó esto por caer en el pensamiento autónomo. [265] Dooyeweerd insistió en que «el significado revelacional trasciende todo concepto humano, ya que es de carácter suprarracional», y que la «visión racionalista de la Palabra-revelación» de Van Til lo llevó erróneamente a

encontrar «contenidos de pensamiento filosóficos o conceptuales» [266] en la Biblia. En lugar de intentar refutar tal crítica, los seguidores de Van Til deberían llevarla como una insignia de honor. La formulación de semejante acusación contra Van Til nos dice mucho más sobre lo que está mal en la "filosofía de la idea cosmonómica" de Dooyeweerd que sobre lo que está mal en la apologética presuposicional.

John Frame, quien estudió con Van Til y ha escrito extensamente sobre la aplicación apreciativa y la interacción crítica con su pensamiento, toma nota del carácter trascendental de la apologética presuposicional de Van Til. [267] Aprecia ciertas características de esta, pero también tiene algunas preguntas al respecto. Al final, la evaluación crítica de Frame es que un argumento trascendental no es realmente distintivo y, por lo tanto, que la apologética de Van Til no está tan lejos del enfoque tradicional como ambas partes podrían pensar. Según Frame, el argumento trascendental no puede sostenerse solo, de todos modos, sino que debe complementarse con otros tipos de argumentos. Y dado que la argumentación trascendental es (para Frame) bastante similar al argumento cosmológico, Frame, como era de esperar, concluye que la apologética de Van Til no logra entregar la certeza que él reclamaba para ella, dejándolo sujeto a críticas por ser demasiado duro con el probabilismo que caracteriza a la apologética tradicional. Frame cree que Van Til se equivocó al pensar que un solo argumento podría lograr la defensa completa del cristianismo, así como al pensar que debía ser un argumento "indirecto". Discrepo de Frame en estos puntos, y mis respuestas a sus diversas críticas se pueden encontrar en discusiones anteriores de este libro, especialmente en el capítulo 7 sobre el presuposicionalismo trascendental. [268]

Finalmente, llegamos a Stuart Hackett, reconocido crítico de Van Til. [269] Lo he incluido en este último grupo de críticos porque su «empirismo racional» presenta claras afinidades con la filosofía kantiana (sorprendentemente

explícitas para un filósofo evangélico), [270] lo que sugiere que apreciaría el posible paralelismo formal entre la «revolución copernicana» de Kant en la historia de la filosofía y el presuposicionalismo de Van Til en la apologética moderna. La filosofía «crítica» de Kant, al igual que la apologética «crítica» de Van Til, enfatizaba un análisis trascendental del pensamiento y buscaba establecer las condiciones previas para la inteligibilidad de la experiencia humana. Van Til creía que Kant no logró llevar a cabo ese proyecto (porque intentó hacerlo de forma autónoma), pero que la preocupación central de un método apologético verdaderamente bíblico es, de manera similar, demostrar que, sin presuponer la cosmovisión cristiana, todo razonamiento, experiencia, interpretación, etc., del hombre es ininteligible. Sólo la revelación trascendente de Dios puede proporcionar las condiciones filosóficamente necesarias para la lógica, la ciencia, la moral, etc., en cuyo caso los que se oponen a la fe quedan reducidos a la más absoluta necedad y no tienen ningún lugar intelectual donde oponerse a las afirmaciones de verdad del cristianismo.

Hackett, al estar tan cerca de la perspectiva de Kant como estaba, debería haber discernido y evaluado con comprensión el uso que Van Til hace de un método trascendental en su apología. En cambio, criticó la apología de Van Til sin reconocer su naturaleza distintiva. [271] Van Til, declaró, era un "presuposicionalista metafísico" (ya hemos visto la distracción; cf. caps. 3.2 y 5.1 arriba), sosteniendo que la metafísica última de uno "no admite prueba" y es simplemente una elección voluntarista (en lugar de racional) [272] —¡justo lo opuesto a la postura realmente adoptada por Van Til (cf. caps. 2.3, 7 y 8.3 arriba)! Según Hackett, Van Til negó que exista un verdadero punto en común para la discusión o el debate entre creyentes e incrédulos, [273] lo cual nuevamente tergiversó a Van Til (véanse caps. 6.2 y 6.4 arriba). Hackett acusó a Van Til de sostener que el intelecto del hombre está tan distorsionado por el pecado que "no puede destilar a Dios de la revelación [general]", con el

resultado de que solo una persona regenerada puede conocer genuinamente la existencia de Dios. [274] Una vez más, Hackett invirtió un principio crucial en Van El pensamiento apologético de Til (cf. caps. 4.3, 6.2 y 6.5 supra). También aborrecía el «determinismo rígido» de la teología calvinista de Van Til. [275]

No ha sido raro que profesores y estudiantes de apologética cristiana desestimen la postura de Van Til con cierta indiferencia, simplemente aludiendo a la crítica de Hackett al presuposicionalismo como si fuera precisa y convincente. Van Til respondió dos veces con incisión a Hackett. De hecho, al elegir solo una crítica para responder en su breve "Credo", seleccionó a Hackett por expresar las objeciones habituales a su postura. En las siguientes selecciones de lecturas, incluiremos tanto la respuesta más larga como la más breve de Van Til a Hackett.

EVALUACIÓN DE UN CRÍTICO CALVINISTA:

GORDON H. CLARK [276]

El Dr. Gordon H. Clark es un firme creyente y un valiente defensor de la teología de la Reforma Calvinista y, más particularmente, de la Confesión de Westminster y los Catecismos. Para él, la verdad es verdadera y el bien es bueno porque Dios lo dice.

Se podría pensar entonces que Clark tendría una visión orgánica de las Escrituras y su inspiración, como la de Warfield y Bavinck. Pero no es así. En lugar de integrar la revelación general de Dios en el mundo creado con su revelación sobrenatural, dada por el pensamiento y la palabra, Clark las contrapone.

Que este es el caso se desprende de su análisis de la "insuficiencia de la revelación general". Los teólogos reformados, por supuesto, han hablado de la insuficiencia de la revelación general. Con esto, querían decir, en primer lugar,

que es inadecuada para los hombres como *pecadores.* Los pecadores necesitan la revelación de la gracia de Dios en Cristo, y solo Cristo mismo revela su obra de gracia en las Escrituras. Con esto, querían decir, en segundo lugar, que la revelación general era inadecuada incluso para los hombres como criaturas. Por lo tanto, Dios habló a Adán directamente, incluso antes de la Caída, para instruirlo respecto al uso que debía hacer de los hechos del mundo creado. El hombre nunca supo nada sin la interacción de los hechos y la revelación verbal sobre él. Su autoconciencia es ininteligible sin esta interacción. Pero ambos puntos con respecto a la insuficiencia de la revelación general no indican, para teólogos reformados como Bavinck y Warfield, ninguna falta de *claridad* en esta revelación. Todo lo contrario. Estos teólogos siguen a Calvino como Calvino sigue a Pablo cuando afirma que "las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo percibidas por medio de las cosas hechas" (Romanos 1:20).

Reflejando esta enseñanza del apóstol Pablo, Calvino dice: “Su esencia, en verdad, es incomprensible, trascendiendo completamente todo pensamiento humano; pero en cada una de sus obras su gloria está grabada en caracteres tan brillantes, tan distintos y tan ilustres, que nadie, por torpe e iletrado que sea, puede alegar ignorancia como excusa” (*Institución* , Libro I, Cap. VI).

Los hombres *deben* ver que Dios es el creador del mundo. Dios no se dejó a sí mismo sin testimonio, pues les dio «lluvia del cielo y tiempos fructíferos» (Hechos 14:17).

Los hombres *deben* ver que Dios manifiesta su carácter en el mundo creado, incluso in *malum partem.* «Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad» (Romanos 1:18). Dios maldijo la tierra por el pecado del hombre. Pablo dice que toda la creación «gime a una y sufre dolores de parto hasta ahora». Debido al pecado del hombre, la creación está «bajo la esclavitud de la

corrupción» (Romanos 8:21-22). Los hombres también *deben* ver esto. Es evidente. Con el paso del tiempo, tras la caída de Adán, y cuando los hombres pecadores se volvieron extremadamente pecadores, Dios reveló aún más su ira entregándolos a «pasiones vergonzosas» (Romanos 1:26).

Los hombres *deben* interpretar la revelación general de Dios a la luz de la revelación sobrenatural dada originalmente a Adán como su representante. La revelación general *, desde el principio,* dice Pablo, debía interpretarse a la luz de la palabra de Dios al hombre. El hecho de que originalmente la revelación general necesitara revelación sobrenatural no significa que careciera de claridad. Para realizar su trabajo eficazmente, las manos y los pies necesitan ojos que los dirijan, y estos ojos, a su vez, necesitan la luz del día para realizar su trabajo. Pero la necesidad de luz no implica un defecto inherente en los ojos, como la necesidad de ojos no implica un defecto inherente en las manos y los pies.

Toda la enseñanza de Pablo y Calvino, así como de los teólogos reformados posteriores, siguiendo a Pablo, se basa en que todos los hombres, desde la Caída, *deben* ver el mundo tal como es. El mundo, y por lo tanto cada hecho en él, es creado por Dios y dirigido por su providencia redentora. Todo el mundo, y por lo tanto cada hecho en él, está bajo la maldición de Dios debido al pecado del hombre. Nunca se esperó que el hombre interpretara su mandato con respecto a su entorno creado a partir de este entorno como tal. El hombre nunca estuvo solo con la revelación natural o general por sí mismo. No podemos ver la tierra produciendo su abundancia sin el calor y la luz del sol. Pero este hecho no menoscaba la capacidad de la tierra para demostrar su capacidad para hacerlo. Lo mismo ocurre con la revelación general de Dios. El hombre *debe* ver que puede funcionar, y de hecho funciona, tanto in *bonam* como in *malum partem* gracias a la comunicación sobrenatural del pensamiento de Dios al hombre con respecto a ella.

Ahora bien, la posición de Clark con respecto a la Escritura y la defensa de su enseñanza es defectuosa porque no *integra* la revelación general con la revelación especial.

Clark, en efecto, *relaciona* la revelación sobrenatural original prerredentora con la revelación general. Pero no las relaciona de forma orgánica y complementaria.

«Cuando Adán fue creado y colocado en el Jardín del Edén», dice Clark, «no sabía qué hacer. Un estudio del Jardín tampoco habría llevado a ninguna conclusión necesaria. Su deber le fue impuesto por una revelación divina especial. Así, las normas morales, los mandatos y las prohibiciones fueron establecidos por una revelación especial, no general» («Revelación Divina Especial como Racional», en *Apocalipsis y la Biblia,* ed. Carl F. H. Henry, pág. 29).

Así, Clark destruye la visión orgánica y complementaria de la relación entre la revelación especial y la general. Aquí está Adán, tal como fue creado inicialmente. No sabe qué hacer. Mira a su alrededor. Adán no ve la naturaleza como la revelación de Dios. Mira hacia su interior. Aunque es la imagen de Dios, Adán no se ve a sí mismo como tal. No sabe qué hacer consigo mismo, ni tampoco con respecto al mundo que lo rodea.

Todo este enfoque de Clark pasa por alto que *desde el principio* Dios *habló* al hombre. Nunca hubo un segundo en que Adán no supiera qué hacer. Nunca hubo un momento en que se enfrentara al universo creado por sí solo. Es cierto que si Adán, en algún momento, hubiera tenido que reaccionar a la revelación de Dios en la naturaleza y a su propia constitución sin el beneficio del pensamiento y la comunicación verbal sobrenaturales, no habría sabido qué hacer. Pero tal condición nunca existió. Por lo tanto, debe decirse que la revelación de Dios a través de la propia constitución del hombre habla de los

atributos de Dios al hombre, *en conjunción con* la revelación sobrenatural. Esto fue cierto *desde el principio.*

Solo si mantenemos así la relación orgánica original entre la revelación natural y la sobrenatural, podremos mantener la enseñanza de Pablo respecto a la revelación natural después de la Caída. Pablo afirma que la naturaleza y la naturaleza humana manifiestan la *presencia* de Dios. Sin duda, la naturaleza y la naturaleza humana no manifiestan la *gracia* de Dios. Sin duda, la naturaleza y la naturaleza humana nunca fueron concebidas por sí mismas como una revelación suficiente de Dios al hombre. A pesar de ello, la naturaleza y la naturaleza humana siempre han sido *un claro reflejo* de la presencia de Dios. Ha sido suficiente y clara en relación con la revelación sobrenatural, y desde el principio, se concibió para ser vista en esta conexión.

Esta visión de la naturaleza y de la naturaleza humana constituye el presupuesto necesario de la revelación redentora-sobrenatural, tal como se da en las Escrituras. Toda la revelación redentora sobrenatural se da en conjunción con la revelación de Dios en la naturaleza y en la naturaleza humana. La revelación redentora sobrenatural está integrada con la revelación de Dios en la naturaleza y en la naturaleza humana.

La revelación sobrenatural no se ve por lo que es a menos que se la vea integrada con la revelación en el universo creado.

Es imposible seguir la enseñanza de Pablo respecto a la culpa de los pecadores en relación con la revelación de Dios en el universo, a menos que uno comience su enfoque sobre la cuestión de la revelación considerando la revelación natural y la sobrenatural como orgánicamente relacionadas. Pablo responsabiliza al pecador por no ver la presencia de los atributos de Dios en la naturaleza y en sí mismo. Pero Pablo hace esto porque considera al hombre como un ser inherentemente del pacto. El pecador es un quebrantador del

pacto en y con Adán. Cada hecho que enfrenta el hombre, a través de su propia constitución, así como a través de su entorno, lo pone cara a cara con Dios. Por lo tanto, debe manejar cada hecho con el que trata para la gloria de Dios. Como científico, debe usar hipótesis, y solo aquellas que se basan en la presuposición de que cada hecho es lo que es debido al lugar que ocupa en el plan de Dios. Su método científico es verdaderamente científico y verdaderamente productivo para el propósito para el cual debe emplearse solo si se basa en el supuesto de que el hombre conoce la naturaleza correctamente ahora, y siempre la conoció correctamente, solo en conjunción con lo que Dios le dijo sobre ella. Originalmente, la autoconciencia del hombre requería el entorno orgánico de revelación que surge de la interacción entre la revelación de la palabra y la revelación de los hechos. Después de la Caída, la revelación redentora sobrenatural debe suplir lo que la revelación original de la palabra proporcionó a Adán.

Precisamente aquí descubrimos la diferencia entre la perspectiva reformada y la perspectiva católico-arminiana de la revelación en general. Según la perspectiva reformada, toda la realidad creada es *revelada por el pacto.* Los hechos del entorno creado por el hombre son lo que son, como el campo de operación para la reacción del hombre hacia Dios, según el pacto. El hombre, creado a imagen de Dios, es obediente o desobediente al pacto en todas sus reacciones a todos los hechos del material revelador de Dios. El pecador retiene la verdad con injusticia cuando, en su "método científico", asume la absoluta inconexidad de los hechos con los que trata y cuando aplica hipótesis que suponen que los hechos podrían ser algo distinto a la revelación de Dios.

La revelación de Dios, que se manifiesta a todos los hombres en todos los hechos que enfrentan, es creadora-redentora. Es el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, quien opera en el pacto de Dios en todos los hechos del mundo. Si el hombre no reconoce este carácter creador-redentor de todos los hechos

del universo, se resiste a la verdad con injusticia. Si el hombre no ve que *todos* los hechos son lo que son en relación entre sí, gracias al programa creador-redentor del Dios trino a través de ellos, permanece bajo la ira de Dios.

El catolicismo romano no comparte tal punto de vista. Debido a su uso de la metodología aristotélica o griega, el catolicismo romano no considera la autoconciencia del hombre como una alianza ni la naturaleza como, desde el principio, la revelación de Dios, en conjunción con la palabra divina revelada en el paraíso. Los hechos de la naturaleza no se consideran, entonces, lo que son como revelación de Dios.

También es esencial en el enfoque moderno de la ciencia que se asuma que los hechos no son reveladores de Dios en el sentido mencionado. Por lo tanto, es responsabilidad de los científicos cristianos llamar a otros científicos al arrepentimiento por su presunción de neutralidad con respecto a los hechos que manejan en el laboratorio. El científico no creyente está activamente involucrado en romper los requisitos del pacto de Dios cuando afirma que simplemente sigue los hechos adondequiera que lo lleven. Esto es como si alguien excavara un terreno en el jardín de la Casa Blanca y luego no solo se mostrara muy sorprendido cuando el guardia le tocara el hombro y le pidiera permiso para hacer lo que está haciendo, sino que insistiera en su derecho a hacerlo sin permiso alguno. Si encuentro una novilla roja con las letras LBJ en el rancho LBJ en Texas, concederé que necesito un permiso para moverla. Si entro por la puerta del rancho, ya sé que todo lo que suceda dentro de los límites del rancho pertenece a LBJ.

Ahora bien, Clark, a pesar de su franco y abierto compromiso con la fe reformada, no reta al incrédulo a mostrar su permiso. No le dice al científico incrédulo que la naturaleza revela claramente la propiedad de Dios, el creador-redentor. Clark simplemente renuncia a pedirle al hombre natural que reconozca el carácter revelador del campo de hechos en el que realiza su

investigación. Clark simplemente dice que la ciencia «no debe considerarse cognitiva» (*Filosofía de la Ciencia y la Creencia en Dios,* Nutley, 1964, pág. 93).

Clark cree que, al hablar así de la ciencia como no cognitiva, al menos le da cabida a la religión cristiana. Pero luego le da cabida a la religión de la misma manera que el guardia de la Casa Blanca podría darle cabida a LBJ [presidente Lyndon Baines Johnson] al pedirle al intruso mencionado que limite su actividad a un pequeño rincón del jardín de rosas. Aceptando con gentileza este acuerdo, el excavador ilegítimo pronto excava túneles bajo la propia Casa Blanca, siendo su derrumbe el problema inevitable. Al fin y al cabo, si el excavador afirma tener derecho a excavar en un punto del jardín de la Casa Blanca, al final reclamará el derecho a excavar donde le plazca. No solo reclamará el derecho a excavar donde le plazca, sino que simplemente afirmará que *debe* excavar todo el suelo para lograr su propósito. Al fin y al cabo, quiere reemplazar la Casa Blanca con un edificio propio.

Tras conceder este tipo de cosas, Clark se ve obligado a implorar permiso para que su propia estructura religiosa calvinista se integre a las operaciones actuales del excavador de terreno. Se considera muy audaz al reivindicar el derecho a construir su estructura calvinista junto a la del excavador de terreno anticristiano. Argumenta vigorosamente contra quienes afirman que «toda verdad debe obtenerse mediante un solo método: el método científico» (Op. *Cit.,* p. 29).

Y esto es precisamente lo que hace el neoprotestante moderno cuando, en nombre de Kant, reivindica la fe como complemento necesario de una ciencia autónoma. Clark, desde luego, no quiere implorar clemencia ni permiso para *añadir* su calvinismo a la ciencia fenomenalista moderna. Sin embargo, no puede, sin volver sobre sus pasos, evitar caer en la trampa del dualismo ético del pensamiento religioso moderno.

¿PUEDO CONFIAR EN MI BIBLIA?

Nos preguntamos ahora qué implicaciones tiene la visión de Clark del carácter no cognitivo de la ciencia en su manera de defender la Biblia y lo que la Biblia enseña acerca del Dios trino y su relación con el mundo.

"¿Cómo puedo saber si la Biblia es inspirada?" es el título de un capítulo en el que Clark contribuye a un simposio titulado "*¿ Puedo confiar en mi Biblia?".* Siguiendo el enfoque de Warfield, Clark busca primero establecer la cuestión de la verdad de la Biblia antes de analizar su inspiración. Esto, en sí mismo, lo compromete, al igual que a Warfield, con una apologética de tipo católico-arminiano. Lo compromete con la idea de que el hombre natural puede interpretar correctamente la naturaleza y la naturaleza del hombre hasta cierto punto, en función de sus propios principios. Lo compromete a mantener una postura similar a la de Butler cuando afirmó que los deístas y él compartían su interpretación del curso y la constitución de la naturaleza. La única diferencia entre él y los deístas, argumenta Butler, reside en lo que está *más allá de* la naturaleza.

Ahora Clark comparte la visión operativa de la naturaleza con el científico no cristiano. Butler aún afirmaba poder demostrar la posibilidad y la probable verdad de la enseñanza cristiana respecto a Cristo y su relación con la naturaleza. Pero Clark no puede afirmar legítimamente que las enseñanzas cristianas con respecto a la naturaleza sean superiores a otras perspectivas. Si la ciencia es no cognitiva, ahí termina todo argumento. Esto significa que la naturaleza no revela claramente el poder y la divinidad de Dios.

Sin embargo, Clark afirma que la verdad del cristianismo puede, al menos hasta cierto punto, establecerse apelando a los hechos de la naturaleza. Dice Clark: «Parte de la evidencia de que la Biblia es verdadera se presenta en otros capítulos de este libro. La investigación arqueológica e histórica ha

corroborado la historia bíblica en numerosos casos. Este material se asumirá aquí» (*Can ¿Confío en mi Biblia?* (Chicago, 1963, pág. 9).

El propio Clark aborda el fundamento lógico de la afirmación de que la Biblia es verdadera *(Ibíd.,* pág. 10). El intento de demostrar la consistencia lógica de la Biblia es, según Clark, "creo que el mejor método para defender la inspiración" *(Ibíd.,* pág. 23). "¿Existe entonces", añade, "alguna proposición que tanto el creyente como el no creyente acepten sin pruebas?" *(Ibíd.,* pág. 23). "En el pasado", continúa Clark, "ha habido puntos de acuerdo. Los no cristianos admitían la existencia de Dios. Durante la Reforma, la veracidad de las Escrituras se daba tan por sentada que las evidencias parecían proporcionar una prueba concluyente a cualquier mente normal. Pero esta situación ya no existe. No solo la mayoría de la gente rechaza la veracidad de la Biblia, sino que muchos también rechazan la creencia en Dios" *(Ibíd.,* págs. 23, 24).

En la situación actual, «la doctrina de la inspiración, como cualquier otra doctrina cristiana, no puede demostrarse a satisfacción de un incrédulo lúcido» *(Ibíd.,* pág. 24). Sin embargo, como creyentes, podemos demostrar que la Biblia «es lógicamente consistente». El incrédulo debe considerar este hecho como un «accidente extraordinario». «Parece más probable que una sola mente previsora pudiera producir este resultado que que sucediera accidentalmente. Por lo tanto, la consistencia lógica es evidencia de la inspiración; pero no es una demostración. Accidentes extraños ocurren, y no hay prueba de que la Biblia no sea tal accidente, improbable quizás, pero posible» *(Ibíd.,* pág. 24).

Con respecto a este argumento, cabe destacar los siguientes puntos. Debemos (a) recordar que, según Clark, el incrédulo hace justicia a la naturaleza si afirma que sus leyes son meramente operacionales y no revelan en absoluto los atributos de Dios. Esto excluye la posibilidad de afirmar, incluso con mayor

probabilidad, la veracidad de la afirmación de que la naturaleza es obra del acto creador-redentor de Dios, que la de que surgió por casualidad.

Luego (b) Clark afirma que los no creyentes a veces han coincidido con los creyentes en afirmar la existencia de Dios. Pero esto solo es cierto formalmente. El contenido *y* el significado de la palabra *Dios* siempre difieren radicalmente entre cristianos y no cristianos. Lo mismo ocurre con la idea de que los no creyentes a veces se han adherido a la "veracidad de las Escrituras". Cuando Clark coincide con el no creyente en la visión meramente operativa de la naturaleza, prácticamente afirma que el no creyente y el creyente aún pueden creer en el mismo Dios. Pero esta vez, el no creyente lleva la delantera. Ha manipulado a Clark para que prácticamente admita que el Dios trino no opera claramente en el mundo espacio-temporal. ¿Cómo puede Clark, en vista de todo esto, afirmar consistentemente que la Biblia es "lógicamente coherente" en lo que enseña? ¿Enseña la Biblia lo que cree Clark, el calvinista, es decir, que Dios controla todo lo que sucede, y al mismo tiempo enseña que la Biblia, enseñando este mismo hecho, podría haber aparecido en el mundo como un accidente?

"Negar que Dios existe es una contradicción tan grande", dice Clark, "como negar el teorema geométrico" ("Revelación Divina Especial como Racional", artículo en *Apocalipsis y la Biblia,* 1958, pág. 33). Luego, con respecto al contenido general de la enseñanza bíblica, Clark añade: «Si las doctrinas bíblicas son autoconsistentes, han superado la única prueba legítima de la razón. Esta prueba de la lógica es precisamente el requisito de que un conjunto de proposiciones tenga sentido, ya sean pronunciadas por Dios o por el hombre. Y si las proposiciones no tienen sentido, obviamente no revelan nada» *(Ibíd.,* pág. 37). La "coherencia lógica" no es una "prueba externa de la Escritura". Más bien, está "ejemplificada en la Escritura; y así, la Escritura puede ser una revelación significativa para la mente racional del hombre"

(Ibíd., pág. 39). Así pues, es "la mente racional del hombre", es decir, la mente racional del incrédulo, quien determina qué proposiciones hechas por Dios en Cristo tienen significado. Si Dios quiere transmitir significado al hombre, debe hablar según los requisitos de la ley de la contradicción, tal como el hombre natural concibe esta ley. Y el hombre natural concibe esta ley como operando en un universo no creado o controlado por el azar. El hombre natural de hoy puede seguir el ejemplo de Aristóteles y pensar en la ley lógica como, *de alguna manera,* De forma completamente incomprensible, opera en un universo de azar. El hombre natural de hoy puede seguir a Kant y afirmar que las leyes del pensamiento constituyen el *a priori.* El equipo de la mente humana, con el cual construye orden en la materia puramente contingente que lo rodea. En cualquier caso, es al hombre natural a quien prácticamente se le concede el derecho de decidir lo que Dios puede o no puede hacer.

En cualquier caso, el hombre natural piensa que las leyes de la lógica constituyen principios abstractos que operan en relación correlativa con la materia pura y bruta de la experiencia.

Como pensador cristiano, Clark sostiene que las leyes de la lógica son la herramienta del hombre, creado a imagen de Dios. Si Clark aplicara su convicción cristiana de forma consecuente, sostendría que la ley de la contradicción solo puede operar correctamente en un universo que es lo que es debido al plan de Dios con respecto a él. En ese caso, no diría que la Biblia y lo que enseña podrían ... Han aparecido como un accidente. En ese caso, habría preferido argumentar que la ley de la contradicción no puede funcionar en un universo de azar. Entonces, habría dicho que la Biblia y lo que enseña debe presuponerse como lo que dice ser, la Palabra inspirada de Dios; de lo contrario, no hay una predicación significativa en la ciencia, la filosofía ni la teología. Entonces, no habría dicho que los planetas arriba y las plantas abajo muestran parte de la sabiduría y el poder de Dios solo "a quienes ya creen que

Dios los creó" *(Apocalipsis y la Biblia,* pág. 28). Entonces habría dicho más bien, con Calvino, siguiendo a Pablo, que los hombres *deben* ver a Dios en la naturaleza ya que Él se revela claramente allí, pero que sólo aquel a quien se le da el corazón regenerado realmente ve que esto es así.

RESPUESTA A UN CRÍTICO ANTICALVINISTA:

Stuart C. Hackett [277]

(A) Puede resultar útil si, en este punto, analizamos un esfuerzo adicional por parte de un cristiano evangélico de basar su fe en una metodología que no está involucrada ni basada en la obra creativa-redentora de Cristo.

Tomamos para nuestro propósito el libro del Dr. Stuart Cornelius Hackett con el título, *La resurrección del teísmo.* (Chicago, 1957).

El problema de Hackett es prácticamente el mismo que el de Beegle. Él, al igual que Beegle, busca que el cristianismo sea respetable para sus detractores cultos. Así como Beegle toma su método inductivo de la ciencia moderna, Hackett toma su método del *empirismo racional.* De la filosofía moderna. Beegle bien podría buscar apoyo para su inductivismo en el empirismo racional de Hackett.

Hackett comparte la profunda aversión de Beegle por el calvinismo. En particular, comparte la profunda aversión de Beegle por la *postura extrema del autor.* Calvinismo. Hackett afirma que el pecador puede "creer en el Evangelio" sin la gracia regeneradora del Espíritu Santo. Dice Hackett: "Así, el enfoque presuposicionalista nos lleva, en última instancia, a una atmósfera calvinista extrema. Si uno se siente cómodo aquí, que permanezca con este Dios que ha creado a los hombres racionales como meros títeres de su soberanía. Pero si parece ser cierto que el hombre está obligado a creer en el Evangelio y que debe aceptar a Cristo como Salvador antes de que el Espíritu

de Dios regenere el corazón —si, digo, el hombre es un agente moral y racional confrontado con una revelación de cuya aceptación es moral y racionalmente responsable— entonces, que el marco presuposicionalista sea relegado al irracionalismo que se expresa tan claramente en su estructura". (*Ibíd* ., pág. 174).

Ni Hackett ni Beegle se interesan directamente en un análisis exegético de la enseñanza bíblica sobre el pecado y la salvación. Ambos simplemente asumen que la idea de la independencia metafísica del hombre respecto de Dios y de su capacidad ética para desear el bien en contraposición al mal es bíblica e inteligible. Ambos están convencidos de que el calvinismo es, por un lado, *determinista* y, por otro, irracionalista. Por lo tanto, si queremos presentar el evangelio a los no creyentes, debemos, según Hackett y Beegle, evitar por todos los medios presentarlo en su forma calvinista.

Al presentar el evangelio a los no creyentes, los calvinistas no tienen forma de encontrar un punto en común. ¿Cómo podrían? Es esencial para el calvinismo insistir en que cristianos y no cristianos parten de principios básicos opuestos para sus razonamientos. Esto impide cualquier contacto comprensible entre cristianos y no cristianos. Hackett afirma: «La negación de un punto en común y el rechazo de la prueba racional de Dios. De ello se deduce inmediatamente que si el cristiano y el no cristiano se distancian de la adopción de principios básicos opuestos, no puede haber un punto en común, a nivel del sistema filosófico, que permita a ambos aceptar las mismas implicaciones de los hechos a los que se enfrentan: por lo tanto, no hay acuerdo en el que el cristiano pueda demostrar la verdad del Dios cristiano a un no creyente» *(Ibíd.,* pág. 160). Y, como si no fuera suficiente romper de antemano todo contacto posible entre cristianos y no cristianos, Van Til persigue a sus enemigos en su propio terreno. Van Til afirma que «el hombre natural no puede razonar correctamente en ningún nivel de pensamiento. Incluso la

lógica no es la misma para cristianos y no cristianos, y el proceso silogístico debe seguirse en franca subordinación a la noción de un Dios autosuficiente. La visión cristiana puede, por lo tanto, contener incluso lo que, desde un punto de vista lógico humano, son proposiciones autocontradictorias» *(Ibíd.,* pág. 163). Hackett admite que solo Van Til se ha mostrado tan completamente dispuesto a «sacrificar así la razón» *(Ibíd.,* pág. 163). Así, por ejemplo, el Dr. Gordon H. Clark y el Dr. Edward J. Carnell, aunque también son presuposicionalistas, construyen todo su sistema «sobre la universalidad de las leyes lógicas y las categorías racionales» *(Ídem).*

Cualquiera que sean las concesiones a la racionalidad por parte de algunos de los presuposicionalistas, sigue siendo cierto que su expresión más consistente implica el rechazo total de toda apologética inteligible.

Frente a este determinismo e irracionalismo extremos o consistentes, debemos, argumenta Hackett, partir de «una base común de racionalidad y experiencia en términos de la cual se justifique la validez de nuestra afirmación metafísica. Los hombres —si el teísmo cristiano es correcto— llegan a la experiencia con una estructura mental racional que, aplicada consistentemente a dicha experiencia, conduce a la conclusión de que Dios existe tal como el teísmo interpreta dicha existencia. Desde la perspectiva cristiana, la experiencia sería ininteligible si Dios no existiera: pero es el hecho de la existencia de Dios, no el conocimiento original de ella, lo que hace posible la inteligibilidad de la experiencia. Los incrédulos, después de todo, al igual que los cristianos, comprenden su experiencia como racional: lo que no hacen es llevar esta comprensión a su explicación más elevada en la afirmación de la realidad de Dios; o bien rechazan voluntariamente la convicción que podrían alcanzar mediante una interpretación lógica de la posibilidad última de la existencia» (p. 167).

En opinión de Van Til, "el argumento es imposible. ¡Punto!" *(Ibíd.,* pág. 170). Si los cristianos van a discutir con los incrédulos, debe haber un verdadero punto en común. Y esto significa que se repudia el presuposicionalismo *(Ibíd.,* pág. 175). «Por lo tanto, concluyo que, dado que el presuposicionalismo metafísico está enredado en tal cantidad de autocontradicciones, no constituye un enfoque válido para el conocimiento de Dios. Y así perece la última alternativa principal al empirismo racional como base para la apología cristiana —o cualquier otra—. Con sus oponentes languideciendo así en la derrota, la razón se esfuerza por considerar la experiencia misma para determinar si Dios es real». *(Ibíd.,* pág. 175).

1. *EMPIRICISMO RACIONAL*

Pasamos ahora a considerar el empirismo racional en términos del cual nosotros, como cristianos, podemos, según Hackett, escapar de la "masa de autocontradicciones" de los presuposicionalistas más consistentes y establecer una genuina apología del cristianismo.

Al apartar la mirada del irracionalismo determinista de un hombre como Calvino, buscamos de inmediato la ayuda de Immanuel Kant. «Fue en el año 1781 que Immanuel Kant publicó la *Crítica de la razón pura.* En ese libro, Kant se convirtió en el primer defensor sistemático del empirismo racional" *(ibid.,* pág. 39). Con Kant sostenemos que «el conocimiento sería imposible tanto sobre una base puramente racional como sobre una base puramente empírica» *(Ibíd.,* pág. 37). Al expresar su punto de vista de forma positiva, Hackett afirma: «El empirismo racional, tal como lo profeso, es la doctrina de que el conocimiento solo es posible porque implica la combinación de dos elementos: una mente que llega a la experiencia con una estructura de pensamiento en términos de la cual está necesariamente dispuesta a comprender esa experiencia —este es el elemento a priori o «previo a la experiencia»—; los datos sobre los que esta estructura de pensamiento

concluye para obtener conocimiento específico de los particulares —este es el elemento a posteriori o «posterior a la experiencia»» *(Ibíd.,* pág. 37).

a. Alteración crítica de las opiniones de Kant

Si bien la epistemología del empirismo racional de Kant es en general aceptable para Hackett, él propone algunas modificaciones de detalle *(ibid.,* pág. 46).

Debemos primero, argumenta Hackett, sostener contra Kant que las categorías del pensamiento humano no necesitan limitarse al contenido sensual *(ibid.,* pág. 52). Debemos sostener contra Kant que el conocimiento humano no tiene por qué limitarse al ámbito fenoménico. «Las categorías nos dan un conocimiento de las cosas en sí mismas» *(Ibíd.,* pág. 55). Debemos insistir en que «ni siquiera Dios arrebata las categorías de la nada». Si «las categorías son, en realidad, condiciones previas de la inteligibilidad, son tan esenciales para el pensamiento divino como para el humano» *(Ibíd.,* pág. 55). Por lo tanto, en contraposición a un hombre como Van Til, quien insiste en que «para interpretar correctamente la realidad, el hombre debe trabajar dentro de la revelación proposicional de la Escritura» y que dice que «para que la mente humana conozca cualquier hecho con verdad, debe presuponer la existencia de Dios» *(Ibíd.,* p. 159), nuestra tarea es "simplemente mostrar que toda experiencia de conocimiento presupone un factor sintético a priori: que incluso el oponente del empirismo racional puede plantear su caso sólo suponiendo que es falso" *(ibid.,* p. 56). «La negación del a priori sintético es contradictoria o carece de sentido» *(Ídem).*

Aquí Hackett ha tocado fondo. «La experiencia inteligible presupone lo sintético a priori» *(ibid.,* pág. 57). «Después de todo, o bien el pensamiento parte de unos principios generales con los que la mente está inicialmente dotada, o bien no puede empezar en absoluto. El pensamiento consiste en

ideas y juicios, como hemos visto: y el primer acto de juzgar presupone que el pensador posee una estructura de pensamiento en cuyos términos el sujeto y el predicado pueden unirse según ciertas relaciones» *(Ibíd.,* pág. 57).

Hackett contrasta su punto de vista con la postura que sostiene que "hay que empezar con la suposición de que el Dios que ha hablado en las Escrituras es el Dios verdadero" *(ibid.,* pág. 158).

b. "Los hombres construyen garajes, ¿no?"

Con Kant, Hackett sostiene que si queremos explicar el hecho del conocimiento debemos presuponer un "equipamiento innato" en el hombre, "no como ideas de conciencia, sino como formas mediante las cuales opera el pensamiento" *(ibid.,* pág. 58).

Supongamos que quiero construir un garaje. Hacerlo «presupone un conocimiento de mi entorno y la capacidad de emitir juicios sobre él...» *(ídem).*

Así que concluimos que "en última instancia, es precisamente la facultad del juicio en sí la que se presupone antes de la experiencia, incluso para la simple tarea de construir un garaje. Y los hombres construyen garajes, ¿no?" *(Ibíd.,* págs. 58, 59).

Según Hackett, el empirismo racional es, obviamente, la única postura que puede explicar cualquier hecho empírico simple. Quien crea que puede construir un garaje basándose en un principio distinto al del empirismo racional se encuentra en la infeliz posición de basarse en la postura que pretende negar. Parece el hombre que intenta levantar la tapa de una alcantarilla mientras se sube a ella. Y si Beegle intentara usar su método inductivo sin presuponer los «principios o categorías generales que se presuponen en todo acto de pensamiento», él también estaría en una posición ridícula. Pero podemos estar seguros de que Beegle no haría tal cosa. Beegle

nos ha dicho que la inducción es simplemente el primer método a utilizar. Su inducción no es completa en sí misma. Necesita algo parecido a la deducción. «Se obtienen resultados sólidos cuando la inducción precede a la deducción» (Op. p. 12). Beegle ahora puede ver claramente que Hackett es su amigo. Hackett ha demostrado claramente que se requiere un "principio innato" para establecer las relaciones entre los hechos del método inductivo. Hackett también le ha demostrado que Kant, entre los hombres modernos, ha demostrado primero y mejor cómo los hechos y las leyes, particulares y universales, se unen realmente. Kant ha demostrado cómo ni el racionalismo puro ni el empirismo puro pueden explicar el hecho de que los hombres construyan garajes. De este modo, Kant ha salvado la ciencia al relacionar adecuadamente la inducción y la deducción. Kant salvó la ciencia al restringir el conocimiento al ámbito fenoménico. La ciencia puede alcanzar su ideal de universalidad y, por lo tanto, de predictibilidad si comprende que dicha universalidad y predictibilidad son inherentes a la capacidad con la que la facultad de juzgar llega al primer hecho de la experiencia. Al mismo tiempo, la ciencia también puede alcanzar su ambición de añadir lo genuinamente nuevo a lo ya conocido en un momento dado. Kant ha demostrado cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. Kant ha explicado la metodología de la ciencia. Kant ha demostrado así cómo es posible la ciencia con su gran descubrimiento de que es el hombre mismo el organizador último y, por tanto, activo de la actividad científica.

c. *El alma está libre de*

Hasta la época de Kant, el hombre se encontraba en una situación lamentable. Sabía que necesitaba libertad absoluta para seguir considerándose moralmente responsable. Y sabía que necesitaba un determinismo absoluto para tener conocimiento científico. ¿Cómo se pueden tener ambas cosas?

Fue Kant quien resolvió este problema y liberó al hombre. Después de Kant, el hombre pudo explicar su metodología científica y, al mismo tiempo, alcanzar su libertad moral. Kant demostró que la meta de la comprensión racional integral y exhaustiva es el ideal de la ciencia, pero que debe mantenerse solo como una meta permanente. Las leyes de la ciencia son absolutas, pero lo son en relación con la materia prima de la experiencia. Por lo tanto, las leyes de la ciencia nunca pueden trascender el ámbito fenoménico. Y esto significa, además, que el conocimiento, el conocimiento científico, nunca puede alcanzarse sobre el hombre mismo como libre. La *antigua metafísica* ha desaparecido para siempre. Ya no hay conocimiento del hombre como libre, ya no hay conocimiento de un Dios que no sea correlativo al mundo.

Por supuesto, el hombre "sabe" que es libre, pero este conocimiento es un tipo de conocimiento completamente distinto del conocimiento del que habla el científico.

Una vez comprendido este hecho, resulta que ahora, por primera vez, el hombre es realmente capaz, sin contradicción, de afirmar su absoluta libertad o autonomía y, al mismo tiempo, ser absolutamente fiel al ideal de la ciencia como el ámbito de las relaciones impersonales. El hombre ha alcanzado por fin la verdadera *interioridad.* Ya no teme ninguna intrusión milagrosa en el ámbito de la ciencia. ¿Acaso no es él el legislador absoluto allí? La única ley que se manifiesta en el ámbito de la ciencia proviene de la capacidad innata de relacionarse que posee el hombre. De nuevo, el hombre ya no teme ninguna intrusión "sobrenatural" en su conciencia moral. Cuando se inclina con reverencia ante la ley moral y adora a Dios como legislador, sabe que se inclina ante una imagen del yo ideal. En particular, ahora sabe que al rendir homenaje a Cristo encarnado en la historia, se inclina ante el ideal de realizar, en cierta medida en el mundo espacio-temporal, algo de la hermandad humana que se ha propuesto como ideal. Así también, cuando habla de la

Iglesia de este ideal de Cristo, la considera una continuación de esta encarnación ideal. Kant desea ver una creciente realización del reino de Dios, en el que todos los seres humanos se tratan como personas. Y esto, entonces, incluiría todas las religiones superiores, y la causa del ecumenismo progresaría cada vez más.

Todo esto parece estar involucrado en la idea de construir garajes en términos de la filosofía de Kant.

2. *YO SOY EL* CAMINO *LA VERDAD Y LA VIDA*

Pero no se pueden construir garajes según la filosofía de Kant. Kant no salvó la ciencia ni dio cabida a la verdadera religión.

En primer lugar, Kant no salvó la ciencia. Su idea de la ciencia se basa en la idea de la autonomía humana última. El instrumental a priori que emplea para identificar la factualidad, si se le permitiera funcionar sin restricciones, reduciría toda factualidad a una universalidad abstracta. La única manera de evitar que el instrumental innato de Kant destruya así la novedad científica es que la contingencia pura actúe como contrapeso. Pero entonces, en la medida en que la contingencia pura actúe como contrapeso correlativo a la universalidad relacional pura, en esa misma medida la universalidad desaparece.

Además, Kant no dejó espacio para la verdadera religión. Se ha señalado con frecuencia que, según la visión kantiana, el mundo no puede manifestar en ningún sentido la presencia y la actividad de Dios. Esto es demasiado obvio como para requerir mayor explicación. Para Kant, el mundo espacio-temporal es lo que es debido a la combinación de pura contingencia y pura racionalidad, y es la mente humana universal la que se presupone como fuente de esta interrelación. Para Kant, los cielos *no pueden* declarar la gloria de Dios. El

origen divino de la naturaleza parece ser el hombre. El hombre ha ocupado el lugar del Dios del cristianismo histórico. El hombre es aquel cuya acción transforma la naturaleza en lo que es. Sin embargo, Hackett habla de la resurrección del «teísmo» en términos de la filosofía kantiana.

Sin duda, Hackett, como se ha señalado, ha buscado alterar la filosofía de Kant para dar cabida al conocimiento de un Dios que está más allá del mundo natural. Pero esta alteración no puede considerarse exitosa. Hackett asegura que su alteración de las categorías kantianas no niega que el «elemento sintético a priori del conocimiento sea estrictamente categórico y relacional» *(Ibíd.,* p. 46). Pero si esto es cierto, el intento de Hackett de que las categorías se apliquen más allá del ámbito de los sentidos está condenado al fracaso. Pues es precisamente esta naturaleza relacional de las categorías la que las hace interdependientes con la experiencia sensorial. Es su carácter relacional lo que garantiza su naturaleza puramente formal. Es esta naturaleza puramente formal la que se requiere para que exista la posibilidad de su aplicabilidad a la factualidad espacio-temporal en cualquier momento. Si, con Spinoza o con Parménides, Hackett aspira al conocimiento especulativo, debe, con ellos, perder su identidad en un mundo de ser y pensamiento deterministas y atemporales. Bien podemos entonces instar a Hackett a que se mantenga firme en la libertad con la que Kant lo ha liberado.

Hackett sostiene que para aceptar el principio kantiano del empirismo racional no necesitamos, como él, limitar las categorías al mundo fenoménico. "… las categorías son formas de las cosas en sí mismas (noúmenos), así como formas de pensamiento, o de las cosas tal como se nos aparecen (fenómenos)" *(Ibíd.,* pág. 46).

Pero, según Kant, la idea de las cosas en sí imposibilitaría el conocimiento genuinamente científico de un solo hecho. Para Kant, el conocimiento científico genuino significa conocimiento *sistemático* . Para que cualquier

sujeto humano finito se conozca a sí mismo, o para que cualquier objeto finito sea conocido, sus relaciones de interdependencia e interacción deben ser exhaustivamente expuestas o predecibles. Deben ser exhaustivamente racionalizables. Las «cosas en sí» son todo lo contrario. Son como conjuntos de cualidades independientes que *jamás se* someterán a la generalización. Si, junto con hombres como Locke y sus descendientes empiristas, Hackett quiere conservar las cosas en sí, debe estar dispuesto, junto con ellos, a hundirse de nuevo en el pozo de la irracionalidad última, o a sumergirse en el letargo dogmático del que Hume despertó a Kant.

dogmatismo prekantiano de los empiristas y racionalistas con *la crítica kantiana,* no ha alcanzado la libertad y la racionalidad que busca. Hackett cree haber encontrado una teoría del conocimiento a partir de la cual puede elegir genuinamente entre sistemas metafísicos mutuamente excluyentes. Aparentemente, no comprende que su epistemología implica una metafísica. Y la metafísica implicada en su epistemología es tal que reduce al hombre a un foco abstracto de interacción entre una forma eterna abstracta que lo liberaría de la absorción en el ser temporal puro mediante la absorción en sí misma, y un abismo de contingencia última que lo liberaría de dicha absorción en el ser atemporal mediante su absorción en un océano de flujo sin fondo ni orillas.

No es necesario indicar que Hackett, el creyente evangélico, fue engañado por Hackett, el filósofo, para que pagara un precio demasiado alto por escapar del determinismo y del irracionalismo del calvinismo, que tanto teme.

Hackett, el cristiano creyente, se inclina ante la autoridad de Cristo cuando afirma que su testimonio de sí mismo como Hijo de Dios e Hijo del hombre debe aceptarse bajo su autoridad. Cristo afirma que por medio de él todo fue creado y que en él todo subsiste. Cristo afirma que nadie *puede* acercarse a él si el Padre no lo atrae. Cristo afirma que, por su pecado, todos los hombres están espiritualmente muertos y, como tales, hostiles a Dios su Creador, y que,

conociendo a Dios, por haber sido creados a su imagen, se someten a la verdad en injusticia. Cristo afirmó que, enviado por el Padre, vino a salvar al mundo al ser hecho maldición, al ser hecho pecado por el hombre. Cristo afirmó que todos los hechos del universo, los hechos de la creación y los hechos de la redención, solo pueden ser vistos tal como son si se consideran a la luz de lo que él es y de lo que ha hecho.

Como se mencionó anteriormente, en la época de Jesús, los fariseos le dijeron que blasfemaba cuando, al decir tales cosas, se hacía uno con Dios. Hicieron de su propia conciencia moral pecaminosa la fuente y el criterio últimos para juzgar las afirmaciones de Jesús. Esto es precisamente lo que Kant ha hecho en la época moderna. Toda la epistemología de Kant presupone el yo moral absolutamente libre o autónomo como fuente de la ley, tanto para el ámbito fenoménico como para el nouménico. La propia obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la razón pura,* muestra que aceptará las afirmaciones de Cristo solo con la condición de poder reinterpretarlas, reduciéndolas a meros medios por los cuales el hombre moral autosuficiente puede elevarse por sí mismo hacia la realización de su propio ideal ético humanizado. ¿Por qué entonces Hackett, el filósofo, prácticamente se alinea con los fariseos contra el Cristo de las Escrituras, y por lo tanto contra Hackett, el creyente, en este punto crucial?

Los fariseos argumentaban, en efecto, que Jesús *no podía* ser el Mesías prometido. Su postura era, en efecto, que jamás podría haber una apariencia discernible de ningún Absoluto en el ámbito fenoménico. Para mantener el honor de Dios, argumentaban, uno debe honrar una unidad absolutamente formal que está por encima del ser espacio-temporal. ¿Cómo podía entonces Jesús, un hombre condicionado espacio-temporalmente, afirmar ser uno con el Padre? Si algún hombre finito afirma su identidad con Dios, todos los hombres están en peligro a cada hora. Deben entonces inclinarse ante él como

Señor. Deben entonces ser *liberados* por él. Pero ¿acaso no son los judíos hijos de Abraham? «Nunca hemos estado en esclavitud».

De manera similar, la postura de Kant niega tanto la creación del hombre como su caída en el pecado. Kant, al igual que los fariseos, se niega a admitir que Jesús de Nazaret pudiera haber sido el Hijo de Dios, excepto en el sentido de que todos los hombres son potencialmente hijos de Dios o participantes de su ser.

¿Por qué entonces el filósofo Hackett se pone prácticamente del lado de Kant al negar la posibilidad del conocimiento de Cristo como Dios Redentor, y por tanto en contra de Hackett el creyente?

En segundo lugar, Hackett argumenta que los calvinistas, y en particular calvinistas extremistas como C. Van Til, no admiten un punto de encuentro para el debate entre creyentes e incrédulos. Hackett, el filósofo, ofrece ahora un punto de encuentro mediante la epistemología de Kant. Pero si dicha epistemología proporciona un punto de encuentro, lo hace destruyendo por completo al creyente. Ciertamente, al creyente se le permite retener no solo algunas, sino todas las enseñanzas principales del cristianismo, pero luego todas estas enseñanzas deben reinterpretarse como símbolos o indicadores (*Hinweise*) hacia un ideal lejano, desconocido, incognoscible e irrealizable que el hombre apóstata se propone para resistir así la presión constante de las exigencias de Cristo sobre él.

La teología ecuménica moderna ha caído en esta trampa de Satanás. En *la Confesión de 1967,* la Iglesia Presbiteriana Unida, defensora histórica de las absolutas pretensiones soberanas de Cristo, ha capitulado ante las exigencias del hombre libre de Kant. Los autores de esta Confesión han sintetizado toda la ciencia, la filosofía y la teología verdaderas siguiendo a los fariseos y a Kant, negando así prácticamente al Cristo de las Escrituras. Hackett, el creyente,

seguramente no quiere seguir este ejemplo. ¿Por qué, entonces, permite que Hackett, el filósofo, le haga creer que Kant puede liberar al hombre?

Finalmente, Hackett afirma que, según los calvinistas, y en especial según Van Til, ese calvinista radical, «el hombre, si bien debería hacerlo, no puede, sin embargo, extraer a Dios de la revelación general...» (*Ibíd.,* pág. 164). ¿Cómo, entonces, se pregunta, «es posible alguna apologética?»

Hackett discrepa de Van Til, quien afirma que «solo cuando el Espíritu Santo infunde en el hombre un nuevo corazón, este aceptará la evidencia de la Escritura sobre sí mismo y sobre la naturaleza tal como es realmente...» (*Ibíd.,* págs. 163, 164). Kant aparece de nuevo como salvador. Y esto a pesar de que, para Kant, la naturaleza es exclusivamente reveladora del hombre y no de Dios. O bien, si aceptamos la modificación de la doctrina kantiana de las categorías, entonces podemos admitir que Dios y el hombre juntos pueden encontrarse en la naturaleza que, conjuntamente, se dedican a confrontar y crear.

Es así como el filósofo Hackett alcanza la «resurrección del teísmo». Pero el Dios de este teísmo no puede ser el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. El «teísmo» así resucitado destruye la posibilidad de la predicación humana inteligente, ya sea con respecto a la esfera «fenoménica» o «nouménica».

(B) El método apologético descrito hasta ahora se aclarará si consideramos una objeción, de hecho, la objeción general, a un enfoque como el de Calvino. Esta proviene de Stuart Cornelius Hackett en su libro *La resurrección del teísmo.* Debemos, dice Hackett, tener "una justificación racional para la metafísica definitiva" en la que creemos. El calvinismo lo niega. Los calvinistas dicen que Dios ha "creado a los hombres racionales como meros títeres de su soberanía. Pero si parece ser cierto que el hombre está *obligado...* creer en el evangelio y que debe aceptar a Cristo como Salvador *antes* El Espíritu de Dios

regenera el corazón—si, digo, el hombre es un agente moral y racional confrontado con una revelación de cuya aceptación es moral y racionalmente responsable— entonces dejemos que el marco presuposicionalista sea relegado al irracionalismo que está escrito tan claramente a través de su estructura... Con sus oponentes así languideciendo en la derrota, la razón se esfuerza por considerar la experiencia misma para determinar si Dios es real.'' [278]

Con estas palabras, Hackett resume muy bien el conflicto entre él, como arminiano, y yo, como calvinista. Huelga decir que ambos tenemos creencias radicalmente diferentes sobre lo que dice la Biblia acerca del hombre y su pecaminosidad, así como acerca del Espíritu Santo y su soberanía. De hecho, los conflictos entre nosotros son totales. No hay "fundamentos" en común; necesariamente entenderemos la creación-providencia, la caída del hombre, la expiación de Cristo, su impecabilidad y su resurrección, su segunda venida y su triunfo final, la doctrina de las Escrituras, la naturaleza de la fe salvadora; necesariamente entenderemos, digo, estas doctrinas de maneras diferentes. La fe cristiana de Hackett y la mía, que ambos deseamos que los no cristianos acepten, son radicalmente diferentes. Difieren no solo en su *contenido* , sino también en el *método mismo.* de su construcción.

Hago dos observaciones generales en referencia a esto. En primer lugar, cualquier epistemología no cristiana, es decir, cualquier teoría del conocimiento basada en principios aceptables per se para el La "mente de la carne " *(y, por lo tanto, las del propio método de Hackett) está condenada al fracaso total; no solo al fracaso como vía hacia la fe cristiana, sino como vía hacia cualquier forma de conocimiento.* [279] Creo que esto puede ser, y lo he sido repetidamente, demostrado por mí y muchos otros. En segundo lugar, la acusación fundamental de Hackett de que el calvinismo es determinista e irracional simplemente no es cierta. En primer lugar, en cuanto a la acusación

de que es determinista y de que los hombres no son más que "títeres", basta con leer al propio Calvino para convencerse de que tal interpretación del calvinismo es falsa. La noción calvinista de la soberanía divina no tiene nada que ver con la noción filosófica de determinismo físico y causal. He desarrollado extensamente en otros lugares la visión pactualista y exhaustivamente personalista de la providencia, que claramente forma parte del pensamiento de Calvino.

En cuanto a la acusación de que la postura calvinista es "irracional", supongo que Hackett no puede querer decir que sea inconsistente. Después de todo, uno de los supuestos "pecados" de Calvino fue que fue demasiado deductivo, demasiado lógico, al extraer implicaciones de esto y aquello en la Escritura, y que al "logicizar" la teología destruyó su esencia. Supongo que lo que Hackett quiere decir es que, según la postura calvinista, el hombre está llamado a arrepentirse de sus pecados y aceptar a Cristo *sin tener razones.* para hacerlo. El calvinista no puede dar razones porque *no tiene punto de contacto* con los no cristianos. Para el calvinista no hay *razones* a la cual podría apelar en un esfuerzo por lograr que su amigo acepte a Cristo.

En respuesta a esto, observo que esto tampoco es así. Hackett asume que, a menos que uno encuentre un punto de contacto con el hombre natural, coincidiendo con él en sus falsas visiones del hombre y del mundo, no tiene ningún punto de contacto con él. En contra de esta postura, sostengo, con Calvino siguiendo a Pablo, que mi punto de contacto reside en la *situación real entre los hombres.* como nos lo cuenta la Biblia. Es Hackett quien no tiene *un verdadero...* punto de contacto, pues sus mentiras residen en lo que los hombres *imaginan* (y, sin duda, "acuerdan") ser el caso. El punto de contacto del calvinista se basa en la *realidad* Estado de cosas. Todas las cosas son lo que son debido a su relación con la obra del Dios trino, tal como se relata en las Escrituras. El "punto de contacto" de Hackett, como arminiano evangélico, es

una epistemología esencialmente kantiana, una epistemología en la que los hombres se mantienen completamente desconectados entre sí y, al mismo tiempo, se reducen a relaciones entre sí.

Buscar un punto de contacto con el incrédulo en sus nociones de sí mismo y de su mundo es alentarlo en su perversa rebelión y consolidarlo en su autofrustración. Ya hemos visto que el hombre natural se autoengaña creyéndose "libre", es decir, independiente del control y consejo de Dios, y que las realidades que lo rodean también son "libres" de esta manera. Puede fingir ser "de mente abierta" y estar dispuesto a considerar *si...* Dios existe. Pero al ser tan "neutral", comete el mismo pecado que Adán y Eva.

¿Por qué buscar la verdad donde solo se encuentra mentira? ¿Puede el no cristiano decirnos... *?* y por tanto el Cristo mismo *lo que* ¿Cuáles son los hechos y cómo se relacionan entre sí, de qué manera se cohesionan, excluyendo aún la creación y la providencia? Si puede, y si puede decirnos la verdad, ¡entonces la historia cristiana simplemente no es verdadera! Dado que el hombre natural no puede hacer esto, dado que el mensaje cristiano es verdadero, he buscado y sigo buscando aprovechar los beneficios de una teología en la que el Dios trino de las Escrituras tenga la iniciativa en la salvación.

La idea calvinista de una *realidad* a diferencia de una *imaginación* El punto de contacto no es una simple noción inútil. Es el único punto de contacto inteligible posible. El no cristiano sostiene que el azar puro y el destino absoluto son conceptos limitantes o principios heurísticos igualmente últimos y mutuamente correlativos que el hombre utiliza para explicar el hecho de que hemos aprendido mucho sobre el mundo, que existe un orden en el mundo, una uniformidad, a la vez que hay un cambio y un desarrollo continuos. Pero la "explicación" del no cristiano no es explicación alguna. Decir "simplemente sucede" como explicación de un evento es en realidad decir: "No conozco ninguna explicación".

El calvinista, por lo tanto, utilizando su punto de contacto, observa al no cristiano que si el mundo no fuera como la Escritura dice que es, si el conocimiento del hombre natural no estuviera arraigado en la creación y la providencia de Dios, entonces no podría haber conocimiento alguno. El cristiano afirma que los no cristianos han hecho y siguen haciendo muchos descubrimientos sobre el verdadero estado de cosas del universo simplemente porque el universo es lo que Cristo dice que es. El científico incrédulo toma prestados o roba los principios cristianos de creación y providencia cada vez que afirma que es posible una "explicación", pues sabe que no puede justificarla por sí solo. Como portador de la imagen de Dios, operando en un universo controlado por Dios, el incrédulo contribuye indirecta y accidentalmente al desarrollo del conocimiento y la cultura humanos.

Cuando Hackett sostiene que la postura calvinista es irracional porque no puede dar "razones" para creer, debe querer decir que, desde una postura como la mía, el cristiano no acepta el esquema no cristiano, según el cual el no cristiano determina cuáles son "buenas razones" y "pruebas válidas ". Esto es perfectamente cierto , pero no es irracional. Más bien, el cristiano ofrece al Cristo que se autoafirma ante el mundo como el único fundamento sobre el cual una persona debe *asentarse para dar "razones" para cualquier cosa.* [280] La noción de "dar razones" queda completamente *destruida* por cualquier ontología que no sea la cristiana. El cristiano afirma que solo después de aceptar el esquema bíblico de las cosas cualquier persona podrá comprender y explicar su propia racionalidad.

Notas para el Capítulo 8

1. Cf. Greg L. Bahnsen, "Sócrates o Cristo: La Reforma de la Apologética Cristiana", en ***Fundamentos de la Erudición Cristiana: Ensayos desde la Perspectiva de Van Til,*** ed. Gary North (Vallecito, California: Ross House Books, 1976), 191-239. Este artículo examina de forma condensada la historia de la apologética cristiana.

2. ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 335.

3. ***El pastor reformado y el pensamiento moderno*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 31.

4. Como "racionalistas", el romanista y el arminiano determinan que es imposible que Dios controle y predetermine las acciones genuinamente libres de los hombres; se dice que la doctrina de la elección es contraria a las exigencias de la lógica. Pero como "irracionalistas", el romanista y el arminiano sostienen el carácter contingente de la realidad; los hechos no están predeterminados ni preinterpretados, y por lo tanto, cualquier cosa puede suceder (excepto, por supuesto, que Dios controle las acciones libres de los hombres).

5. ***El desafío intelectual del Evangelio*** (Londres: Tyndale Press, 1950; reimpresión, Phillips-burg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1953), 16, 19.

6. Muchos de los críticos de Van Til se declaraban reformados en su perspectiva teológica. Pero para ellos, la teología era una cosa y la apologética otra. La apologética era preteológica, así como preevangelística. Naturalmente, entonces, la apologética se consideraba neutral respecto a las presuposiciones teológicas y los compromisos del corazón. Dada esta neutralidad, la única autoridad intelectual y moral por la cual un incrédulo podría decidir a favor o en contra de la fe tendría que ser autónoma, aun cuando la teología reformada se opone constante y firmemente a la autonomía del hombre, especialmente del hombre pecador.

7. Ante una declaración como esta, la afirmación de Frame de que «debemos rechazar la afirmación [¿de Van Til?] de que su método sugerido debe reemplazar todo lo realizado por los apologistas más tradicionales» es, en el mejor de los casos, engañosa («Cornelius Van Til», ***Handbook of Evangelical***

Theologians , ed. Walter A. Elwell [Grand Rapids: Baker, 1993], 166). Después de todo, el propio Frame cita la opinión contraria de Van Til, que acabamos de citar.

8. ***Defensa de la Fe,*** 163, 317.

9. Ibíd., 323, 353 (énfasis añadido).

10. Ibíd., 351.

11. Cf. John M. Frame, ***Apologética para la gloria de Dios*** (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1994). Frame se equivoca al sugerir que «existe menos distancia entre la apologética de Van Til y la apologética tradicional de lo que la mayoría de los partidarios de ambos bandos (incluido el propio Van Til) han estado dispuestos a admitir» (p. 85), como intentaré ilustrar con mi análisis.

Frame admite que no se eliminan todas las diferencias entre los dos enfoques, en particular la "alta barrera" de la cuestión de la neutralidad (p. 86). Para él, este punto en particular es una "cuestión de piedad", lo que revela que "quizás el presuposicionalismo sea más una actitud del corazón" (p. 87). Sin embargo, cree que Van Til estaba confundido y trató erróneamente la diferencia entre el presuposicionalismo y el enfoque tradicional como una diferencia no solo de corazón, sino también de método. Y Frame concibe esta diferencia de método simplemente como una cuestión del "orden" en que se mencionan las cosas: "¿Qué viene primero en mi argumento [apologético]?" (Compárese cómo Frame también minimiza la objeción del presuposicionalismo al enfoque tradicional como si simplemente pretendiera "impedir que el apologista discuta la 'causa' ***antes*** (Discutiendo a Dios" en "Cornelius Van Til", 166 [énfasis añadido].) Como lo indica la lista de puntos que se ofrece a continuación, había una profunda diferencia epistemológica entre Van Til y los apologistas tradicionales, una que iba más allá de las actitudes del corazón y el orden retórico en nuestro método apologético.

Cabe hacer una objeción particular a la afirmación de Frame de que Van Til, al criticar otros métodos apologéticos, estaba confundido y, en efecto, "atribuía malos motivos" a sus seguidores (***Apologética para la Gloria de Dios*** , p. 87). El propio Van Til fue franco y transparente sobre su propia actitud personal: "No estamos juzgando los corazones de los hombres… La cuestión es que

ahora estamos hablando de sistemas teológicos… Nos alegramos y agradecemos, por supuesto, la labor de testimonio realizada por los evangélicos… [porque] al presentar el testimonio cristiano, algo, a menudo mucho, de la verdad del evangelio se transmite a los hombres, y son salvos" (***Defensa de la Fe, p.*** 316, 335).

12. ***Defensa de la Fe,*** 335.

13. Tanto Carnell como Schaeffer se identificaban como reformados en teología, y ambos fueron alumnos de Van Til. Dado que muchos han llamado a Carnell y Schaeffer «presuposicionalistas», estos dos apologistas podrían considerarse cercanos a Van Til, aunque se apartaron de su método distintivo. Por lo tanto, las citas ilustrativas tomadas de estos escritores difícilmente pueden considerarse artificiales o extremas, como si el método tradicional se presentara aquí innecesariamente en su peor versión (es decir, en su punto más alejado de Van Til).

14. EJ Carnell, ***Una filosofía de la religión cristiana*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 24.

15. EJ Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 73.

16. EJ Carnell, ***Compromiso cristiano: una apologética*** (Nueva York: Macmillan, 1957), 76.

17. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 178.

18. Carnell, ***Compromiso cristiano: una apologética,*** 197.

19. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 164.

20. Francis Schaeffer, ***Él está ahí y no se queda callado*** (Wheaton, 111.: Tyndale House, 1972), 65, 66.

21. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 119.

22. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana,*** 30.

23. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 92, 213.

24. Ibíd., 214.

25. John Warwick Montgomery, "Encuesta sobre los apologistas evangélicos", ***Christianity Today*** 21 (1 de abril de 1977): 771.

26. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana*** , 270-71.

27. Francis Schaeffer, ***El Dios que está ahí*** (Chicago: Inter-Varsity Press, 1968), 109.

28. Ibíd., 141.

29. Francis Schaeffer, ***La Iglesia a finales del siglo XX*** (Downers Grove, 111.: Inter-Varsity Press, 1970), 104.

30. Francis Schaeffer, "El cristianismo histórico y el hombre del siglo XX" (manuscrito inédito, 1965), 1.

31. Schaeffer, ***El Dios que está allí*** , 143.

32. Schaeffer, "El cristianismo histórico y el hombre del siglo XX", 10.

33. Schaeffer, ***El Dios que está allí*** , 129.

34. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana,*** 31, 41.

35. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 174-75.

36. Ibíd., 107, 117.

37. Carnell, ***Compromiso cristiano: una apologética,*** 138.

38. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana,*** 474, 495.

39. Schaeffer, ***El Dios que está allí,*** 123.

40. BB Warfield, "Introducción a ***la Apologética*** de Francis R. Beattie ", en ***Escritos breves seleccionados de Benjamin B. Warfield*** , vol. 2, ed. John E. Meeter (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973), 98.

41. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana,*** 515.

42. Schaeffer, ***El Dios que está allí,*** 142.

43. Edward John Carnell, "Seguridad perfecta", ***The Christian Century*** 73 (4 de enero de 1956), 15. Carnell estaba aquí reseñando ***La defensa de la fe*** de Van Til . Más tarde repitió estos argumentos en ***Compromiso cristiano: una apologética.***

44. Carnell, ***Compromiso cristiano: una apologética*** , viii.

45. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana*** , 276.

46. EJ Carnell, ***El caso de la teología ortodoxa*** (Filadelfia: Westminster, 1959), 128.

47. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 175.

48. Schaeffer, ***El Dios que está allí*** , 109.

49. Ibíd., 111.

50. Ibíd., 134.

51. Carnell, ***Filosofía de la religión cristiana*** , pref.

52. Francis Schaeffer, ***Muerte en la ciudad*** (Chicago: Inter-Varsity Press, 1969), 128-31.

53. Carnell, ***Introducción a la apologética cristiana,*** 10.

54. Ibíd., 10 (énfasis añadido).

55. Ibíd., 113-14.

56. Ibíd., 115n.

57. Esto no significa que el incrédulo siempre utilice sus propias presuposiciones filosóficas paganas ni siga consistentemente su pretendido método autónomo al interactuar con el apologista cristiano. Por lo tanto, el enfoque tradicional de la apologética bien puede "ganar algunas discusiones" o ser utilizado por Dios como una ocasión para que una persona se convierta a la fe. Sin embargo, si tuviéramos integridad intelectual y nos mostráramos

abiertos ante el Señor, esto difícilmente debería consolarnos ni animarnos a seguir usando el enfoque tradicional. La apologética no puede conformarse con aprovecharse de la ingenuidad filosófica o las inconsistencias personales del incrédulo ("tomarlo por sorpresa") en el razonamiento y el debate; los apologistas no pueden contentarse con confiar en el Espíritu Santo para que los argumentos débiles parezcan sólidos a los incautos.

En este sentido, creo que John Frame ("Van Til sobre la antítesis", ***Westminster Theological Journal*** 55 [1995]: 85, 92, 98-99) malinterpreta la afirmación de Van Til de que "el hombre natural ***invariablemente*** emplear la herramienta de su razón para reducir estos contenidos [de la Escritura] a un nivel naturalista" (***Defensa de la Fe*** , 100 [énfasis añadido]). Frame interpreta esto como que, según Van Til, ***siempre podemos*** predecir la respuesta del incrédulo a una apologética, y que ***necesariamente*** Rechazar las evidencias de la resurrección de Cristo y distorsionarlas en un esquema de pensamiento naturalista (cf. ***Defensa de la Fe,*** 24; cf. págs. 331-34). Sin embargo, Van Til nunca dijo realmente que siempre podemos predecir la respuesta del incrédulo, y nunca sacó esa conclusión de la frase que cita Frame. Lo que Van Til quiso decir es que el hombre natural como tal "invariablemente" naturaliza la evidencia para evitar enfrentarse a Dios; es su carácter hacerlo. Pero, como vimos en el cap. 6, Van Til entendió muy bien que el incrédulo no siempre actúa según su carácter, sino que es inconsistente con las presuposiciones que adopta. Sin embargo, en términos del contraste entre los métodos tradicionales y presuposicionales de la apologética, el punto de Van Til sería que, mientras utilicemos el enfoque tradicional, ***el incrédulo siempre tiene todo el derecho a usar nuestras presuposiciones en contra de nuestros argumentos*** , si así lo decide. Es obviamente contraproducente y espiritualmente escandaloso que un defensor de la fe presente tal argumento o se ponga en tal posición en su debate con la incredulidad.

58. Es claro, especialmente en ***Introducción a la Apologética Cristiana,*** Que Carnell retomó ciertos temas y sugerencias de Van Til, por ejemplo, su enfoque en el problema de lo uno y lo múltiple. Sin embargo, no hay evidencia de que alguna vez comprendiera el carácter trascendental de la apologética presuposicional de Van Til. Si lo hizo, no encontramos ninguna expresión al respecto ni explicación de por qué la consideraba filosófica o exegéticamente objetable. La misma incapacidad para comprender con claridad e interactuar significativamente con el presuposicionalismo trascendental de Van Til se

encuentra en defensores de la obra de Carnell, como Gordon Lewis y Ronald Nash.

59. Estos se mencionan arriba en las notas a pie de página de la lista de siete características del método tradicional de apologética, pero a ellos se podría agregar ***El reino del amor y el orgullo de la vida de Carnell.*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1960).

60. ***Defensa de la Fe,*** 321. La crítica a Carnell en este texto se reproduce a continuación; adopta la forma de un diálogo simulado. Van Til reseñó ***la obra de Carnell, Introducción a la Apologética Cristiana.*** en el ***Westminster Theological Journal*** 11 (1948): 45-53, y la reseña fue reimpresa en una colección de reseñas de Van Til titulada ***El cristianismo en la teología moderna.*** (Phillipsburg, NJ: LewisJ. Grotenhuis, 1955). Van Til analizó a Carnell (junto con Billy Graham, Bernard Ramm y Carl Henry) en ***El Nuevo Evangelicalismo.*** (Filadelfia: Seminario Teológico de Westminster, 1960). ***El caso de la teología ortodoxa*** de Carnell Fue uno de los tres libros clave que fueron criticados por Van Til en ***El caso del calvinismo.*** (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1963), esp. cap. 3. Van Til también abordó las diferencias entre él y Carnell en su respuesta a Gordon R. Lewis en ***Jerusalén y Atenas*** , ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), cap. 19, que se reproduce a continuación.

61. ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 299.

62. ***Caso del calvinismo,*** 95.

63. En ***El Nuevo Evangelicalismo*** (Grand Rapids: Zondervan, 1963), Ronald Nash expuso lo que esencialmente era el enfoque de Carnell sobre la apologética. Según este, el método de investigar y verificar racionalmente los supuestos básicos, para ver cuáles son "más probablemente verdaderos", es similar al método utilizado por los científicos para "probar una hipótesis". La epistemología es independiente de la metafísica y más fundamental que esta. "El problema es descubrir criterios de verdad mediante los cuales podamos probar las cosmovisiones o los sistemas metafísicos" (pp. 117-118). Asimismo, Millard Erickson escribió que "Carnell ha enfatizado particularmente la demostración racional de la verdad de la cosmovisión

cristiana. Ha recurrido a un método que verifica el sistema cristiano como una hipótesis amplia, de forma similar a como lo hace el método científico" ***{The New Evangelical Theology*** [Westwood, NJ: Revell, 1968], 226). Erickson reconoció que esto lleva a académicos de diferentes ángulos, como Van Til y William Hordern, a ver a Carnell como un conservador que utiliza la metodología del liberalismo teológico y, por lo tanto, intenta combinar dos metodologías fundamentalmente opuestas (con dos autoridades finales: la razón y la Biblia).

64. En la confusa terminología de Carnell, el "punto de partida sinóptico" (es decir, el punto de partida ***epistemológico)*** El criterio de consistencia sistemática para probar afirmaciones de verdad) se utiliza para "probar" o "probar las credenciales" del "punto de partida lógico" (es decir, la ***metafísica última).*** creencia que define y unifica la cosmovisión, que en el caso del cristiano es el Dios trino de la Biblia). Según Gordon Lewis, Van Til "acusa falsamente a Carnell de comenzar con el hombre autónomo" porque no "le dio la debida importancia a la distinción de Carnell entre el punto de partida lógico y el punto de partida sinóptico" ("Van Til y Carnell, Parte I", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 351, 359). Por el contrario, es precisamente por esa distinción que Van Til acusó a Carnell de favorecer la autonomía. La cosmovisión cristiana, como Van Til nunca se cansó de enfatizar, debe defenderse como una unidad (que abarca la metafísica, la epistemología y la ética en un sistema inquebrantable) frente a las cosmovisiones pecaminosas del hombre natural.

65. Algunos críticos de Van Til (como James Daane, citado por Gordon Lewis, "Van Til and Carnell", 356) afirman que si Van Til apeló de alguna manera al incrédulo para intentar hacer evidente la verdad del cristianismo, él mismo condonó e incluso reintrodujo al hombre autónomo como juez de la revelación de Dios. Sin embargo, la idea central del argumento apologético de Van Til para hacer evidente la verdad del cristianismo era demoler la pretensión de cualquier autonomía intelectual respecto de Dios. Apelar al incrédulo no tiene por qué ser una apelación al razonamiento autónomo en sus propios términos; puede ser con la misma facilidad, como lo fue para Van Til, una refutación racional del razonamiento autónomo. Por lo tanto, John Gerstner, RC Sproul y Arthur Lindsley se equivocan al afirmar que Van Til tiene una 'autonomía' propia, ya que argumenta a favor de la necesidad de presuponer a Dios. Pasan por alto la distinción crucial entre los argumentos

que presuponen y refuerzan la autonomía racional del hombre y los argumentos que la refutan o refutan. Es absurdo afirmar que Van Til se ha "convertido en un tradicionalista" en apologética simplemente porque se le considera "un argumento para creer" en la Biblia. No tienen motivos, entonces, para concluir que "no existe una diferencia real en cuanto a la autonomía" (***Apologética Clásica: Una Defensa Racional de la Fe Cristiana y una Crítica de la Apologética Presuposicional*** [Grand Rapids: Zondervan, 1984], 233, 238, 239).

66. Extractos de «Mi Credo» en *Jerusalén y Atenas,* ed. Geehan, 9, 10-11, 14, 15.

67. Extractos de *Teoría cristiana del conocimiento,* 11-14, 17-18.

68. Énfasis añadido. En otras partes de esta lectura, el énfasis es original.

69. Un extracto de *Common Grace* (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1947), 6-7.

70. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 315-16, 318-19, 304, 256-58, 261-62, 264-66, 351-53, 355-56. La sección de las págs. 351-53 también aparece en ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno*** , 69-70.

71. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 113-14, 118, 126-29,131, 138-39.

71. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 113-14, 118, 126-29,131, 138-39.

72. CVT: *Las obras del obispo Butler,* editado por WE Gladstone, Nueva York, 1896, Vol. 1, pág. 238.

73. Este extracto es la respuesta de Van Til al ensayo “Van Til y Carnell—Parte I”, de Gordon R. Lewis, en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, pp. 361-368. Lewis afirmó que Van Til, tras malinterpretar a Carnell y haber “ignorado convenientemente” los puntos en que sus posturas concuerdan o son idénticas, acusó falsamente a Carnell de hacer al hombre autónomo. Lewis pregunta retóricamente: “¿Cómo puede Van Til encontrar un ***método tan similar*** tan 'destructivo para el cristianismo'?” (p. 360 [énfasis añadido]). Pero luego insiste en su ***disimilitud*** , después de todo, y concluye sobre Van Til que “en nombre de la defensa de la fe, la dejó indefensa” (p. 361). Para la propia crítica de Lewis al método apologético de Van Til como “autoritarismo

bíblico", véase su libro ***Testing Christianity's Truth Claims: Approaches to Christian Apologetics*** (Chicago: Moody Press, 1976), cap. 5.

74. CVT: Edward John Carnell, *Introducción a la apologética* (Grand Rapids: Eerdmans, 1.ª ed., 1948), pág. 66.

75. CVT: *Ibíd.,* pág. 72.

76. CVT: *Ibíd.,* pág. 194.

77. CVT: *Ibíd.,* pág. 212.

78. CVT: *Ibíd.,* pág. 40.

79. CVT: C. Van Til, *CFC [El caso del calvinismo],* pág. 65.

80. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 91.

81. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 111.

82. CVT: Carnell, *op. cit.,* pág. 66.

83. CVT: *Ib* pág. 56.

84. CVT: *Ibíd.,* pág. 63.

85. CVT: *Ibíd.,* pág. 64.

86. CVT: *Ibíd.,* pág. 71.

87. CVT: *Ibíd.,* pág. 72.

88. CVT: *Ibíd.,* pág. 78.

89. CVT: *Ibíd.,* pág. 85.

90. Van Til se refiere aquí a la respuesta que dio a la contribución de Clark Pinnock a ***Jerusalén y Atenas;*** Esta respuesta se reproduce a continuación.

91. CVT: Cf. C. Van Til, *Cl [Cristianismo e idealismo],*

92. CVT: C. Van Til, *CTEv [Evidencias teístas cristianas],* 1961 ed., p. 50.

93. CVT: Carnell, *op. cit.,* pág. 66.

94. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 319-27, 331-51. Esta discusión apareció originalmente como una serie de artículos sobre "Apologética Reformada" en ***Torch and Trumpet,*** Vols. 1-2 (1951-53). Reapareció con una nueva introducción en *Reformed Pastor and Modern Thought* , pp. 36-69. Allí, Van Til explicó apropiadamente: «Por otro lado, tenemos a un representante de aquellos que, por la gracia de Dios, se han convertido en adoradores del Creador-Redentor, llamado Sr. White. El Sr. White está lejos de ser lo que, a juzgar por su nombre, esperaríamos que fuera. Pero está lavado en la sangre del Cordero. ***En Cristo...*** Él es más blanco que la nieve. El Sr. White es el cristiano reformado... Hay un tercero, un arminiano, llamado el Sr. Grey. Por supuesto, ***en Cristo,*** "El señor Grey es tan blanco como el señor White" (p. 36).

95. CVT: *Moody Monthly,* Enero de 1950, pág. 313.

96. CVT: *Ídem,* pág. 343.

97. CVT: *Por lo tanto, manténgase firme,* Boston, 1945, pág. 386.

98. CVT: *Ídem,* págs. 389, 390.

99. CVT: EJ Carnell: *Una introducción a la apologética cristiana,* pág. 113.

100. CVT: *Ídem,* pág. 114.

101. CVT: Cf. Carnell, *op. cit.,* pág. 57.

102. CVT: ***Ídem,*** pág. 71.

103. CVT: ***Ídem,*** pág. 72.

104. CVT: ***Ídem,*** pág. 73.

105. CVT: ***Ídem,*** pág. 178.

106. CVT: ***Ídem,*** págs. 77, 78.

107. La nota introductoria de Warfield a Beattie's ***Apologetics; or, The Rational Vindication of Christianity,*** vol. 1: ***Fundamental Apologetics*** (Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1903), 19-32, se reimprime en ***Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield,*** vol. 2, ed. Meeter, 93-105. El respeto y aprecio personal de Warfield por la obra de Kuyper se puede ver en su nota introductoria a Kuyper's ***Encyclopedia of Sacred Theology*** , trad. J. Hendrik de Vries (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1898), xi-xix. Esta obra se reimprimió como ***Principles of Sacred Theology*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), y la nota de Warfield se reimprimió de nuevo en ***Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield,*** vol. 1, ed. John E. Meeter (Nut-ley, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1970), 447-54.

108. ***Defensa de la Fe,*** 20 (énfasis añadido).

109. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 171, 357, 358-64, 382-83, 387; luego ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 234-35.

110. CVT: ***Una teoría cristiana del conocimiento,*** pág. 156. [Aquí y a lo largo de esta selección de lecturas, las referencias de Van Til son al programa de estudios inicial con este nombre, que luego fue revisado y publicado como un libro con el mismo título.]

111. CVT: ***Ídem,*** pág. 242.

112. CVT: ***Ídem,*** pág. 254.

113. CVT: ***Ídem,*** pág. 332.

114. CVT: ***Ídem,*** pág. 517.

115. CVT: ***Una teoría cristiana del conocimiento,*** pp. 156-58 [edición del libro: p. 234].

116. CVT: Cf. la "Introducción" de Warfield a 1903 de Beattie.

117. CVT: Cf. su artículo sobre "Apologética" en la ***Nueva Enciclopedia Schaff Herzog del Conocimiento Religioso,*** Nueva York, 1932.

118. CVT: ***Ídem,*** pág. 218.

119. En este contexto, Van Til estaba expresando aquí su acuerdo con Kuyper sobre Warfield, no sobre cuestiones apologéticas en general, sino sobre la cuestión particular de si los principios cristianos y no cristianos se destruyen entre sí o simplemente difieren en grado.

120. En las páginas anteriores, Van Til estaba analizando el método apologético que se encuentra en ***La base de la fe cristiana de Floyd E. Hamilton.*** (Nueva York: George H. Doran, 1927), tomándolo como representante de la apologética del "viejo Princeton" defendida por BB Warfield.

121. Extractos de ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 236-44; luego ***Defensa de la fe,*** 364; luego ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 244, 251-53.

122. CVT: ***Ibíd.,*** [citando la nota introductoria de Warfield a ***la Apologética de Beattie***], pág. 22.

123. CVT: ***Ibíd.,*** págs. 24-26, 26-27. (En la publicación original, esta extensa sección de Warfield no figura como cita textual).

124. Van Til cita aquí a Warfield, "Apologetics", en el

ciclopedia del conocimiento religioso, ed. Samuel Macauley Jackson (Nueva York: Funk and Wagnalls, 1932), 1:236-37; reimpresión, Warfield, ***Estudios de Teología*** (Nueva York: Oxford University Press, 1932), 15.

125. Es decir, los destruirá mediante sus principios de lógica abstracta (unidad pura) y factualidad bruta (diversidad pura).

126. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Defensa de la Fe,*** 396-97;

(B) ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 253-54.

127. "La filosofía de las evidencias cristianas", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 425 (énfasis añadido): nótese las dos fases del argumento apologético tradicional. Pinnock afirmó erróneamente que la obra de Van Til como defensor de la fe cristiana emplea "una epistemología curiosa", que "requiere decisión antes de reflexión", lo que equivale a un "fideísmo irracional".

Pinnock describió de manera similar a Van Til en un intercambio epistolar publicado con Daniel Fuller en ***Christian Scholars Review*** 2 (1979): 330-335; cf. Greg L. Bahnsen, "Inductivismo, inerrancia y presuposicionalismo", ***Journal of the Evangelical Theological Society*** 20 (1977): 289-305, reimpreso en ***Evangelicals and Inerrancy,*** ed. Ronald Youngblood (Nashville: Thomas Nelson, 1984), 199-216.

128. ***Defensa de la Fe,*** 256. Van Til cita aquí su ***Gracia Común,*** 49.

129. ***Gracia común,*** 44. La forma de expresión de Van Til podría resultar un poco confusa, ya que suele usar el término «teología natural» para describir los intentos autónomos de razonar sobre la naturaleza y llegar a conclusiones sobre Dios, sin la iluminación de las Escrituras. En ese sentido, la «teología natural» se distingue de la «revelación natural». Sin embargo, aquí Van Til también usa el término «teología natural» para referirse al aprendizaje sobre Dios a partir de la naturaleza bajo la guía consciente de la «revelación natural», no a través de la razón autónoma. En contexto, parecería que Van Til usa la expresión «teología natural» de esta manera en este punto porque resume y alude a lo que dijo Herman Bavinck (en ***Gereformeerde Dogmatiek).***

130. ***Defensa de la Fe,*** 196.

131. Ibíd., 94-95.

132. ***Introducción a la teología sistemática,*** En defensa de la fe, vol. 5 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974), 163 (énfasis añadido). Cf.: «Para Adán en el paraíso, la conciencia de Dios no pudo llegar *al final.* de un proceso silogístico de razonamiento. La conciencia de Dios era para él *la presuposición* [y por tanto al principio] de la importancia de su razonamiento sobre cualquier cosa" (***Defensa de la Fe,*** 107 [énfasis añadido]).

133. Véase también la discusión de "teología natural" versus "revelación natural" en el capítulo 4.3 supra. Los intentos tradicionales de probar la existencia de Dios están diseñados para extender el conocimiento del hombre natural de lo que es evidente sobre la naturaleza a lo que debería inferir sobre la sobrenaturaleza, pero sus formulaciones y estrategias no tienen en cuenta que todos los hombres ya conocen ineludiblemente a Dios; en cuyo caso, la labor del apologista debería ser exponer, en lugar de extender. Los intentos

tradicionales de desarrollar una teología natural autónoma se basan también en una serie de otros supuestos, que también son teológica y filosóficamente inaceptables. A saber: algunos asuntos son más epistémicamente ciertos que la existencia de Dios; la experiencia y el razonamiento del hombre son inteligibles independientemente de la existencia de Dios; la evidencia disponible para la existencia de Dios es ambigua; el dios cuya existencia se prueba puede o no ser el Dios cristiano; el incrédulo a quien se dirigen las pruebas puede ser de mente abierta y justo al evaluarlas. Cf. Greg L. Bahnsen, "Machen, Van Til y la tradición apologética de la OPC", ***Pressing Toward the Mark*** , ed. Charles G. Dennison y Richard C. Gamble (Filadelfia: Comité para el Historiador de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa, 1986), 268-69.

134. ***Defensa de la Fe,*** 196.

135. Ibíd., 196-97 (énfasis original).

136. ***Introducción a la Teología Sistemática,*** 199.

137. "Una carta sobre la gracia común", en ***La gracia común y el Evangelio*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972), 193.

138. Ibíd., 181.

139. Cf.: "Siguiendo el ejemplo de Pablo, Calvino argumenta que los hombres *deben* Ver a Dios, no a un dios, no a un poder sobrenatural, sino al único Dios en la naturaleza. No han hecho justicia a los hechos que ven expuestos ante ellos y dentro de ellos si dicen que existe un dios o que Dios *probablemente...* existe. ... Subrayo la *claridad objetiva* de la revelación de Dios de sí mismo dondequiera que aparezca. Tanto Tomás de Aquino como Butler sostienen que los hombres han hecho justicia por la evidencia si concluyen que Dios *probablemente* Existe... Considero que esto compromete una verdad bíblica simple y fundamental. Es un insulto al Dios viviente decir que su revelación de sí mismo carece de tanta claridad que el hombre, que es él mismo por completo la revelación de Dios, le hace justicia al decir que Dios *probablemente...* existe" (***Defensa de la Fe,*** 115, 256).

140. ***Gracia común,*** 62.

141. "Mi Credo", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 21.

142. Cf. Greg L. Bahnsen, conferencia grabada en Virginia Tech (1991), "Prueba de la existencia de Dios".

143. El ejemplo más destacado de esto, por supuesto, es la crítica devastadora de David Hume al razonamiento causal en ***Investigación sobre el entendimiento humano*** (1748). Cf. el segmento sobre el escepticismo de Hume en el capítulo 5.3 supra.

144. Bertrand Russell, "Sobre la inducción", en ***Los problemas de la filosofía*** (1912; reimpresión, Londres: Oxford University Press, 1959), 69, 68. (En la parte omitida de la cita, Russell repite lo que acaba de concluir y lo ofrece como alternativa, afirmando que debemos renunciar a toda justificación de nuestras expectativas sobre el futuro, y por ende, a todo conocimiento científico, o conformarnos con aceptar el principio inductivo basándose en «su evidencia intrínseca», es decir, rendirnos a la «petición de principio»).

145. Págs. 10, 18-20. El folleto completo se reproduce arriba en el cap. 3.4.

146. ***Defensa de la Fe,*** 197. Cf. el análisis de la "posibilidad" en el capítulo 5.2 supra.

147. ***Introducción a la Teología Sistemática*** , 9-10. Cf.: "Él mismo existe como ser necesario" (p. 235).

148. *Un estudio de la epistemología cristiana,* En defensa de la fe, vol. 2 (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1969), xii.

149. "Gracia común y testimonio", en *Gracia común y el Evangelio* , 131.

150. *Encuesta de epistemología cristiana,* 205.

151. "Una carta sobre la gracia común", en *La gracia común y el Evangelio,* 190.

152. Antes de que un crítico precipitado intervenga, horrorizado y conmocionado, afirmando que Van Til dice que deberíamos inferir deductivamente de la premisa «El Dios ontológicamente trino existe», la conclusión de que «Dios existe» (lo cual es simplemente una petición de principio), siga leyendo hasta el final de la oración.

153. ***Common Grace*** , 49-50. (La última observación establece que la formulación de las pruebas que tenía en mente no era de carácter inductivo.)

154. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática,*** 101-7.

155. CVT: Como se indicó al comienzo de este trabajo, hablamos de todas las formas de razonamiento en las que se supone que el hombre es el punto de referencia final o último de la predicación como *unívocos.* razonamiento. En contraste con esto, hablamos de la forma de razonamiento empleada por el cristiano que reconoce que Dios es el punto de referencia último de la predicación como *analógico.* razonamiento.

156. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) *Pastor reformado y pensamiento moderno* , 94-98 (énfasis original);

(B) *Introducción a la Teología Sistemática* , 27, 100, 56-57, 161, 196, 206, 198 (énfasis parcialmente añadido).

Para una discusión más amplia sobre los intentos de utilizar las pruebas teístas, consulte el análisis y la crítica de Van Til a J. Oliver Buswell en *Teoría cristiana del conocimiento,* 276-309.

157. El punto de Van Til es que las pruebas teístas deben ser concretas en su concepción del Dios demostrado, en lugar de abstractas o meramente formales (por ejemplo, "un dios de naturaleza indefinida"). "Primero debemos preguntarnos en qué clase de Dios cree el cristianismo antes de poder preguntarnos con inteligencia si tal Dios existe. El *qué..."* precede a *eso.* ... Al menos esto último no puede discutirse inteligentemente sin considerar de inmediato lo primero... Los atributos de Dios no deben concebirse de otra manera que como aspectos del único y simple ser original; el todo es idéntico a las partes... La trascendencia en la que creemos no es la trascendencia del deísmo, ni la inmanencia en la que creemos es la inmanencia del panteísmo... La doctrina cristiana de Dios implica una concepción definida de la relación de Dios con el universo creado... Lo que hemos discutido bajo los atributos de Dios también puede resumirse diciendo que Dios es *personalidad absoluta.* Los atributos mismos hablan de la actividad autoconsciente y moral de Dios... No existían principios de verdad, bondad y belleza que estuvieran próximos o por encima de Dios, según los cuales él modelara el mundo... El

cristianismo ofrece al Dios trino, la personalidad absoluta, que contiene todos los atributos enumerados, como el Dios en quien creemos... En consecuencia, no nos interesa que nadie nos demuestre la existencia de otro tipo de Dios que no sea este Dios. Cualquier otro tipo de Dios no es Dios en absoluto, y demostrar que existe otro tipo de Dios es, en efecto, demostrar que no existe ningún Dios... Cualquiera que diga "Creo en Dios" tiene razón formal en su afirmación, pero la pregunta es ¿qué quiere decir con la palabra *Dios?* La visión tradicional asume que el hombre natural posee cierto grado de contenido mental correcto cuando usa la palabra Dios. En realidad, el «Dios» del hombre natural es siempre un Dios finito... El dios del hombre natural *siempre está* envuelto en una Realidad que es mayor que su dios y que él mismo... [Él] aún mantiene una suposición monista... [Según el enfoque tradicional] el Espíritu debe dar testimonio de la *forma sin contenido.* de Dios; debe dar testimonio del hecho *de que* "Dios existe sin ninguna indicación sobre *cuál* es la naturaleza de ese Dios" ***(Defensa de la Fe,*** 25-29, 262, 356).

158. Van Til menciona a Valentine Hepp y su obra *«Het Testimonium Spiritus Sancti»;* esta fue la tesis doctoral de Hepp para el promotor Herman Bavinck. Hepp llegó a ser profesor de teología en la Universidad Libre de Ámsterdam. Van Til lo conocía bien, pues impartió las Conferencias Stone en 1930 en el Seminario Teológico de Princeton.

159. Cf.: «No podemos decir [con Bavinck] que el cristiano pueda usar estos argumentos como testigos, aunque no como pruebas. Si se construyen como con demasiada frecuencia se ha hecho, no son ni pruebas ni testigos. Tampoco podemos intentar defender nuestra posición con un argumento cuya validez admitimos realmente dudosa...»

Mientras no esté dispuesto a argumentar según líneas exclusivamente cristianas, Hepp no puede evitar hacer concesiones a una teología natural de tipo romano... Cuando Hepp aborda las "pruebas teístas", al igual que Bavinck, les atribuye cierto valor incluso cuando se construyen según líneas no cristianas... Hepp dice que claman día y noche que Dios existe. A esto respondemos que claman día y noche que Dios no existe. Pues, tal como han sido construidas, claman que existe un Dios finito... Dan por sentado que ya conocemos, por nuestro estudio del mundo fenoménico, el significado de palabras como "causa", "ser" y "propósito", independientemente de si hemos referido o no este mundo fenoménico a Dios... No podemos decir que los cielos

probablemente... Declarar la gloria de Dios. No podemos permitir que, si se argumenta racionalmente con premisas verdaderas, se llegue a otra conclusión que no sea la de que el Dios verdadero existe *(Common Grace* , 50, 60-62).

160. Cf.: «En la medida en que [el dios de Aristóteles] conoce intuitivamente, no sabe nada de la existencia individual. Se conoce a sí mismo y a los hombres solo en la medida en que están clasificados exhaustivamente, y cuando están así clasificados y, por lo tanto, los conoce, no ***los conoce.*** Y el hombre de Aristóteles no sabe nada del Dios de Aristóteles, como el Dios de Aristóteles no sabe nada del hombre de Aristóteles...»

"El Dios de Aristóteles, por ejemplo, es, en el mejor de los casos, un principio abstracto, impersonal y no creativo de unidad específica. Es completamente imposible identificar este principio de unidad cósmica o acósmica con la idea de que el Dios de las Escrituras es Uno... El Dios único de Aristóteles conserva su unidad solo si se mantiene en abstracción del mundo. Su pluralidad correlativa es el universo del puro no ser o azar" *(Defensa de la Fe,* 138, 238).

Podría ser útil aquí repasar brevemente las partes relevantes de "Sobre los Cielos" de Aristóteles. El "dios" o "motor inmóvil" que se "prueba" en la versión aristotélica del argumento cosmológico es un principio impersonal y abstracto de racionalidad ("pensamiento pensante a sí mismo"). No es la "causa eficiente" del mundo (como el viento es la causa eficiente del giro del molino); más bien, es la "causa final" del mundo, la perfección absoluta que tiende el anillo exterior de los cielos (amándolo y, por lo tanto, emulándolo). Así, el dios de Aristóteles "causa" el movimiento celestial (y eventualmente terrenal) sin moverse él mismo. Este movimiento debe ser eterno, según Aristóteles, y por lo tanto, el universo nunca fue creado, sino que siempre existió, completamente más allá del conocimiento o la preocupación del "pensamiento pensante".

161. Recordemos que Descartes partió firmemente de la idea de «Dudo; luego existo». Partiendo de la indudable existencia de sí mismo, Descartes razonó que Dios debe existir. Tenemos una idea de Dios como perfección absoluta. Sin embargo, el yo existe como alguien que duda, y por lo tanto es limitado e imperfecto; por lo tanto, no puede ser la causa de la idea de Dios. Dado que hay al menos tanta realidad en la causa como en lo que efectúa, nada menos

que Dios podría ser adecuado como causa de nuestra idea de Dios como perfección absoluta.

162. Van Til alude aquí a la famosa definición de "Dios" con la que Anselmo comenzó su argumento ontológico sobre la existencia de Dios.

163. Es decir, Dios nos ha revelado lo que debemos pensar de Él, y por lo tanto, nuestros pensamientos sobre Él pueden (si son fieles a Su revelación) ser verdaderos. Sin embargo, Dios también ha revelado que Él es mucho más grande que cualquier cosa que podamos imaginar finitamente. Sus pensamientos son superiores a los nuestros (sin que estos sean falsos ni engañosos).

164. *Introducción a la Teología Sistemática* , 133 (énfasis original). Sobre la necesidad de que los hechos redentores sean explicados por Dios mismo, cf.: «Si no se diera una interpretación autorizada de los hechos redentores, si la interpretación se dejara en manos de los hombres, es cierto que la revelación redentora de Dios no podría llegar a los confines de la tierra ni mantenerse hasta el fin de los tiempos» (p. 134).

165. *Defensa de la Fe,* 135, 418-19; *Pastor reformado y pensamiento moderno,* 217; *La gracia común y el Evangelio,* 2, 142.

166. Esta noción se contradice claramente con lo que Van Til dijo sobre el valor de las evidencias históricas. Además, es significativo que J. Gresham Machen (el maestro de la defensa histórica del cristianismo) y Van Til (el filósofo presuposicional de la apologética) se apoyaran mutuamente. No hubo antagonismo con los hechos en la defensa de la fe de Van Til. Cf. Greg L. Bahnsen, "Machen, Van Til, and the Apologetical Tradition of the OPC".

167. *Defensa de la Fe,* 258. Esto se repite en *la teoría cristiana del conocimiento,* 293. Para una explicación de cómo la teoría del conocimiento de Van Til exige una integración tanto del análisis como de la inducción, véase los capítulos 4.2 y 5 supra.

168. Véanse los capítulos 2.1 y 3.1 supra para la opinión de Van Til de que la apologética coordina todos los esfuerzos para defender la verdad de las Escrituras, haciendo que la "apologética" y las "evidencias" sean parte de una tarea común.

169. *Introducción a la Teología Sistemática* , 146.

170. "Érase una vez un A Priori..." en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 392.

171. ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 35 (énfasis añadido).

172. "La filosofía de las evidencias cristianas", en *Jerusalén y Atenas,* ed. Geehan, 422, 424, 425 (énfasis añadido).

173. *Introducción a la Teología Sistemática* , 45.

174. *Evidencias cristiano-teístas,* En defensa del cristianismo bíblico, vol. 6 (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1978), ii, 62.

175. *Encuesta de epistemología cristiana,* 7, 9.

176. "Érase una vez un A Priori . . *Jerusalén y Atenas,* 391, 381, 383.

177. Montgomery nos dice que si todos ven las cosas a través de lentes de colores (en términos de una cosmovisión), como sostiene Van Til, entonces «nadie puede criticar las perspectivas de otra persona» (ibid., 382-83). ¡Pero el objetivo principal de la apologética de Van Til ha sido enseñarnos cómo hacer precisamente esto! El enfoque «indirecto» de Van Til para la prueba, donde comparamos las cosmovisiones contrastantes para ver si sustentan o destruyen la inteligibilidad de la experiencia y el razonamiento, es precisamente el medio para criticar las perspectivas del incrédulo.

178. *Defensa de la Fe,* 25 (énfasis original).

179. "Mi Credo", 10.

180. *Defensa de la Fe,* 125-26 (énfasis añadido).

181. *Encuesta de epistemología cristiana,* 204.

182. *Defensa de la fe,* 258; repetido en *Teoría cristiana del conocimiento,* 293.

183. *Introducción a la Teología Sistemática,* 15.

184. *Defensa de la Fe,* 279, 284. Van Til estaba respondiendo aquí en parte a una tergiversación de sus opiniones hecha por Cecil DeBoer en el *Calvin College Forum.* (Septiembre 1953), 5.

185. *Defensa de la Fe,* 284 (énfasis añadido).

186. Introducción a *La inspiración y autoridad de la Biblia,* por BB Warfield (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1948), 37 (énfasis añadido).

187. *Defensa de la Fe,* 163.

188. *Introducción a la Teología Sistemática,* dieciséis.

189. *Defensa de la Fe,* 317, 264 (énfasis añadido).

190. ***Cristianismo e idealismo,*** 12.

191. ***Defensa de la Fe,*** 289, 117.

192. Ibíd., 135.

193. "Érase una vez un A Priori... 382-91. En un punto, Montgomery escribe: "Nuestra apologética debe inspirarse en Cristo, quien ofreció evidencia objetiva de su poder para perdonar pecados al sanar al paralítico y convenció al incrédulo Tomás de que era Dios y Señor mediante la presencia innegable de su cuerpo resucitado" (p. 390). Pero cuando hoy defendemos la fe, ¿se supone que, como Cristo, debemos demostrar nuestras afirmaciones sanando a personas y presentando un cuerpo resucitado? La imprudente declaración de Montgomery revela una subestimación del hecho de que los apologistas cristianos no están en la misma posición que Cristo o los apóstoles con respecto a la presentación de evidencia empírica. A sus oyentes se les presentaron milagros, mientras que a nuestros oyentes se les presentan relatos de milagros. Esta importante diferencia tiene enormes implicaciones epistemológicas para la forma en que una persona defiende, o incluso puede defender, la persona y las afirmaciones de Cristo. (Montgomery también se equivoca al afirmar que, al menos en ese momento... En el caso del encuentro directo con un milagro como la resurrección de Cristo, su presencia era innegable. Montgomery aparentemente no ha considerado suficientemente las implicaciones epistemológicas de Mateo 28:17: «pero algunos dudaron».

194. Para una lista de indicios de que el razonamiento inductivo no procede de forma libre de presuposiciones o filosóficamente neutral, véase la discusión de «Unargued Philosophical Baggage» en Bahnsen, «Inductivism, Inerrancy and Presupositionalism», pp. 296-300. Para otro resumen de las fallas epistemológicas de la apologética inductivista tradicional, con apoyo bíblico, véase Bahnsen, « Machen, Van Til, and the Apologetical Tradition of the OPC», pp. 272-74.

195. ***Gracia común*** , 3, 85.

196. ***Defensa de la fe,*** 258; repetido en ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 293.

197. Van Til criticó esta medida. «Si nos limitamos a la veracidad meramente probable del teísmo cristiano, en esa medida rebajamos las exigencias de Dios sobre los hombres» (***Gracia Común,*** 62; repetido en ***Defensa de la Fe,*** 256). También: «Pero incluso si se afirma que el cristianismo es más probable que la postura no cristiana, esto implica admitir que objetivamente se puede afirmar algo a favor de la verdad de la postura no cristiana» ***(Defensa,*** 197). Este tipo de crítica suele responderse afirmando que los hechos históricos (especialmente los milagrosos), por el mero hecho de ser tales, solo pueden conocerse con un alto grado de probabilidad. Sin embargo, tal opinión es contraria a la palabra inspirada de Dios. Pedro proclamó este acontecimiento histórico (y milagro): «Sepa, pues, ***con certeza toda la casa de Israel*** que Dios le ha hecho Señor» al resucitar a Jesús de entre los muertos (Hechos 2:24, 36). Él no dijo que era muy probable que Cristo resucitara de entre los muertos, sino más bien que "no era posible" que la muerte pudiera retenerlo (v. 24).

198. ***La doctrina protestante de la Escritura,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967), 51.

199. ***Evidencias cristiano-teístas,*** 56.

200. Alguien podría preguntarse: «Pero si las presuposiciones ya exigen que la Biblia sea verdadera y, por lo tanto, que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo podría ser impresionante la evidencia?». Pues bien, después de que el tiro ganador sobre la bocina se haya convertido en historia, y aunque conocemos el resultado, seguimos asombrados por ese tiro y podemos verlo

con asombro al ver la repetición del video. El tiro sigue siendo impresionante, incluso cuando conocemos el contexto y el resultado. Y la resurrección de nuestro Señor es mucho más impresionante, incluso cuando la abordamos dentro del contexto de la verdad que presupone la Biblia.

201. *Evidencias Cristiano-Teístas,* 60 (p. 65 en el programa de estudios de 1961).

202. *Defensa de la Fe,* 336, 337, 334.

203. *Apologética cristiana* (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1935, 1939), 2; repetido en *Defensa de la Fe,* 23-24.

204. Cf.: «Los milagros que el pragmático puede admitir son simplemente sucesos extraños y, por lo tanto, han perdido toda su importancia como parte del sistema cristiano de verdad... El **científico y filósofo no cristiano puede admitir la posibilidad de tales hechos, y de tales** hechos solo en la medida en que estén libres de toda connotación cristiana» *(Introducción a la Teología Sistemática,* 188).

205. Extractos de *Pastor reformado y pensamiento moderno,* 32-34, 70-71.

206. CVT: Aferrarse a la supremacía del hombre significa partir de la premisa fundamental de que el hombre es la autoridad suprema para decidir cualquier cuestión. En otras palabras, el hombre es autónomo, no dependiente.

207. Un extracto de ***Introducción a la teología sistemática,*** 146-47.

208. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 161-62, 262-64.

209. Este extracto es la respuesta de Van Til (pp. 426-427) al ensayo crítico «La filosofía de las evidencias cristianas», escrito por Clark Pinnock para ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, pp. 420-425.

210. Énfasis añadido. La crítica expresada aquí por Pinnock es tan frecuente que la incisiva respuesta de Van Til merece ser destacada. Cf.: «Es el hecho de la existencia de Dios, no su conocimiento, lo que hace posible la estructura racional, ya sea en la argumentación o en la realidad» (Stuart C. Hackett, ***The Resurrection of Theism [La resurrección del*** teísmo] [Chicago: Moody Press, 1957], 157).

211. Este extracto consiste en selecciones de la respuesta de Van Til (pp. 392-403) al ensayo crítico "Once upon an A Priori…" escrito por John W. Montgomery para ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, pp. 380-92.

213. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 178. Van Til cita el libro de Montgomery, ***¿Hacia dónde va la historia?*** (Grand Rapids: Zondervan, 1969).

214. Para ilustrar el problema con el enfoque de Montgomery para defender la fe, Van Til en este punto se lanza a su propia historia imaginaria, que señala la tensión entre ser un luterano evangélico, por un lado, y un inductivista en el método apologético, por el otro.

215. La broma puede resultar demasiado sutil si no se estudia la historia de la filosofía. El antiguo filósofo milesio Anaximandro razonó que, cualquiera que sea la sustancia subyacente que constituye y une toda la realidad, debe carecer de características distintivas (***apeiron:*** «sin límite, ilimitado, indefinido»); de lo contrario, algo con un carácter definido tendría que ser la causa de la característica opuesta (p. ej., se esperaría que el agua explicara las cosas no acuosas, como en Tales), lo cual es contrario a la razón. La pulla de Van Til es que el «dios» de la filosofía moderna debe ser completamente indeterminado (formal, sin contenido), si él (o ella, o ello) ha de ser aceptable para todos los hombres en su culto ecuménico.

216. En este punto, la historia imaginaria de Van Til se convierte en una conversación entre dos luteranos (como Montgomery): uno moderno y heterodoxo, Martin Marty, y el propio Martín Lutero. Lutero le recuerda a Marty lo que escribió contra Erasmo en ***La esclavitud de la voluntad.*** (trad. H. Cole, corr. H. Atherton [1823; reimpresión, Grand Rapids: Eerdmans, 1933), 38: "Por lo tanto, también es esencialmente necesario y saludable que los cristianos sepan esto: que Dios no conoce nada de antemano por contingencia, sino que prevé, propone y hace todas las cosas según su voluntad inmutable, eterna e infalible".

217. CVT: ***Ibíd.,*** págs. 39-40.

218. CVT: *Ibíd.,* pág. 42.

219. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 145.

220. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 147.

221. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 210.

222. CVT: ***Ibíd.,*** pág. 217.

223. Este no fue el primer libro publicado de Van Til. Ya había publicado ***The New Modernism*** (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1946) y ***Common Grace*** (1947). El primero abordó las deserciones teológicas en la «teología de la crisis» de Barth y Brunner, mientras que el segundo también abordó una controversia teológica en círculos reformados. Ambos libros tuvieron implicaciones para la apologética (especialmente *Common Grace)* , pero el primero en abordarla directamente fue *The Defense of the Faith.*

224. Ahora está disponible bajo el título *Una encuesta sobre epistemología cristiana.* Muchas de las críticas centrales y de las interpretaciones erróneas básicas de la posición de Van Til que aparecieron más tarde fueron anticipadas y abordadas de manera persuasiva por Van Til en este programa de estudios escrito al comienzo de su carrera.

225. Cuando era estudiante de posgrado en filosofía, un profesor destacado (devoto del mensaje evangélico) me comentó que la erudición de los evangélicos de la generación anterior que habían escrito sobre filosofía era deplorable. Los cristianos le hemos dado al mundo amplias oportunidades para desdeñar nuestras incursiones; nuestra lamentable tergiversación, incluso entre nosotros, es una razón más para faltarle el respeto a nuestra erudición.

226. Consulte el índice para conocer nombres específicos: por ejemplo, Daane, Masselink, Clark, Buswell, Carnell, Dooyeweerd, Montgomery, Pinnock, Lewis, Sproul, Frame.

227. ***Defensa de la Fe,*** 7, 9.

228. Ibíd., 10-19.

229. Ibíd., 19-20.

230. Ibíd., 423.

231. Lamentablemente, se necesita una primera edición para examinarlas adecuadamente. Se recomienda consultar el índice. James Daane ya había publicado una crítica de la doctrina de la gracia común de Van Til («demasiado estática», demasiado determinista), titulada *«Una teología de la gracia».* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954). Además de las respuestas de Van Til a Daane en *La defensa de la fe* (especialmente los capítulos 9 y 14 de la primera edición), se recomienda consultar *The Theology of James Daane de Van Til* (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1959). Para más información sobre la respuesta de Van Til a William Masselink, más allá de *The Defense of the Faith,* Véase su "Carta sobre la gracia común" en *La gracia común y el Evangelio* , ap. 2 en *Introducción a la teología sistemática.* (1966 y ediciones posteriores) y artículos en *The Banner* 95 (5 de agosto de 1960) y 96 (13 de enero de 1961). Véase también el capítulo 6.2-3 supra.

232. Cf. Buswell, *Una visión cristiana del ser y del saber* (Grand Rapids: Zondervan, 1960), esp. pp. 168-73; *Una teología sistemática de la religión cristiana,* 2 volúmenes (Grand Rapids: Zondervan, 1962-63).

233. *La Biblia hoy* 42, no. 2 (noviembre 1948): 41-64.

234. En *la eternidad* 9, no. 5 (mayo de 1958): 40.

235. Dos años antes del artículo de Buswell, Van Til contribuyó con el ensayo "Naturaleza y Escritura" al simposio de la facultad de Westminster *La Palabra Infalible.* ed. NB Stonehouse y Paul Woolley (Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1946). Este ensayo por sí solo ofrece evidencia que contradice las afirmaciones de Buswell en todos los casos, salvo en dos.

236. Van Til respondió en *La Biblia Hoy* para abril y junio-septiembre de 1949; su respuesta se reproduce en *La Defensa de la Fe,* cap. 10 (págs. 239-67). Van Til respondió a Buswell en el cap. 10 de Una *teoría cristiana del conocimiento:* pp. 273—309 (la última parte de la cual reproduce aquella parte de la respuesta en la primera edición de *La defensa de la fe* [págs. 253-267], que no se incluyó en la segunda ni en la tercera edición. Van Til indicó que Buswell le había atribuido cosas que nunca dijo y que había presentado una " interpretación errónea fundamental" (pág. 288) de lo que había dicho. Buswell también es evaluado críticamente en *Introducción a la Teología Sistemática,* cap. 14.

237. *Teología sistemática de la religión cristiana,* 1:15.

238. *Teoría cristiana del conocimiento,* 286.

239. ***Una visión cristiana de los hombres y las cosas*** (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 85.

240. ***El método teológico de Karl Barth*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), 100.

241. Ibíd., 150.

242. "Respuesta a Arthur F. Holmes", en ***La filosofía de Gordon H. Clark,*** ed. Ronald Nash (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1968), 434.

243. ***Historiografía: Secular y religiosa*** (Nutley, Nueva Jersey: Craig Press, 1971), 371.

244. "¿Cómo puedo saber si la Biblia es inspirada?" en ¿ ***Puedo confiar en mi Biblia?*** (Chicago: Moody Press, 1963), 28.

245. ***Religión, razón y revelación*** (Nutley, Nueva Jersey: Craig Press, 1961), 27.

246. Ibíd., 152.

247. Por ejemplo, "Varias implicaciones (Conferencia Wheaton III)", en *Filosofía de Gordon H. Clark,* ed. Nash, 94.

248. "¿Cómo puedo saber si la Biblia está inspirada?" 24.

249. *Visión cristiana de los hombres y de las cosas,* 231.

250. "Filosofía secular (Conferencia Wheaton I)", en *Filosofía de Gordon H. Clark,* ed. Nash, 27.

251. "Respuesta a Arthur F. Holmes", en *Filosofía de Gordon H. Clark,* ed. Nash, 435.

252. "El axioma de la revelación (Conferencia Wheaton)", en *Filosofía de Gordon H. Clark,* ed. Nash, 89.

253. “La revelación divina especial como racional”, en *Apocalipsis y la Biblia,* ed. Carl FH Henry (Grand Rapids: Baker, 1959), 37.

254. *Religión, razón y revelación,* 53.

255. Cf. Gordon H. Clark, “La Biblia como verdad”, *Bibliotheca Sacra* 114 (abril de 1957): 157-70. Véase el capítulo 4.5 supra para una discusión sobre el conocimiento de Dios "analógicamente" y alusiones a la controversia Clark-Van Til en la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa sobre la incomprensibilidad de Dios. Para una ferviente perpetuación de la evaluación negativa de Clark sobre Van Til, véase John W. Robbins, *Cornelius Van Til: The Man and the Myth.* (Jefferson, Maryland: The Trinity Foundation, 1986).

256. “Apologética”, en *Pensamiento evangélico contemporáneo,* ed. Carl FH Henry (Nueva York: Channel Press, 1957; reimpresión, Grand Rapids: Baker, 1968), 142, 155-156. Véase la discusión en el capítulo 6.5, supra, sobre las perspectivas de Van Til sobre las complejidades psicológicas de la incredulidad. Obsérvese especialmente la distinción entre lo que los creyentes podrían saber en principio (epistemológicamente) y lo que saben como un hecho práctico (psicológicamente). En el artículo citado, Clark, de hecho, establece el mismo tipo de distinción: entre una persona y su sistema de pensamiento.

257. Se trata esencialmente de una teoría pragmática del conocimiento aplicada específicamente al trabajo de la ciencia ordinaria. Clark escribió: «El operacionalismo afirma filosóficamente... que la ciencia no proporciona conocimiento de la naturaleza misma... Los conceptos científicos... son planes de acción» («La naturaleza del universo físico», en *Fe cristiana y teología moderna* , ed. Carl F. H. Henry [Nueva York: Channel Press, 1964; Grand Rapids: Baker, 1971], 142-143). «La verdad más certera de la física es que la física... no es verdadera como explicación de qué es la naturaleza y cómo funciona. Los conceptos de la física son las operaciones del físico» (*La filosofía de la ciencia y la creencia en Dios).* [Nutley, NJ: Craig Press, 1964], 80). La artificialidad del operacionalismo en la filosofía de la ciencia se pone de manifiesto simplemente al preguntar por qué algunas afirmaciones o teorías científicas son más eficaces operativamente que otras. Evidentemente, se acercan más a lo *cognitivo.* la verdad sobre el mundo que sus competidores.

258. *Tres tipos de filosofía religiosa* (Nutley, Nueva Jersey: Craig Press, 1973), 7, 104.

259. Ibíd., 110, 121, 123.

260. *Apologética clásica: una defensa racional de la fe cristiana y una crítica de la apologética presuposicional* (Grand Rapids: Zondervan, 1984). Cf. RC Sproul, «No se puede reconocer una escuela por su nombre», *Christianity Today* 22 (4 de noviembre de 1977): 220. La incomprensión de Sproul del argumento presuposicional de Van Til es evidente en una conferencia grabada titulada "Presuposicionalismo y la apologética de Van Til", donde lo acusa de reducir la presuposición a una mera "preferencia subjetiva". Para una refutación de Sproul, Gerstner y Lindsley, más allá de lo que se encuentra en el presente libro, véase Greg L. Bahnsen, "A Critique of 'Classical Apologetics'", *Presbyterian Journal* 44, n.º 32 (4 de diciembre de 1985): 6-8, 11, con una carta de seguimiento al editor en el vol. 44, n.º 34 (18 de diciembre de 1985): 2; cf. "Bahnsen-Sproul Debate" (diciembre de 1977). Una excelente discusión de *la apologética clásica* se puede encontrar en el artículo de revisión de John M. Frame, publicado originalmente en *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 279-99, y reimpreso en su *Apologética para la Gloria de Dios.* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1994), 219-43. Frame señala que los autores son tan imprecisos en su interpretación de Van Til que, en cierto momento, incluso citan a un crítico de Van Til y lo ponen en boca de Van Til, en un punto de gran importancia para su sistema.

261. *Apologética cristiana* (Grand Rapids: Baker, 1976), 56-58.

262. Véanse las citas anteriores en este capítulo. Aunque Carnell y Lewis obviamente defendieron y se adhirieron al método "tradicional" en apologética, y ambos fueron bastante críticos con la versión de Van Til del presuposicionalismo, no tengo conocimiento de que Carnell o Lewis usaran el epíteto explícito de "fideísmo". Sin embargo, en lo que equivale a lo mismo, Lewis (por ejemplo) dice que "típicamente" (aunque no consistentemente) Van Til enfatizó que los cristianos "parten de [sus] presuposiciones arbitrariamente", negó que los hombres tengan la capacidad de verificar las afirmaciones contradictorias de la revelación y, por lo tanto (en general) "no estaba haciendo apologética, sino teología" (*Testing Christianity's Truth Claims* , 142, 144) . En su contribución al *Festschrift* de Van Til , *Jerusalén y*

Atenas , Lewis concluyó que la apologética presuposicional de Van Til en realidad "ha dejado la fe indefensa" (p. 361). Para Carnell y Lewis, oponerse filosófica y teológicamente al *desarrollo autónomo* La epistemología es lo mismo que rechazar toda "argumentación racional".

263. Véanse las citas de estos hombres en la sección 4 de este capítulo. Cf. Clark Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana.* (Chicago: Moody Press, 1971), 38-42.

264. Véase Herman Dooyeweerd, "Cornelius Van Til y la crítica trascendental del pensamiento teórico", en *Jerusalén y Atenas,* ed. Geehan, 74-89.

265. Véase la respuesta de Van Til a Dooyeweerd en *Jerusalén y Atenas,* ed. Geehan, 89-127. Cf. Van Til, *El cristianismo en conflicto* (Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1962-64), vol. 2, sec. 3; Van Til, *Herman Dooyeweerd y la apologética reformada* (Filadelfia: Seminario Teológico de Westminster, 1974).

266. Cabe destacar que esta expresión ambigua y retorcida, «contenido mental», aparece de nuevo en las críticas a Van Til por parte de pensadores reformados. Irónicamente, Clark y sus seguidores criticaron a Van Til por negar la coincidencia del «contenido mental» de Dios y el hombre, mientras que Dooyeweerd y sus seguidores lo criticaron por creer que el hombre puede obtener un «contenido mental» trascendente y divino de la Biblia.

267. Por ejemplo, ***Apologética para la gloria de Dios.*** (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1994), 69ff.

268. Las diferencias que tengo con Frame son reales, pero no deben restarle valor a su obra. Si solo va a leer una crítica de Van Til, su mejor opción sería, sin duda, leer los libros de Frame, ya que intenta ser analíticamente preciso y su crítica es comprensiva. Además, Frame ofrece una rica y sólida enseñanza sobre la defensa de la fe. Como él diría de Van Til, yo diría de él: ¡hasta lo bueno puede ser mejor!

En su análisis más reciente y exhaustivo de Van Til ***(Cornelius Van Til: Un análisis de su pensamiento)*** [Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1995]), Frame concluye (pp. 397-99) con algunas observaciones bien fundamentadas sobre las debilidades en la obra de Van Til; no discrepo con

todas ellas. (1) La enseñanza de Van Til (al igual que la de cualquiera de nosotros, mortales) no debe tratarse como una prenda sin costuras, como si debiera aceptarse o rechazarse por completo. El propio Van Til habría sido el primero en decir que solo la palabra de Dios debe tratarse como una unidad. (2) Frame tampoco está fuera de lugar al cuestionar el lenguaje poco claro utilizado en la controversia de Clark, así como la conceptualización creativa de la gracia común que Dios extendió "anteriormente" y a "una generalidad". (3) En términos más generales, los "problemas de comunicación" a veces se convirtieron en un problema para Van Til; yo añadiría, sin embargo, que este fue un problema para la mayoría de los apologistas cristianos del siglo XX. Una buena dosis de reflexión analítica ayudaría a la causa con la que todos estamos comprometidos. (4) Finalmente, yo también desearía que Van Til hubiera prestado más atención a hacer aplicaciones prácticas de su método presuposicional, a defender realmente la fe contra el enemigo, en lugar de debatir tanto la metodología dentro de la familia de la fe.

269. Véase *La resurrección del teísmo: Prolegómenos a la apología cristiana.* (Chicago: Moody Press, 1957), parte 2, capítulo 3.

270. “Para que no haya ningún malentendido, permítanme decir que acepto con

Resuelvo sin reservas las afirmaciones de Kant sobre un factor sintético a priori en el conocimiento y la derivación de las categorías implicadas en este factor a partir de los tipos básicos del juicio lógico. Acepto, además, la doctrina kantiana de que el elemento sintético a priori en el conocimiento es estrictamente categórico y relacional: es decir, las categorías no nos proporcionan, por sí mismas, contenido de conocimiento sobre existencias reales independientes de la mente; son simplemente formas de pensamiento a las que dicho contenido debe ser proporcionado externamente. Pero si bien la epistemología kantiana del empirismo racional es, por lo tanto, generalmente aceptable, sus detalles requieren modificaciones en tres aspectos (ibid., 46). Hackett reduciría el número de categorías, manteniendo (en contradicción con lo que acaba de conceder a Kant) que las categorías impuestas por la mente son, en realidad, formas de cómo son las cosas realmente fuera de ella (noúmenos) y, por lo tanto, pueden aplicarse más allá de la experiencia sensorial. Las discusiones de Hackett pueden compararse con las del propio Kant en *La Crítica de la Razón Pura.* Para decidir quién tiene realmente la

mejor posición. (Hackett lo consideró una tarea fácil; pensó que en un breve párrafo de la página 54 refutaba la restricción kantiana de la aplicación de las categorías mentales a la experiencia fenoménica).

271. Parte de la dificultad radica en que Hackett no trazó con cuidado distinciones importantes, optando por agrupar y definir como «presuposicionalismo» lo que él consideraba la postura general adoptada por apologistas con puntos de vista tan divergentes como Van Til, Carl Henry, Carnell y Clark (p. 158). Cabe preguntarse por qué intentó hacerlo, cuando él mismo escribió: «Es difícil definir la postura común de los presuposicionalistas contemporáneos, ya que sus propias filas no coinciden en absoluto en el enfoque básico de la apología cristiana». No existía una postura común suficiente para definirla.

272. Ibíd., 154, 155, 158, 166.

273. Ibíd., 170.

274. Ibíd., 171-72.

275. Ibíd., 172-74.

276. Un extracto de *la Doctrina Protestante de las Escrituras,* 62-72. Van Til también criticó la visión de Clark sobre la incomprensibilidad de Dios en *Introducción a la Teología Sistemática,* capítulo 13.

277. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***Doctrina protestante de las Escrituras,*** 91-103;

(B) "Mi Credo", en ***Jerusalén y Atenas,*** ed. Geehan, 15-18.

278. CVT: Stuart Cornelius Hackett, *La resurrección del teísmo* (Chicago: Moody Press, 1957), **págs.** 174-75.

279. Énfasis añadido. Van Til ofrece aquí una excelente síntesis de su peculiar enfoque apologético.

280. Énfasis añadido. Lo que se considera "buenas razones" está determinado por la cosmovisión en su conjunto y, por lo tanto, cuando el argumento gira en

torno a las cosmovisiones en pugna, la apologética de Van Til defiende la fe demostrando que ofrecer "razones" en sí mismo sería ininteligible en cualquier otro marco de pensamiento.

CAPÍTULO 9. RESUMEN FINAL: CÓMO DEFENDER LA FE

9.1 Una recapitulación

Cornelius Van Til fue un filósofo profundo e inteligente que se esforzó sobre todo por ser fiel ministro de la palabra autoritaria de Dios. Su corazón estaba consagrado al Salvador, cuyo amor salvador se presentaba en esa palabra, y se dedicó a alcanzar a un mundo perdido de la manera más atractiva y eficaz, declarando y defendiendo el evangelio que apreciaba. Lo que nos enseñó sobre la defensa de la fe tiene un inmenso valor que no debe pasarse por alto en nuestra generación ni para las futuras.

El sistema de pensamiento de Van Til no es sencillo. Por ello, se ha dedicado tiempo a explicarlo y a presentar una buena dosis de sus propias palabras. Van Til escribió una gran cantidad de material; sus libros, programas de estudio, mimeos y panfletos ocupan fácilmente más de un metro en una estantería: miles de páginas. Hay mucho que dominar y, dado que Van Til abordó tantos temas (a menudo de forma entrecruzada), resulta difícil de seguir para muchos lectores. En este libro, he intentado presentar la desafiante apología de Van Til de forma clara, convincente, sistemática y persuasiva. Se han reducido un metro de material a menos de siete centímetros. El material se ha desglosado y reorganizado en una presentación progresiva de sus ideas centrales, que muestra la estructura y la solidez de su enfoque presuposicional para defender la fe. He añadido comentarios, introducciones, anotaciones y respuestas a las críticas. Obviamente, se podría haber dicho mucho más y se podrían haber incluido muchas otras lecturas provechosas. Pero espero que este texto haya hecho que la distintiva apología reformada de Van Til, con su método de argumentación trascendental, sea

algo más clara y atractiva para los creyentes. Estoy convencido de que debería ser atractivo para quienes, con seriedad y consciencia, desean estar mejor preparados para «dar respuesta a todo el que les pida razón de la esperanza que hay en ustedes», de una manera en que Cristo sea «santificado como Señor en sus corazones» (1 Pedro 3:15).

Para una presentación sencilla de los aspectos básicos de la estrategia apologética según Van Til, y para una ilustración popular de cómo se pone en práctica su enfoque, el lector puede consultar el capítulo 3 (cf. cap. 1.1-3). A continuación, se repasa el material de dicho resumen, analizando el enfoque presuposicional de la apologética con mayor detalle, profundidad filosófica e interacción en los capítulos 4-8.

La vida de Van Til reflejó su deseo como erudito de entregarse por completo a Cristo y presentarlo sin concesiones (cap. 1.4). Como resultado, desarrolló una concepción presuposicional de la apologética, cuyo breve resumen puede consultarse en el «Análisis del Contenido» al comienzo de este libro. Los temas fundamentales de la apologética se abordan capítulo a capítulo: la naturaleza y el propósito de la tarea apologética (cap. 2), las respectivas teorías del conocimiento del creyente y del no creyente (caps. 4-5), un análisis de la persona ante la cual defendemos la fe (cap. 6), el argumento básico o subyacente mediante el cual se defiende la cosmovisión cristiana (cap. 7), y una aclaración del carácter distintivo del método presuposicional mediante la comparación y la crítica (cap. 8). Una reflexión sección por sección sobre el "Análisis" revelará qué cuestiones entendió Van Til como las más importantes a la hora de formular su estrategia de defensa de la fe, y los títulos que se proporcionan para las distintas lecturas en cada sección destilan las características particulares del tratamiento que Van Til da a esas cuestiones.

Los no creyentes tienen un estilo de vida diferente al de los creyentes y defienden (con distintos grados de timidez y consistencia) una perspectiva

distinta a la del cristiano. Cuando el creyente presenta el evangelio al no creyente, muchas veces la respuesta es negativa y se opone a las afirmaciones de Cristo. Esta resistencia puede ser emocional (burla, desdén, apatía) o conductual (vivir desobedientemente, negarse a dar gracias u ofrecer adoración), pero a veces es intelectual. En algunos casos, el no creyente responderá que los creyentes no saben realmente si el cristianismo es verdadero, esperando que el cristiano demuestre sus creencias. En otros casos, el no cristiano afirmará saber que la Biblia está equivocada o que la perspectiva cristiana es errónea. Independientemente de la forma específica que adopte la disputa apologética (exigencias de pruebas u objeciones a las afirmaciones), es necesario responder a cada desafío (cap. 2.1) de una manera que sea evangelística y coherente con nuestras convicciones teológicas (2.2). Al dar su respuesta, el apologista se esfuerza por presentar el desafío intelectual del evangelio y demostrar la prueba objetiva y certera de la verdad del cristianismo (2.3).

Siempre que nos vemos inmersos en una defensa de la fe, observó Van Til, surge una disputa entre dos compromisos últimos diferentes: un conflicto entre las autoridades finales para la vida y el razonamiento (1.1; 3.1). Ninguna de las partes es ni puede ser neutral, y el sesgo del no creyente se evidenciará en su oposición a cualquier autoridad que no le permita autonomía. Esto se evidencia en el hecho de que el creyente y el no creyente discrepan, en principio, sobre el método y los criterios para conocer todo lo que se puede conocer (4.1, 2; 5.2), lo que a su vez los enreda en un debate general sobre sus cosmovisiones antitéticas en general (3.2; 5.1). Van Til enseñó, por lo tanto, que el apologista cristiano debe ser, y debe presionar al no cristiano para que se vuelva, epistemológicamente autoconsciente (1.2).

El cristiano afirmará que, dado que Dios es conocido de forma ineludible y directa mediante la revelación natural (4.3) y la revelación especial de las

Escrituras (4.4), es posible "pensar los pensamientos de Dios después de Él" y proporcionar un contexto inteligible para la adquisición de conocimiento por parte del hombre y para los procesos mediante los cuales se amplía nuestro conocimiento (4.5). El no cristiano repudiará esta perspectiva y suprimirá su verdad (5.2; 6.5). Sin embargo, dado que el incrédulo está hecho a imagen de Dios y está restringido por la gracia común (6.3, 4), puede comprender las afirmaciones y argumentos del creyente. Los incrédulos ya conocen a Dios psicológicamente a través de la naturaleza y las Escrituras (6.1) y, por lo tanto, pueden contribuir, y de hecho contribuyen, a nuestra comprensión del mundo. Sin embargo, *si fueran coherentes con las suposiciones que adoptan y su estilo de vida declarado* , serían —en principio epistemológico— incapaces de justificar o dar sentido a ninguna de sus creencias y discreparían con los creyentes en todo punto (6.2). ¿Cómo pueden quienes niegan la verdad, sin embargo, llegar a conocer gran parte de la verdad? Los no cristianos no la reconocen, pero piensan, razonan y viven según dos mentalidades diferentes (dos conjuntos de presuposiciones diferentes): su filosofía de supuesta autonomía y su conocimiento suprimido de Dios (6.5).

El método mediante el cual Van Til defendió la fe, por lo tanto, fue desenmascarar el autoengaño intelectual de quienes la combatían. No permitía que los incrédulos fueran "vagos epistemológicos". Los presionaba para que explicaran por qué creían como creían (o no creían) y cómo podían saber algo. El fracaso de todas las filosofías incrédulas en proporcionar una teoría convincente del conocimiento (5.3) se vuelve relevante para (y generalmente parte de) tal discusión. La forma "indirecta" de demostrar la verdad del cristianismo, entonces, es tomar las cosmovisiones conflictivas del cristiano y el no cristiano —con sus presuposiciones y teorías del conocimiento opuestas, en términos de las cuales se disputan afirmaciones particulares— y presionar para un análisis crítico interno de cada una, buscando inconsistencias y absurdos filosóficos. Ésta es la manera de refutar

las presuposiciones fundamentales del incrédulo, mostrando la imposibilidad intelectual de cualquier cosmovisión que sea contraria al cristianismo (1.3; 3.3).

El programa apologético puede desarrollarse con la ayuda de pruebas teístas (8.3) o evidencias empíricas (8.4), siempre que dichos argumentos no se ofrezcan de tal manera que fomenten el razonamiento autónomo del incrédulo (8.1). Los argumentos del apologista cristiano deben atacar la supuesta independencia intelectual del incrédulo, presentando un desafío "trascendental" a su supuesta autonomía. El apologista argumenta que, a menos que el incrédulo reconozca a Dios e incorpore la creencia en Él a su teoría del conocimiento, le es imposible probar nada en absoluto en ningún campo, incluida la religión. Vemos dos concepciones contradictorias del conocimiento o "ciencia" como el trasfondo dominante en cualquier encuentro apologético. En lugar de someterse a la concepción y los criterios del incrédulo, el apologista debe demostrar que solo la concepción o las presuposiciones cristianas pueden, en última instancia, dar sentido a la "ciencia", la lógica, la experiencia, el razonamiento, la autoconciencia, la moralidad, etc. (8.2). Esto es lo que significa el método presuposicional para defender la fe. Exige al incrédulo a confesar su rebelión y ruina intelectual, y luego a someterse con fe, agradecimiento y obediencia a las exigencias del Cristo que se autoafirma.

Sería apropiado concluir con selecciones de Van Til en las que sintetiza el método presuposicional para defender la fe. Lo haremos de tres maneras. Primero, presentaremos una lectura abreviada, que traza los contornos de la apologética de Van Til a través de ciertos temas importantes que se repiten en sus escritos. Segundo, presentaremos pasajes en los que Van Til ofreció a los estudiantes una lista específica de los puntos cruciales de su método apologético. Finalmente, reproduciremos un breve resumen que Van Til

elaboró para incluirlo en su *Festschrift.* Este puede considerarse una sinopsis adecuada de este libro de lecturas y análisis. Concluiremos con el reconocimiento de Van Til de que nuestro razonamiento con los incrédulos requiere la poderosa gracia de Dios para tener éxito, y que, como esfuerzo de pacto, siempre tiene éxito en el plan de Dios de traer bendición o maldición sobre las personas.

9.2 Una lectura rápida de Van Til por temas clave

LA IMPOSIBILIDAD DE LA NEUTRALIDAD [1]

Esta insistencia en la neutralidad es sumamente significativa. La neutralidad metodológica no es algo obvio, un sello distintivo de la inteligencia ordinaria. Se impone al relativista metafísico. No puede elegir ser prejuicioso o parcial; debe ser neutral. Por lo tanto, él también es parcial y prejuicioso, a favor de la neutralidad. La neutralidad está implícita en la suposición del universo abierto. Si el universo es abierto, los hechos nuevos para Dios y el hombre surgen constantemente de la matriz de la posibilidad. Estos nuevos hechos reinterpretarán constantemente el significado de los antiguos. Nuestro método, entonces, debe ser básicamente sintético; el método de Dios también lo es. Él también debe esperar a ver qué pueden aportar los hechos. Dios no puede hacer más que el hombre. No puede interpretar el significado de la realidad para el hombre, ya que aún no la ha interpretado por sí mismo. Por lo tanto, el hombre debe interpretar por sí mismo y debe ser neutral; su pensamiento es *creativamente constructivo.*

El teísta, por otro lado, no puede ser neutral. Su concepción de Dios lo hace parcial. Sostiene que para Dios los hechos son evidentes: Dios conoce el fin desde el principio. Admite que pueden surgir hechos nuevos para el hombre; sabe que no lo son para Dios. La historia no es más que la expresión del propósito de Dios. En lo que respecta al universo espacio-temporal, la

categoría de interpretación precede a la de existencia. Por lo tanto, para ser correcta, la interpretación del hombre debe corresponder a la interpretación de Dios. La síntesis y el análisis del hombre se basan en el análisis de Dios. En rigor, el método de investigación del hombre es el análisis del análisis de Dios. Debemos pensar el pensamiento de Dios después de él; nuestro pensamiento es *receptivamente reconstructivo.*

Visto desde el lado de la epistemología aparece la misma diferencia entre pragmatismo y teísmo.

Ser neutral en el método implica relativismo metafísico. Esto es simplemente lo contrario de afirmar que la relatividad metafísica implica neutralidad. No puedes ser neutral a menos que el universo esté abierto tanto a Dios como a ti. Si todos los hechos están a favor de Dios, debes aceptar su interpretación. Ser neutral implica que el sistema es inexistente. Ser neutral implica que la síntesis es anterior al análisis, tanto para Dios como para el hombre. Implica que Dios está, entonces, dentro del universo. Está determinado de antemano que no puedes aceptar un Dios absoluto; se asume la relatividad metafísica.

El teísta, por otro lado, debido a su sesgo, debe tener un Dios absoluto. Si Dios no fuera absoluto, si para él el análisis no tuviera importancia antes y al margen de la síntesis, el hombre tendría que interpretar los hechos por sí mismo. La interpretación de la realidad no puede ser una tarea cooperativa entre Dios y el hombre...

Somos relativistas metafísicos o absolutistas metafísicos. Si somos los primeros, somos «neutrales», si somos los segundos, somos «parciales». ¡Elijan hoy a quién servirán!...

El teísta llama a los hombres a conformarse al plan de Dios. Por lo tanto, también llama al pragmático a hacerlo. «Esperaré y veré», responde el

pragmático. «¿De dónde sacas el conocimiento que dices tener? Seré honestamente agnóstico y humildemente científico».

De nuevo el teísta insiste en su argumento y de nuevo el pragmático responde: «Todas las especulaciones sobre un Absoluto no son más que exhalaciones miasmáticas de un falso intelectualismo que ha malinterpretado su propia naturaleza y poderes». [2] Los axiomas actuales fueron postulados. El pensamiento humano solo busca encontrar el camino eficientemente de un hecho conocido a uno desconocido. Nadie sabe cuántos quedan aún por descubrir. Nadie puede decirnos que la historia terminará en el día del juicio. Tú, amigo mío, no te atrevas a ser abierto de mente.

"Muy cierto", responde el teísta. "No me atrevo a ser de mente abierta porque no puedo serlo. ¿Has sido tú de mente abierta? Has hablado de lo que *no puede* ser. Pero para quien tiene una mente abierta, todo debería ser posible. La mente abierta requiere un universo abierto; y un universo abierto requiere una mente abierta; tu mente está cerrada a lo Absoluto. ¿O fue simplemente inconsistencia? ¿De verdad deseas un universo abierto? ¿Abierto al hecho del juicio, es decir, a lo Absoluto? Si es así, entonces tu universo es realmente uno. Para ser un relativista genuino debes ser un absolutista valiente; para ser realmente de mente abierta debes ser de mente cerrada. Después de todo, fuiste bastante lógico al intentar, mediante un "no se puede" *a priori,* eliminar a Dios del universo. No se puede hacer de otra manera. Solo que no has observado que un hombre de mente abierta nunca debe usar el "no se puede" como arma. Una mente abierta debe ser inestable en todos sus caminos.

Además, la "neutralidad" parece una postura irrazonable para un hombre finito y condicionado por el tiempo. Implica, como hemos visto, el universo abierto, donde un nuevo hecho puede aparecer en cualquier momento. Supongamos que el "juicio" resultara ser un hecho. ¿Podrías afrontarlo "neutralmente"? No podrías, ya que el juicio implica que los hechos están

ahora a favor de Dios, por lo que deberías tener "prejuicios". Por otro lado, si se afirma que el significado mismo del "universo abierto" es que el juicio no debe ser un hecho, esto debe establecerse mediante *un argumento a priori* . Ser "neutral" implica el "universo abierto"; pero ningún ser humano puede establecer la apertura del universo mediante un método neutral. La suposición de un relativismo metafísico y de "neutralidad" parecería irrazonable, excepto para alguien que sea absoluto, lo cual, por admisión, tú no eres.

Ser 'neutral' es, por lo tanto, intentar ser algo que ningún ser humano puede ser. Lo veo con mayor claridad cuando observo la facilidad con la que los defensores del pragmatismo pasan del empirismo radical a una forma extrema de razonamiento *a priori* . Constantemente me dicen qué puede ser y qué no. Me dicen, por ejemplo, que los mismos términos 'relativo' y 'absoluto' son correlativos, de modo que nos es imposible pensar en Dios de otra manera que no sea correlativo con el hombre. Este es solo un ejemplo de la forma más común en que se enuncia la suposición de que todas las categorías de pensamiento son las mismas para Dios y el hombre. La suposición subyacente es, una vez más, la del relativismo metafísico. Solo sobre la base de esta suposición se puede sostener que todas las categorías de pensamiento son las mismas para Dios y el hombre y, por lo tanto, concluir que la correlatividad para nosotros de términos como 'absoluto' y 'relativo' implica necesariamente la correlatividad de estos términos para Dios. Ahora bien, la relatividad metafísica es precisamente la cuestión en cuestión; y menos aún, entonces, que tus amigos que se jactan de 'neutralidad' un derecho a asumirlo. La "neutralidad" implica una petición de principio.

Estas consideraciones me han vuelto a menudo más parcial que nunca. Siento que es mejor ser parcial a favor del Absoluto y admitirlo que serlo en su contra y negarlo. No cierro los ojos ante las dificultades, ya que se centran en

la relación de Dios con su mundo creado temporalmente, pero aún no he encontrado una solución a estas dificultades que no comience por disolver uno de los términos a relacionar, que no comience por asumir el relativismo metafísico. ¿Es difícil creer en Dios? Es mucho más difícil no creer en él.

LOS INCRÉDULOS SIEMPRE TRATAN DE PRESERVAR SU AUTONOMÍA [3]

(A) Hay quienes, por supuesto, niegan la necesidad de cualquier tipo de autoridad. Son los ateos y agnósticos populares. Estos afirman que la razón debe mostrarles lo que aceptan como cierto. Pero los grandes pensadores no cristianos no han adoptado esa postura. Saben que no pueden abarcar toda la realidad con su conocimiento. Por lo tanto, están dispuestos a admitir que puede haber otros con información que ellos mismos desconocen. En la vida cotidiana, esto se ilustra con la idea del experto. Un médico sabe mucho sobre el cuerpo humano que el resto de nosotros desconocemos. Luego, entre los médicos, hay quienes, gracias a su habilidad natural, laboriosidad y oportunidad, hacen descubrimientos que sus colegas no hacen. Así, en todas partes y en todos los aspectos, las mentes inferiores están obligadas a someterse a la autoridad de las mentes superiores.

Al plantear el asunto de esta manera, ya se indica la naturaleza de la autoridad que puede conceder el hombre natural. El hombre natural aceptará gustosamente la idea de autoridad, siempre y cuando sea la autoridad del experto en el uso de la razón. Tal concepción de la autoridad es plenamente coherente con la suposición de la autonomía del pecador.

Por otro lado, la concepción de la autoridad como algo que está "por encima de la razón" es inaceptable para el hombre natural. Pero no es fácil distinguir en todos los casos cuándo se considera que la autoridad está "por encima de la razón". Hay algunas formas de autoridad que, a primera vista, podrían parecer "por encima de la razón", pero en realidad no lo están. Por lo tanto, es

necesario un debate sobre este asunto antes de analizar la diferencia entre los métodos católicos y protestantes para presentar la autoridad del cristianismo al hombre natural.

Señalemos, pues, algunas formas de autoridad que son totalmente aceptables para el hombre natural porque, a su entender, no violan el principio de autonomía.

En primer lugar, existe la necesidad de autoridad que surge de la existencia de la infinita multiplicidad de material factual. El tiempo sigue su curso incesante. Nos vierte un torrente infinito de hechos. Y este torrente es realmente infinito desde una perspectiva no cristiana. Para quienes no creen que todo lo que sucede en el tiempo se debe al plan de Dios, la actividad del tiempo es similar, o más bien idéntica, a la del azar. Así, el océano de los hechos no tiene fondo ni orilla. Es esta concepción de la ultimidad del tiempo y de la factualidad pura en la que la filosofía moderna, particularmente desde la época de Kant, ha puesto tanto énfasis. Y es debido al reconocimiento general de la ultimidad del azar que el racionalismo, como el que representaron Descartes, Spinoza y Leibniz, está obsoleto. Se ha vuelto habitual calificar la filosofía poskantiana de irracionalista. Se ha dicho que Kant limitó la razón para dar cabida a la fe. De ahí que haya quienes estén dispuestos a conceder que las emociones del hombre o su voluntad pueden entrar en contacto con aspectos de la realidad que no son accesibles al intelecto.

Existe un segundo tipo de autoridad que el hombre natural está dispuesto a aceptar. No surge, como la primera, del hecho de que el intelecto, por definición, no pueda controlar todo el reino del azar. Surge del hecho de que incluso lo que el intelecto afirma sobre los objetos del conocimiento está, por necesidad, envuelto en contradicción.

Según las premisas del hombre natural, la lógica es un principio impersonal atemporal, y los hechos están controlados por el azar. Es mediante principios lógicos universales e intemporales que el hombre natural, basándose en sus premisas, debe intentar hacer afirmaciones inteligibles sobre el mundo de la realidad o el azar. Pero esto no puede hacerse sin caer en una autocontradicción. Sobre el azar no se puede hacer ninguna afirmación. En su idea misma, es lo irracional. ¿Y cómo pueden hacerse afirmaciones racionales sobre lo irracional? Si deben hacerse, debe ser porque lo irracional se reduce completamente a lo racional. Es decir, si el hombre natural ha de hacer alguna afirmación inteligible sobre el mundo de la "realidad" o el "hecho", que, según él, es lo que es sin ninguna razón racional, entonces debe pretender virtualmente racionalizar lo irracional. Para poder distinguir un hecho de otro, debe reducir toda existencia temporal, toda factualidad a un ser inamovible e intemporal. Pero al hacerlo, ha destruido toda individualidad y factualidad tal como las concibió. Así, el hombre natural debe, por un lado, afirmar que toda la realidad es de naturaleza no estructural y, por otro, que toda la realidad es de naturaleza estructural. Incluso debe afirmar, por un lado, que toda la realidad es de naturaleza no estructurable y, por otro, que él mismo la ha estructurado prácticamente en su totalidad . Por lo tanto, toda su predicación es, por la naturaleza misma del caso, autocontradictoria.

Conscientes de este dilema, muchos filósofos modernos han argumentado que cualquier sistema intelectual de interpretación no es más que una perspectiva. Ningún sistema, afirman estos hombres, debería pretender ser más que un sistema "para nosotros". Debemos abordar la realidad *tal como* siempre se comportará como la hemos visto en el pasado. El mundo de las apariencias, formado mediante el ejercicio del intelecto, debe considerarse "de algún modo" similar al mundo de la Realidad. Y así, parece que hemos reencontrado la idea del misterio, el mundo de la "fe" y de la "autoridad", donde profetas y videntes pueden sugerirnos las visiones que tuvieron en la noche.

Tal parece ser la situación actual. La filosofía moderna, en prácticamente todas sus escuelas, admite que todas sus especulaciones resultan misteriosas. En general, la filosofía (y la ciencia) moderna es fenomenalista. Admite que la realidad última es incognoscible para el hombre. Se dice que todos los sistemas de interpretación son necesariamente relativos a la mente humana. Por lo tanto, a primera vista, parece que la filosofía moderna debería, según sus propios principios, admitir que existe una dimensión de la realidad que está fuera de su alcance y sobre la cual debería estar dispuesta a escuchar desde la perspectiva de la autoridad. La filosofía moderna parecería, por lo tanto, estar dispuesta a escuchar la voz de la «religión». Así, por ejemplo, Dorothy Emmet ve el asunto... Desde tal perspectiva, podría parecer que uno debería poder aceptar la autoridad de Jesús... Pero sigue siendo solo la autoridad del experto. Para quienes piensan como ella, Jesús no es más que el tipo de persona que desearían ser y podrían ser si tan solo vivieran a la altura de sus propios ideales.

El hombre natural asume entonces que el criterio final de la verdad reside en sí mismo. Toda forma de autoridad que le llega debe justificarse con criterios inherentes al hombre y que operan al margen de la autoridad que habla.

(B) Se puede dar una breve indicación del tipo de autoridad que aceptará quien no parte de la Escritura. En resumen, dicha autoridad debe ser congruente con su propia ultimidad y con su derecho a ser el árbitro final de su destino. En otras palabras, la autoridad que aceptará será la que sea coherente con su principio de autorreferencia última.

1. El hombre admitirá que encontrar el significado de su experiencia es una tarea conjunta. Nadie puede saberlo todo. Por lo tanto, existen autoridades en este y en aquel campo. El médico es experto en medicina. El físico es experto en su propio campo, y así sucesivamente. Los hombres, por supuesto,

reconocerán fácilmente esta autoridad experta. Es totalmente coherente con su principio admitir que son finitos.

2. En materia de religión, todos coinciden en que existen expertos en este campo. Así, los judíos parecen haber sido un pueblo eminentemente religioso, y entre ellos, Jesús de Nazaret fue quizás el mayor experto religioso que la humanidad haya conocido. Es el tipo de hombre que nos gustaría ser. Por lo tanto, podemos tomarlo como nuestra guía o autoridad. Parece haber tenido una especie de intuición de la naturaleza de Dios o la realidad última. Dado que, en cualquier caso, es imposible encontrar un conocimiento exhaustivo, ya que el hombre, por las leyes de su pensamiento, no puede ir más allá del mundo de la experiencia, conviene recurrir a alguien con sensibilidad para lo numinoso. Quizás la vida es más profunda de lo que parece a simple vista. Quizás la realidad sea más profunda que la lógica. Quizás los grandes místicos no se equivocaban del todo. Nadie lo sabe. Quizás algunos tengan presentimientos válidos.

En tales perspectivas de la autoridad, es evidente que el punto de referencia final sigue siendo el hombre que aspira a ser autónomo. Los expertos pueden diferir; a cada persona le corresponde decidir por sí misma. Esto es apropiado; la santidad de la persona humana no debe ser violada. Si se le pide a cualquier hombre que acepte algo basándose en la pura autoridad, la clase de autoridad que la Biblia se atribuye a sí misma, prácticamente se le está pidiendo que niegue su hombría. Se le está pidiendo entonces que sea irracional y, con ello, se le niega el uso de los poderes que constituyen su personalidad. Con Platón puedo buscar a un gran experto y considerar la mitología como una segunda opción, pero la indagación racional, para bien o para mal, debe ser mi guía final. Para bien o para mal, debo sostener que tengo en mí el criterio final de verdad o falsedad.

UN MÉTODO DE DEFENSA DE BLOCKHOUSE INEFICAZ [4]

Se ha señalado que la diferencia entre un argumento católico-arminiano y uno reformado radica en que el primero es directo y el segundo indirecto. El primero reconoce la veracidad esencial de la teoría no cristiana del hombre y del método, mientras que el segundo cuestiona ambos. Esta diferencia se manifestará de nuevo, y su importancia fundamental será aún más evidente, si se plantea la cuestión del lugar de la Escritura en la apologética. Basta con unas pocas observaciones al respecto.

Para bien o para mal, el apologista protestante se compromete con la doctrina de la Escritura como la revelación final infaliblemente inspirada de Dios al hombre. Siendo así, se compromete con la defensa del teísmo cristiano como unidad. Para él, el teísmo no es realmente teísmo a menos que sea teísmo cristiano. El apologista protestante no puede preocuparse por demostrar la existencia de otro Dios que no sea aquel que ha hablado al hombre con autoridad y contundencia a través de la Escritura.

Todo el debate sobre el teísmo será puramente formal a menos que se considere el teísmo como fundamento del cristianismo. Pero si se considera así, ya no es el teísmo como tal, sino el teísmo cristiano el que se debate. Panteístas, deístas y teístas, es decir, teístas puros, pueden concordar formalmente en la existencia de Dios. Sócrates, al argumentar sobre la naturaleza de la piedad en Eutifrón, dice que los hombres «discuten sobre particularidades». Así pues, para que todo el debate en apologética sea más que una discusión sin sentido sobre la *existencia* de Dios y se centre en considerar *qué clase* de Dios existe, entonces debe plantearse la cuestión de la revelación de Dios al hombre...

También hemos visto que el método de presuposición requiere la presentación del teísmo cristiano como una unidad. Pero la teología de los

católicos romanos los obliga a abordar primero el teísmo y después el cristianismo. Al asignar a la razón la tarea de interpretar la naturaleza sin depender de la Escritura, esta teología está obligada a probar primero la verdad del teísmo. El teísmo así probado no puede ser el único que cualquier cristiano querría probar, es decir, el teísmo cristiano. Sin embargo, habiendo probado algún tipo de teísmo mediante la razón, el católico romano está obligado, en virtud de su teología, a probar un tipo de cristianismo que se ajuste a la deformación del teísmo que ha "establecido". Y lo que es cierto para el catolicismo romano es fundamentalmente cierto también para el arminianismo.

Queda por indicar con mayor claridad que el método de razonamiento católico romano y arminiano no solo divide la unidad del teísmo cristiano en dos, sino que incluso prueba su teísmo pieza por pieza. El romanismo y el arminianismo conducen no solo al dualismo, sino también al atomismo metodológico.

Un método de razonamiento verdaderamente protestante implica enfatizar que el significado de cada aspecto o parte del teísmo cristiano depende del teísmo cristiano como unidad. Cuando los protestantes hablan de la resurrección de Cristo, hablan de la resurrección de aquel que es el Hijo de Dios, el Verbo eterno por quien fue creado el mundo. La verdad del teísmo reside en esta afirmación que los cristianos hacen respecto al ámbito de la historia. Y lo que es cierto de la resurrección de Cristo lo es respecto a todas las proposiciones sobre hechos históricos que se hacen en las Escrituras. Ninguna proposición sobre hechos históricos se presenta tal como es hasta que se presenta como parte del sistema del teísmo cristiano contenido en las Escrituras. Decir esto implica considerar que todos los hechos del universo creado son lo que son en virtud del plan de Dios con respecto a ellos. Cualquier hecho en cualquier ámbito al que se enfrente el hombre es lo que es, como revelación absoluta del Dios y del Cristo del teísmo cristiano.

Pero si esto es cierto —y parecería ser la esencia misma del punto de vista bíblico afirmarlo—, entonces se deduce que toda la afirmación del teísmo cristiano está en tela de juicio en cualquier debate sobre cualquier hecho. El teísmo cristiano debe presentarse como esa luz en la que cualquier proposición sobre cualquier hecho cobra sentido.

DOS POSICIONES MUTUAMENTE EXCLUSIVAS, SÓLO UNA ESPERANZA DE SENTIDO Y RACIONALIDAD [5]

El cristianismo es la única esperanza del mundo y, por lo tanto, la única esperanza para el hombre moderno. Sin embargo, esto no puede demostrarse a menos que se demuestre que el cristianismo no solo tiene su propia metodología, sino que solo esta da sentido a la vida.

No se debe animar al hombre natural a pensar que, basándose en sus propios principios, puede encontrar la verdad en cualquier campo. Más bien, se le debe decir que, cuando encuentra la verdad, incluso en el ámbito de lo "fenoménico", la encuentra en términos de principios que ha "tomado prestados", consciente o inconscientemente, del cristianismo. La realidad de la ciencia y su progreso es inexplicable excepto bajo la premisa de que el mundo es creado y controlado por Dios a través de Cristo, y que el hombre es creado y renovado a imagen de Dios a través de Cristo...

Pero si la Escritura se autentica así, es porque Cristo nos habla a través de ella. La Biblia es, por así decirlo, una carta de Cristo a su pueblo, a su Iglesia. Pero Cristo es Dios. Habla a su Iglesia para que esta pueda hablar a la humanidad. Todos los hombres son hombres en cuanto están en relación de pacto con el Dios trino. Es Cristo quien dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Lo dice como Hijo de Dios. Dios se identifica como el «Yo soy». No existen leyes de verdad, bondad o belleza superiores a él a las que necesite o pueda siquiera referirse. Toda ley, tanto en el ámbito «fenoménico» como en el «nouménico»,

procede de él. De nuevo, no existen hechos del mundo del espacio y el tiempo que actúen como un poder independiente y, por lo tanto, posible o realmente refractario por debajo de él. No existe la pura contingencia. La idea misma de posibilidad, tal como la aborda el hombre, adquiere su significado de Dios como el Dios autorreferencial y autocontenido, porque habla en Cristo. Es este Dios de pura interioridad en función del cual el cristiano se interpreta a sí mismo y a su entorno cósmico.

Es esta "historia cristiana" la única capaz de resolver los dilemas del estado de ánimo moderno. Estos dilemas son los falsos dilemas de todo pensamiento no cristiano. Y todos estos dilemas se reducen a uno solo. Todos se basan en la suposición de que el hombre es el punto de referencia último en toda su interpretación. Es el supuesto autosuficiente, este supuesto hombre autónomo, el que se erige en juez por encima de las pretensiones del Cristo autoautenticador. La cuestión subyacente a todas las demás es la que existe entre el hombre autoautenticador y el Cristo autoautenticador.

El hombre que se auto-autentifica se disfraza de diversas maneras. Aparecerá como el "hombre racional" y exigirá que la historia cristiana se reconcilie con *las leyes* de la lógica, pues estas se basan en su visión de *la Verdad* por encima de Dios y el hombre. Aparecerá como el "hombre moral" y exigirá que la historia cristiana se reconcilie con *las leyes* de la moralidad, pues estas se basan en su visión de *la Bondad* por encima de Dios y el hombre. Aparecerá como el "hombre científico" y exigirá que la historia cristiana se reconcilie con los hechos de la ciencia. Pues estos hechos *deben* ser lo que la visión del hombre que se auto-autentifica dice que *pueden* ser. Pero sea cual sea su apariencia, el hombre que se auto-autentifica asume que él es el juez. La visión se origina en él. A sus ojos, él es el juez de la corte suprema. Todas las cuestiones de derecho y de hecho deben ser resueltas por él. Solo él sabe qué pueden o no ser. Según su visión, la historia cristiana no puede ser verdadera.

Y su juicio es inapelable. Su decisión es inapelable. ¿Cómo podría serlo? El hombre que se auto-autentifica prácticamente ocupa el lugar de Cristo en la religión cristiana. Pero ¿dónde está la constitución por la que incluso el juez principal de la corte suprema debe juzgar? La respuesta es que esta constitución ha sido escrita por el propio juez principal...

El hombre que se auto-autentifica no puede ser modesto. Su visión es siempre la misma. En esta visión, se ve a sí mismo como Dios. Se ve a sí mismo como el único capaz de determinar lo que puede ser y lo que no. Él es, según su visión, la fuente de toda posibilidad. Incluso cuando, hablando a través de Kant, limita la razón para dar cabida a la fe, primero se asegura de que el objeto de esta fe *no pueda* ser la historia cristiana...

Así, la «razón» del hombre que se auto-autentifica es la sierva voluntaria de la fe del hombre que se auto-autentifica. En la medida en que sinceramente cree tener una mente abierta y, por lo tanto, estar dispuesto a seguir los hechos adondequiera que lo lleven, se auto-engaña. [...] El hombre que se auto-autentifica asume que solo en términos de su visión de totalidad pueden la ley y los hechos llegar a una unión fructífera.

Parece entonces que, para que haya un encuentro inteligible entre el cristiano y el no cristiano, debe ser en términos de las dos visiones mutuamente excluyentes que cada uno alberga. Apelar a la *ley de la contradicción* , a *los hechos* o a una combinación de estos, independientemente de la relación que estos mantienen con la visión de totalidad de cualquiera de ellos, el creyente o el no creyente, es dar vueltas al aire. Es correcto decir que quien quiera razonar debe presuponer la validez de las leyes de la lógica. Pero si no decimos nada más básico que esto, entonces seguimos dando vueltas al aire. La cuestión fundamental trata sobre el fundamento de la validez de las leyes de la lógica. No habremos tocado fondo hasta que hayamos visto que toda

actividad lógica en la que cualquier persona participa está al servicio de su visión de totalidad.

También es acertado decir que debemos seguir los hechos adondequiera que nos lleven. Pero, de nuevo, debemos tener en cuenta que toda investigación en el ámbito de los hechos, por parte de cualquier persona, está al servicio de su visión de totalidad. El hombre que se auto-autentifica asume que si la historia cristiana fuera verdadera, entonces la empresa científica carecería de sentido. La libre investigación científica, asume, requiere que no haya una preinterpretación de los hechos en términos de la historia cristiana. Por otro lado, el cristiano sostiene que la idea de la libre investigación científica es ininteligible excepto bajo la presuposición de la verdad de la historia cristiana...

Al abandonar a quien es el camino, la verdad y la vida, el «mundo» se estrangula a sí mismo. Su método es fatal para toda la labor de interpretación humana.

¿Cómo, entonces, puede salvarse el mundo? Solo adoptando el método propio de la historia cristiana. Esto es lo que los cristianos deben decirle al mundo. Deben ofrecer a Cristo como *el* camino, el *único* camino por el cual los hombres pueden ser salvos. Ofrecer a Cristo como *el* camino es llamar a los hombres al arrepentimiento. Es pecado buscar la verdad en cualquier lugar sin buscarla a través de Cristo como el *único* camino. La ira de Dios cae sobre nosotros si, al buscar la verdad, ignoramos y rechazamos a quien es la única verdad. La búsqueda de la verdad es un asunto existencial. Nuestra actitud hacia Cristo siempre está involucrada. Cada pensamiento nuestro en la ciencia, la filosofía y la teología debe estar sujeto a la obediencia a Cristo.

La fuente última de la verdad en cualquier campo reside en él. El mundo puede descubrir mucha verdad sin reconocer a Cristo como la Verdad. Cristo

sostiene incluso a quienes lo ignoran, lo niegan y se oponen a él. Un niño pequeño puede abofetear a su padre, pero solo puede hacerlo porque su padre lo sostiene sobre sus rodillas. Así, la ciencia, la filosofía y la teología modernas pueden descubrir mucha verdad. Sin embargo, si el universo no hubiera sido creado y redimido por Cristo, ningún hombre podría darse cuenta inteligible de nada. De ello se deduce que, para realizar su tarea correctamente, el científico, el filósofo y el teólogo necesitan a Cristo.

Es el hombre, con todos sus intereses y tareas culturales, quien necesita a Cristo. Pero Cristo, el Salvador del mundo, desea ser aceptado como el Señor de los hombres. Los hombres no lo aceptan en absoluto tal como es a menos que lo acepten como tal. Pues los hombres no pueden aceptarlo como Señor a menos que por gracia reciban el deseo de hacerlo. Nadie llega al Padre sino por el Hijo, y nadie puede llegar al Hijo si el Padre no lo atrae.

Mientras no nos atrevamos a decirle esto al "hombre natural", no le hemos traído a Cristo. A menos que lo hagamos, no le hemos ofrecido al mundo lo que más necesita. El mundo, con su sabiduría, no conoce a Dios, y al no conocer a Dios, no conoce al mundo. Por lo tanto, si los cristianos han de ayudar al mundo, incluso en el campo de la ciencia, la filosofía y la teología, deben confrontar a los hombres con Cristo.

EL HOMBRE SIEMPRE NECESITA LA REVELACIÓN ESPECIAL DE DIOS [6]

El verdadero protestantismo hará de la distinción entre Creador y criatura un elemento fundamental de su pensamiento. Esto implica la idea de una comunicación de pensamiento sobrenatural y positiva de Dios al hombre desde el comienzo de la experiencia humana. Dios habló a Adán incluso en el paraíso. El hombre nunca se vio limitado al estudio de la revelación natural. Desde el comienzo de la historia, la revelación natural estuvo acompañada y complementada por la revelación sobrenatural. Ambas se complementaban

mutuamente. Son ininteligibles la una sin la otra. Nunca en la historia de la humanidad se ha esperado que el hombre se fijara únicamente en la naturaleza y se preguntara si Dios existe. Desde el principio, el hombre se vio confrontado con la clara comunicación de Dios con él. El hombre debía ver el lugar y la función de la naturaleza en relación con el propósito que debía cumplir en la vida humana. Y el propósito de la vida humana le fue expuesto mediante una comunicación sobrenatural directa.

La relación de esto con la doctrina de las Escrituras es clara. Incluso antes de que el hombre pecara, vivía a la luz de la comunicación mental sobrenatural que Dios le había dado. Esta comunicación mental sobrenatural es inherente a la condición humana. Forma parte de la relación entre el Creador y la criatura. Sin dicha comunicación, la vida carecería de sentido para el hombre. Es imposible pensar inteligentemente en el hombre sin la comunicación mental sobrenatural de Dios. La Biblia simplemente continúa esta comunicación después de la caída del hombre en pecado. La Biblia es la comunicación mental sobrenatural de Dios a las criaturas que se han convertido en pecadoras. Los pecadores buscarían destruir cualquier forma de dicha comunicación que pudiera llegarles. Por lo tanto, Dios proveyó una forma de revelación que los pecadores, por mucho que lo intenten, no pueden destruir. Esta comunicación, tal como se deposita en las Escrituras, es aquella en cuyos términos solo la vida humana es inteligible. No hay ninguna predicción significativa sobre nada excepto a la luz de la revelación de *Dios* que habla a los pecadores en *el* libro.

Por lo tanto, es imperativo que los teólogos reformados insten a sus correligionarios protestantes de todo el mundo a instar al hombre moderno a interpretar su vida en función *del libro* de Dios y, por ende, *del Dios* del libro. Solo así podrá haber un verdadero encuentro de mentes, un verdadero punto de contacto con quienes deben ser ganados para el evangelio y un verdadero

desafío a la sabiduría del mundo en su forma moderna. Si el protestantismo primero pide permiso para creer en la posibilidad del libro, seguramente se le concederá y se le asignará un lugar como satélite bajo la dictadura de la mentalidad moderna.

SIN IMPORTAR LOS APARENTES PROBLEMAS BÍBLICOS [7]

En este punto, cabe hacer dos observaciones. La primera se refiere a la afirmación de quienes creen en la Biblia en el sentido tradicional.

No afirman que las versiones o traducciones hayan sido inspiradas por Dios; solo afirman que los autógrafos fueron inspirados de esa manera. No se adhieren a ninguna teoría de la inspiración basada en el dictado; sostienen que la personalidad de cada escritor de las Escrituras tuvo plena libertad. Solo afirman que los profetas y apóstoles de las Escrituras fueron guiados por el Espíritu de Dios y que, por lo tanto, lo que escribieron fue infalible. En consecuencia, los cristianos ortodoxos no esperan poder resolver sin más todos los problemas que puedan surgir con respecto a los fenómenos de las Escrituras. Pero este hecho no les hace dudar de la veracidad de su afirmación fundamental. Están dispuestos a esperar hasta que se investiguen los fundamentos de la postura contraria.

Esto nos lleva a una segunda observación. ¿En qué fundamento, nos preguntamos, se apoyan los hombres cuando, con tanta confianza y seguridad, rechazan la visión tradicional de las Escrituras? El rechazo seguro de esta visión es ininteligible a menos que quienes la plantean hayan ofrecido algo mejor. Más aún, tal rechazo carece de sentido a menos que los hombres puedan demostrar que ellos mismos tienen una interpretación definitiva de los hechos del mundo fenoménico que ofrecer. ¿Cómo saben los hombres que la doctrina de la creación de la nada no es verdadera a menos que ellos mismos puedan retrotraernos a la "historia" y decirnos qué hay allí? O a

menos que puedan asegurarnos que no hay nada allí. Karl Barth puede asegurarnos que él no puede creer en una serpiente parlante más que cualquier otra persona. ¿Cómo sabe que Dios no ha creado el mundo físico ni el animal? ¿Cómo sabe que el mundo fenoménico funciona según leyes impersonales y, por lo tanto, no es accesible a la intervención especial de Dios? De nuevo, Barth puede asegurarnos que la idea de la creación temporal debe rechazarse porque no es posible pensarla de forma lógicamente coherente. Al hacerlo, rechaza el cristianismo histórico porque no supera la falsa prueba del racionalismo del siglo XVIII. En cuanto a su propio sistema, no permitiría que se probara su verdad o falsedad mediante tal prueba. Pero más importante que esta inconsistencia es el hecho de que quienes afirman que la creación *no pudo* haber sucedido, que Cristo *no pudo* haber subido a las nubes hacia el cielo, deben proclamar su omnisciencia. Deben poseer un conocimiento tan exhaustivo de los hechos del mundo fenoménico y de las posibilidades que subyacen a estos hechos, que les permita comprender todas sus relaciones con todos los demás hechos, tanto pasados como futuros. Deben estar seguros de lo que sucede en la «realidad última» para poder afirmar que Dios no tiene nada que ver con el origen y el control del mundo fenoménico.

Al creer en la Biblia y sus enseñanzas, los creyentes tradicionales ofrecen humildemente su interpretación de la vida en nombre de Dios, cuya mente y pensamientos son superiores a los del hombre. No pretenden comprender exhaustivamente ningún hecho del mundo fenoménico. No pretenden comprender exhaustivamente los hechos de la naturaleza, como tampoco los milagros. Sino que apelan al Creador y Controlador del mundo como Aquel que, gracias a su creación y control del mundo, comprende todas las cosas en él exhaustivamente. Admiten la existencia de misterio en todas las cosas para sí mismos, pero no la admiten en nada para Dios. Por consiguiente, no pretenden reducir la relación de Dios con el mundo a un sistema que ellos

mismos puedan comprender exhaustivamente. Reconocen con gusto que todo termina en misterio para ellos. Pero sostienen que, a menos que crean en la Biblia y, por lo tanto, en el Dios de la Biblia, quien controla todo lo que sucede, todo terminará en un misterio *absoluto* para ellos. Prefieren admitir un misterio relativo desde el principio y con respecto a todo, antes que afirmar una omnisciencia virtual al principio y un misterio absoluto al final. Temen que esto suceda con quienes afirman conocer las leyes del mundo fenoménico tan bien como para poder afirmar que Dios *no puede* haberlo creado ni lo controla.

EL MÉTODO PRESUPOSICIONAL DE DEFENSA DE LA FE [8]

La doctrina protestante de Dios exige que se la considere fundamental para todo lo demás como principio de explicación. Si Dios es autosuficiente, solo él se explica por sí mismo. Y si solo él se explica por sí mismo, entonces debe ser el punto de referencia final en toda predicación humana. Es entonces como el sol, del cual todas las luces de la tierra derivan su poder de iluminación. No se usa una vela para buscar el sol. La idea de una vela se deriva del sol. Por lo tanto, la idea misma de cualquier hecho en el universo es que es derivado. Dios lo ha creado. No puede haber surgido por sí mismo ni por casualidad. Dios mismo es la fuente de toda posibilidad y, por lo tanto, de toda factibilidad espacio-temporal.

Por otro lado, si Dios no es autosuficiente ni se explica por sí mismo, deja de ser el punto de referencia final en la predicación humana. Entonces, Dios y el hombre se asocian en el esfuerzo por explicar un entorno común. Los hechos, entonces, no son lo que son, en última instancia, en virtud del plan de Dios; son en parte eso, pero en parte existen por sí mismos. La mente humana, entonces, no necesita someterse a la revelación de Dios como autoridad absoluta para ella. El hombre puede entonces someterse a Dios como a un

experto con mayor experiencia que él, pero no necesita someter todos sus pensamientos a la obediencia de Cristo.

Desde esta perspectiva, el cristiano no puede indicar al no cristiano que su postura destructiva de la experiencia. Tampoco puede explicarle claramente que el cristianismo le dará, y con *toda seguridad* , lo que necesita. La esencia de la postura no cristiana reside en que se asume que el hombre es supremo o autónomo. Se considera al hombre como el punto de referencia final en la predicación. Los hechos de su entorno están "simplemente ahí"; se asume que surgieron por casualidad. La posibilidad se coloca por encima tanto de Dios como del hombre. Se asume que las leyes de la lógica operan de alguna manera en el universo, o al menos, legislan lo que el hombre puede o no aceptar como posible o probable. Si existe un Dios, debe estar sujeto al menos a condiciones similares, si no iguales, a las que la humanidad misma está sujeta.

¿Cómo, entonces, nos preguntamos, puede el cristiano desafiar este enfoque no cristiano para la interpretación de la experiencia humana? Solo puede hacerlo si demuestra que el hombre *debe* presuponer a Dios como punto de referencia final en la predicación. De lo contrario, destruiría la experiencia misma. Solo puede hacerlo si muestra al no cristiano que, incluso en su virtual negación de Dios, en realidad sigue presuponiéndolo. Solo puede hacerlo si muestra al no cristiano que no puede negar a Dios a menos que primero lo afirme, y que su propio enfoque, a lo largo de la historia, ha demostrado ser destructivo de la propia experiencia humana...

El no cristiano asume que el hombre es último, es decir, que no es creado. El cristianismo asume que el hombre es creado. El no cristiano asume que los hechos del entorno del hombre no son creados; el cristiano asume que estos hechos son creados. El cristiano ha derivado sus convicciones sobre estos asuntos de la Escritura como la Palabra infalible de Dios. *Como se explica por sí*

mismo, Dios habla naturalmente con autoridad absoluta. Es Cristo como Dios quien habla en la Biblia. Por lo tanto, la Biblia no apela a la razón humana como última para justificar lo que dice. Viene al ser humano con autoridad absoluta. Su afirmación es que la razón humana debe tomarse en el sentido en que la Escritura la toma, es decir, como creada por Dios y, por lo tanto, debidamente sujeta a la autoridad de Dios.

Por lo tanto, se exige del hombre que se considere a sí mismo y a su mundo como plenamente 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 mutua. Debe buscar una ordenación sistemática de los hechos del universo. Pero el sistema que intenta así formar no es el que el no cristiano busca construir para sí mismo.

Los dos sistemas, el del no cristiano y el del cristiano, difieren debido a que sus supuestos o presuposiciones básicas difieren. Sobre la base no cristiana, se asume que el hombre es el punto de referencia final en la predicación. Por lo tanto, el hombre deberá buscar un sistema que relacione todos los hechos de su entorno entre sí, de tal manera que le permita ver exhaustivamente todas las relaciones existentes entre ellos. En otras palabras, el sistema que el no cristiano debe buscar, partiendo de su supuesto, es uno en el que él mismo ocupa virtualmente el lugar que Dios ocupa en la teología cristiana. El hombre debe, en resumen, ser virtualmente omnisciente. Debe reducir virtualmente los hechos que se le presentan a relaciones lógicas; la "cosificación" de cada cosa debe renunciar a su individualidad para que pueda ser conocida; para ser conocida, una cosa o un hecho debe ser *completamente* conocido por el hombre.

Es cierto que en el pensamiento moderno no parece existir tal afán por un conocimiento exhaustivo. Pero la razón de este aparente "irracionalismo" reside en que enfatiza otra suposición no cristiana: que toda la realidad es

temporal en su totalidad. Por lo tanto, se asume que todos los hechos son lo que son, simplemente producto del azar. Esta suposición estaba implícita tanto en el pensamiento no cristiano antiguo como en el moderno. Pero no fue hasta la época moderna, especialmente desde la época de Kant, que esta suposición adquirió un claro protagonismo. En consecuencia, el pensamiento moderno se refiere a sus sistemas como conceptos o ideales limitantes. El ideal sigue siendo el de la comprensión completa para el hombre.

El sistema que los cristianos buscan obtener puede, en cambio, considerarse *analógico. Esto significa que Dios es el original y el hombre, el derivado. Dios posee un sistema absolutamente autocontenido dentro de sí mismo.* Lo que sucede en la historia ocurre de acuerdo con ese sistema o plan mediante el cual él ordena el universo...

Por esta razón, todas las interpretaciones del hombre en cualquier ámbito están sujetas a las Escrituras que le fueron dadas. La Escritura misma nos informa que, al principio de la historia, antes de que el hombre pecara, estaba sujeto a la revelación directa de Dios en todas las interpretaciones que hacía de su entorno.

El método reformado de apologética... comienza francamente "desde arriba". "Presupone" a Dios. Pero al presuponer a Dios, no puede situarse en ningún punto en una posición neutral respecto al no cristiano. Antes de intentar demostrar que el cristianismo está de acuerdo con la razón y con los hechos, preguntaría qué se entiende por "razón" y qué por "hechos". Argumentaría que, a menos que la razón y los hechos se interpreten en términos de Dios, son ininteligibles. Si no se presupone a Dios, la razón es una pura abstracción que no tiene contacto con los hechos, y los hechos son una pura abstracción que no tiene contacto con la razón. La razón y los hechos no pueden unirse fructíferamente excepto bajo la presuposición de la existencia de Dios y su control sobre el universo.

Dado que, según la doctrina reformada, no existe neutralidad entre creyentes e incrédulos, el debate entre ellos debe ser *indirecto. Los cristianos no pueden aceptar la legitimidad de las suposiciones que sustentan la metodología* no cristiana . Sin embargo, pueden ponerse en la posición de aquellos a quienes intentan convencer para que crean en el cristianismo, en aras del debate. Y el no cristiano, aunque no acepte las presuposiciones que fundamentan el cristiano, puede, sin embargo, ponerse en la posición del cristiano, en aras del debate.

El cristiano conoce la verdad sobre el no cristiano. La conoce porque él mismo es lo que es solo por gracia. Ha sido salvado de la ceguera mental y la dureza de corazón que caracterizan al "hombre natural". El cristiano tiene el "libro del doctor". Las Escrituras le hablan del origen y la naturaleza del pecado. El hombre está muerto en delitos y pecados (Efesios 2:1). Odia a Dios. Su incapacidad para ver los hechos tal como son y razonar sobre ellos como debería es, en el fondo, una cuestión de pecado. Posee la capacidad de razonar, creada por Dios, en su interior. Está hecho a imagen de Dios. La revelación de Dios está ante él y dentro de él. Es, en su propia constitución, una manifestación de la revelación y, por lo tanto, de la exigencia de Dios. Dios hizo un pacto con él a través de Adán (Romanos 5:12). Por lo tanto, ahora, en Adán, es un quebrantador del pacto. También está en contra de Dios y, por lo tanto, en contra de la revelación de Dios (Romanos 8:6-8). Esta revelación de Dios le recuerda constante e ineludiblemente su responsabilidad como criatura. Como pecador, en Adán, se declaró autónomo.

Así pues, el argumento intelectual no convencerá ni convertirá al no cristiano. Se requiere el poder regenerador del Espíritu Santo para lograrlo. Pero, al igual que en la predicación, en el razonamiento apologético el Espíritu Santo puede usar un enfoque *mediador* para llegar a la mente y el corazón de los hombres. El hombre natural es perfectamente capaz de seguir

intelectualmente el argumento que el cristiano ofrece para la verdad de su postura. Por lo tanto, puede ver que Dios ha convertido en locura la sabiduría de este mundo. Se puede demostrar que el cristianismo no es tan bueno ni mejor que la postura no cristiana, sino la *única* postura que no desvirtúa la experiencia humana.

9.3 Directrices de Van Til para el método presuposicional

CATORCE PUNTOS SOBRE LA INTERACCIÓN DE LA REVELACIÓN NATURAL Y ESPECIAL EN SU RELACIÓN CON LA RELACIÓN ENTRE CREYENTE E INCRÉDULO [9]

Consideremos ahora de nuevo el panorama en su conjunto. Intentaremos mostrar la conexión entre los puntos que Calvino ha enfatizado.

(1) La revelación general y la especial encuentran su unidad en Dios, quien es autosuficiente. El Dr. Valentine Hepp ha enfatizado la idea de que la teología reformada se distingue de otras formas de teología cristiana por el gran énfasis que otorga a la autoexistencia de Dios. Toda otra teología, dice Hepp, es en cierta medida una teología de la correlación. Pues en otras formas de teología, Dios se hace hasta cierto punto dependiente del hombre. Solo en la teología reformada el hombre depende completamente de Dios.

(2) Los creyentes aceptan esta visión de Dios porque aceptan las Escrituras como la Palabra de Dios. No han elaborado primero una filosofía del teísmo para luego corroborarla con la enseñanza bíblica. Con Calvino, han llegado a conocer a Dios como Creador y controlador del universo porque han considerado las obras de Dios a la luz de las Escrituras. Y, con Calvino, han aprendido a tomar las Escrituras como la Palabra de Dios porque han recibido el testimonio del Espíritu Santo sobre su divinidad. En este segundo punto está implicado el hecho de que el sistema doctrinal reformado se compone de elementos exegéticamente tomados de las Escrituras. El sistema reformado no

es una deducción de un concepto maestro. Ni es una mera concatenación de verdades individuales. Es un «sistema» de verdad: un sistema analógico de verdad. Y la *idea de analogía* no se forma mediante un estudio independiente del Ser, sino mediante una ordenación de la enseñanza bíblica en su conjunto...

(3) Pero hablar así de la necesidad y prioridad de la Escritura no significa en absoluto negar que, en otro sentido, exista una prioridad de las obras de Dios. Como indica Polman, Calvino analiza primero las obras de Dios y luego su Palabra. Pero, en rigor, no es posible hablar de una prioridad temporal de una sobre la otra. Su relación es más bien de complementación. Pablo nos dice que *desde el principio* las obras de Dios instaron a los hombres a honrarlo. Y el relato del Génesis, si bien relata primero la creación del hombre a imagen de Dios, procede inmediatamente a complementar esta narración al hablarnos de la comunicación sobrenatural mediante el pacto que Dios hizo con el hombre y ordenó para él. Dice la Confesión de Westminster: «La distancia entre Dios y el hombre es tan grande que, aunque las criaturas razonables le deben obediencia como su Creador, jamás podrían obtener de él ningún goce como su bienaventuranza y recompensa, sino mediante alguna condescendencia voluntaria de parte de Dios, que Él ha tenido a bien expresar mediante un pacto».

Abraham Kuyper también defiende el carácter complementario de las dos formas de revelación. Lo hace oponiéndose enérgicamente a la idea de su yuxtaposición. Señala especialmente que la idea de la revelación natural no puede considerarse algo independiente. «Es, de hecho, mediante la *cognitio specialis* que la *cognitio naturalis* se vuelve útil. Solo a la luz de la Escritura el pecador puede dar razón del *semen religio-nis* en su corazón y de la gloria que es patente en el mundo: donde se oculta la luz de la Escritura, no conozco más que al 'Dios desconocido' incluso en el Areópago» *(Encyclopaedie der Heilige Godgelerdheid,* vol. II, p. 332). Incluso en el paraíso, añade, Dios no se reveló al

hombre mediante la revelación natural de forma independiente. Incluso allí, Dios le habló. Pero entonces, añade que es *natural* que así sea. La revelación sobrenatural no es inherente y originalmente una revelación de la gracia; Es parte integral de la relación normal, y en ese sentido *natural,* entre Dios y el hombre.

(4) Por lo tanto, Dios se dirige al hombre en todo lugar y siempre a través del único cuerpo de su revelación. Mediante este cuerpo único de revelación, Dios le asigna al hombre, en términos generales, su tarea cultural. Y la humanidad sigue siendo responsable de dicha tarea (Romanos 5:12). El hombre, como pecador, no es simplemente responsable de la revelación que le llega a través de las obras de Dios tal como son ahora. La revelación que ahora llega a los hombres que no han escuchado el evangelio es solo un aspecto de la revelación completa que le llegó originalmente. La idea de que la revelación de Dios al hombre es clara debe decirse principalmente de la revelación como una unidad, que incluye tanto la revelación sobrenatural prerredentora como la natural. La revelación de Dios en la naturaleza, tal como es ahora, todavía manifiesta claramente a Dios. Pero es la historia de la manifestación como un fragmento de un todo. Es evidente, por lo tanto, cuando se considera que la revelación general exige y necesita su complemento en la revelación sobrenatural *original* . ¿De qué otra manera podría verse la presencia de la maldición de Dios que ahora pesa sobre la naturaleza como lo que es?

(5) Si la revelación general actual es solo un aspecto de una revelación que incluye la comunicación de pensamientos sobrenaturales, entonces el hombre, el pecador, debe ser considerado un infractor del pacto. Toda la revelación fue dada a la humanidad como una tarea. El hombre se ha negado a asumirla. Rompió el pacto que Dios le había ordenado.

El hombre ha declarado su independencia de Dios. Por lo tanto, podemos llamarlo el *hombre aspirante a autónomo.* Este hombre *aspirante a* autónomo

asume que es el punto de referencia último y propiamente dicho en la predicación; es decir, que la realidad debe ser interpretada por el hombre en términos del hombre. Quiere evitar la interpelación de Dios que le llega tanto de su propia constitución como del mundo que lo rodea. Pero no puede hacerlo plenamente. «Sin embargo, la vida no permanece ajena al poder de la revelación de Dios. Entendemos el *sen-sus divinitatus* no como un 'órgano' del conocimiento de Dios que conquistó la depravación de la naturaleza humana, sino como una *impresión ineludible* que el hombre recibe a través de este poder de Dios» (Berkouwer, De *Algemeene Openbaring,* p. 125). Fue al enfatizar así la ineludibilidad de la revelación de Dios tal como llega al hombre, especialmente a través de su sentido de la deidad, y mediante el esfuerzo del pecador por suprimir esta revelación, que Calvino logró, en principio, una ruptura total entre la idea de la revelación general y la teología natural. «Fue especialmente Calvino, quien interpretó con claridad las ideas de la Escritura en este punto, cuando *negó* la indisoluble relación entre la revelación general y la teología natural, dejándose guiar por Romanos 1» (*Ídem).*

En virtud de su creación a imagen de Dios, el hombre conoce a Dios. No puede sustraerse a la revelación divina. Sabe que es criatura de Dios. La revelación sobre él, unida a la revelación a través de su constitución, proclama día y noche que Dios es el Creador y controlador, y por lo tanto, el Redentor del universo.

Pero día y noche el pecador busca frenar esta revelación de Dios. Cuando Pablo en el Areópago usa las palabras «como también algunos de vuestros propios poetas han dicho», esto solo puede explicarse en términos de la idea de supresión. «Las palabras de Pablo solo pueden entenderse en vista de la supresión real sustentada por la verdad *suplantada* . El «como... también» de Pablo ciertamente no significa que sus ideas concuerden con la intención más

profunda del evangelio de Pablo. Él conoce el *trasfondo* de sus palabras y no las idealiza. Y, sin embargo, las cita. Esto solo puede explicarse en relación con su supresión de la verdad de Dios: la religión apóstata vive en antítesis y supresión de la verdad de Dios» *(Ibíd.,* pág. 116).

(6) Lo que se acaba de decir es cierto del pecador, el hombre natural *en principio* , pero no en su consumación. Toda forma de religión, filosofía y ciencia no cristianas busca, por lo tanto, envolver a Dios en su creación. *En principio,* los hombres trastocan el verdadero proceso del conocimiento; piensan en Dios como hecho a imagen del hombre en lugar de pensar en el hombre como hecho a imagen de Dios. Adoran y sirven a la criatura más que al Creador.

(7) Pero Dios continúa, a pesar del pecado del hombre, llamando a los hombres hacia sí mediante las obras de sus manos. Derrama sus buenos dones sobre la humanidad, pidiéndoles así que sean agradecidos con quien los dio. La bondad de Dios se da a los hombres para que los lleve al arrepentimiento. Ese es el primer propósito que Dios les asignó. "¿...o menosprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, ignorando que su bondad te guía al arrepentimiento?" (Romanos 2:4). Al mismo tiempo, Dios amenaza con castigar a los hombres por quebrantar sus preceptos...

(8) ...Dios da sus buenas dádivas, dice Pablo, para que los hombres se arrepientan. Pero cuando no se arrepienten, su persistencia en la desobediencia aumenta su condenación. La lluvia y el sol de Dios caen primero sobre los hombres para que sean "salvos". Pero cuando los hombres rechazan esta salvación, se condenan a sí mismos... El hombre que recibió su vida en primer lugar como un don gratuito de Dios ahora continúa recibiéndola, junto con la generosidad de la naturaleza que la acompaña, a pesar de haber roto el pacto. Sigue recibiéndola aunque ahora se ha convertido en enemigo de Dios. Esto es gracia.

(9) La reacción del pecador a esta revelación misericordiosa, a este llamado al arrepentimiento, nunca puede ser correcta en principio a menos que sea redimido en Cristo. De no ser así, su reacción fundamental sigue siendo la que Berkouwer describe como vivir suprimiendo esa revelación. El pecador puede, y de hecho se vuelve a Dios accidentalmente, pero nunca en principio. Ni siquiera puede suprimir la verdad sin dar testimonio de la verdad que suprime. Esto es cierto incluso para Satanás y los perdidos. Solo pueden amar y practicar la mentira en oposición a la verdad. También conocen la distinción entre el bien y el mal. Su constitución racional y moral aún es mantenida por Dios. Este mantenimiento es la presuposición de la naturaleza y la eterna duración de su castigo.

Pero hasta el día del juicio, la revelación de Dios al hombre es una revelación de gracia, así como de ira, de longanimidad y de castigo para los pecadores, para que lleguen al arrepentimiento. Así, además de conocer la verdad y la diferencia entre el bien y el mal, los hombres reaccionan favorablemente a ella con naturalidad. Sienten cierto amor por la verdad y cierto respeto por el bien, a diferencia del mal. Realizan obras que, en sí mismas, son mandadas por Dios y son en sí mismas dignas de alabanza y útiles. Realizan el bien civil y moral. Sin estas buenas obras de los hombres no regenerados, la civilización no podría perdurar. No solo eso, sino que mediante estas buenas obras, los hombres no regenerados contribuyen al cumplimiento del mandato original que Dios dio a la humanidad, a pesar de sí mismos, en lo que respecta a sus principios.

Pero decir esto, y decir mucho más que podría decirse, no es en absoluto atenuar el hecho de que, *en principio,* Los pecadores viven suprimiendo la verdad. Viven, *en principio,* suprimiendo la verdad, aunque adventiciamente la aman. Desprecian al Espíritu de verdad, aunque, hasta cierto punto, lo siguen. Incluso la verdad que Satanás conoce pero odia, y la justicia que Satanás

conoce pero desprecia, provienen del Espíritu de Dios como Espíritu de revelación. Pero las Escrituras enseñan que los hombres en este mundo no son producto acabado de la maldad; no son satánicos ni diabólicos en el sentido de ser consumadamente malvados en todo lo que piensan o hacen. Debido al carácter irreprimible de la revelación de Dios a ellos como gracia, reconocen con cierta renuencia a Dios y su verdad en este mundo.

(10) El creyente, sin embargo, ha sido transformado *en principio* en un guardián del pacto. Ahora busca servir al Creador en lugar de a la criatura. Es perfecto. Es santo. Es justo. Ama la verdad y solo la verdad. Odia la mentira y solo la mentira. Juan dice que *no puede* pecar.

En la práctica, sin embargo, peca diariamente contra Dios. A diario no alcanza a practicar la verdad ni la justicia. Pero ahora sirve al pecado y al cuerpo de muerte adventiciamente, a pesar de su verdadero ser en Jesucristo. Esto es lo que Lutero quiso decir cuando dijo del cristiano que es *«si mu I iustus et peccator* » (justo y pecador a la vez).

(11) Por lo tanto, podemos hablar, con Kuyper, de la doble ciencia y, sin embargo, también de la unidad de la ciencia. Cuando Kuyper habla de la doble ciencia, contrasta el *principio* de quienes tienen como objetivo principal servir y adorar a la criatura con el *principio* de quienes tienen como objetivo principal servir y adorar al Creador. Habla del *principium naturale* y del *principium speciale.* Quienes adoran a las criaturas buscan vivir únicamente según el principio *natural* . Quienes no participan en el *principium speciale* no se comprenden a sí mismos. «Tú mismo reconoces, desde tu propio punto de vista, que quien se sitúa fuera no comprende ni puede comprender el verdadero enfoque de su propio ser y, en consecuencia, de su razón» (Kuyper, *Enciclopedia,* II, p. 339). El hombre del principio *natural* exigirá que el principio especial se someta a su criterio de verdad. Por otro lado, la idea del principio especial presupone que el principio natural, debido al pecado, se ha

descalificado como juez del principio especial. “Cuando la revelación especial presupone que, como consecuencia del pecado, el *principium naturale* se distorsiona, se deduce que este ha perdido su autoridad para juzgar” *(Ibíd.,* p. 335). La naturaleza del principio especial es que no puede someter sus pretensiones a un principio que exigiría su propia abdicación. La unidad del conocimiento, el cumplimiento de la tarea cultural del hombre, por consiguiente, no puede lograrse mediante un compromiso de principio entre quienes tienen como punto de referencia último a Dios y quienes tienen como punto de referencia último al hombre. La naturaleza de un principio, argumenta Kuyper, es ser la presuposición de toda interpretación. Un principio es de naturaleza totalitaria. Dos principios totalitarios se oponen entre sí; no es posible ningún tipo de compromiso entre ellos.

¿Cómo, entonces, se puede lograr la unidad del conocimiento y de la ciencia? Porque el principio especial está destinado a triunfar. Al triunfar, salva el principio natural *creado* por Dios. El principio especial no triunfaría si no salvara el principio natural. Es victorioso precisamente al salvar el principio natural. El creyente, como enfatiza Calvino, anhela explorar las obras de Dios. Y el incrédulo, al aferrarse a su rechazo del principio especial, se convierte en tributario del servicio de este. Al convertirse en tributario del principio especial, contribuye indirectamente al verdadero desarrollo del principio natural. Quienes se niegan a someter el principio natural al principio especial son infieles al principio natural mismo. Por lo tanto, sus descubrimientos de la verdad en el ámbito de las obras de Dios pertenecen con razón a quienes guardan el pacto en principio. La unidad de la ciencia se logra en Cristo, el Salvador del mundo.

(12) En consecuencia, no hay territorio neutral entre quienes cumplen el pacto y quienes lo rompen. La antítesis de principio es igualmente real y fundamental en cada punto de contacto entre ellos. ¿Cómo podría ser de otra

manera? La antítesis no es fundamental en ningún punto a menos que lo sea en todos. El punto de batalla entre dos potencias totalitarias puede ser un trocito de arena del desierto. La batalla no por ello es menos violenta. El destino del imperio siempre está en juego. Si un hecho fuera inteligible sin la presuposición de la verdad del principio especial, es decir, de Cristo como Salvador del principio natural, entonces todos los hechos lo serían. Si el incrédulo pudiera, basándose en su principio, descubrir algún significado en un hecho en relación con cualquier otro, en términos de *su principio,* entonces desaparecería la indispensabilidad de la revelación sobrenatural, y en particular de la revelación sobrenatural en su forma redentora.

(13) Pero aunque no se puede llegar a un acuerdo entre ambos principios, esto no impide la cooperación entre quienes los apoyan. En un sentido ético-religioso, dice Kuyper, la oposición del incrédulo al principio especial se deriva de su enemistad con Dios. Pero este incrédulo no tiene por qué ser deshonesto por ello, como hombre de ciencia *(Ibíd.,* p. 339). Y tiene la capacidad de descubrir mucha verdad. Puede contar, pesar y medir. Puede recopilar datos. Su capacidad lógica suele ser mayor que la de los creyentes. Incluso para oponerse a la verdad, debe exponerla. Su esfuerzo interpretativo debe revelar la verdad.

¿Por qué entonces el cristiano no debería emplear con gratitud, para el avance del conocimiento, los resultados financiados por las investigaciones de científicos, sean cristianos o no? Puede hacerlo, siempre y cuando, al hacerlo, no conceda la autonomía, la yuxtaposición del principio natural frente al principio especial.

(14) Esto nos lleva a nuestro punto final. El erudito creyente cooperará gustosamente con el erudito incrédulo. Pero el erudito creyente no puede excusarse de la tarea de dar testimonio. Y este testimonio debe darse en todo punto de encuentro entre creyentes e incrédulos. La sabiduría de este mundo

se ha vuelto necedad ante Dios. Si se adoptara el principio del erudito incrédulo, no habría verdad, ni ciencia, ni conocimiento. Fundamental para la postura del erudito incrédulo es la noción de que la posibilidad está por encima de Dios. Si la suposición del erudito incrédulo fuera cierta, todo sería Caos y Noche. Entonces no se podría encontrar ningún hecho. No habría ninguna marca distintiva que diferenciara un hecho de otro. Cualquier cosa podría suceder, excepto que nada inteligible podría suceder. La mente humana sería en sí misma un producto del azar. Sus leyes de lógica no tendrían un fundamento más profundo que un naufragio a la deriva en un mar sin orillas. La lógica y los hechos nunca podrían llegar a una unión fructífera. Los conceptos mismos de «probabilidad» y «prueba» carecerían de sentido.

El erudito incrédulo puede parecer, a primera vista, muy abierto de mente. Pero es demasiado abierto de mente. Según él, Dios, si existe, posiblemente *no* exista. Cristo puede, pero también *puede no ser,* el Salvador de los hombres. Con esta suposición del incrédulo, el principio especial ya ha sido rechazado. Según el cristianismo, especialmente según el cristianismo expresado en las confesiones reformadas, Dios es la *fuente de la posibilidad.* El creyente no puede aceptar que se haga justicia a Dios y a Cristo a menos que se sostenga que todas las hipótesis sobre los hechos y sus posibles y probables relaciones deben presuponer a Dios y a su Cristo como autoexistentes, autoidentificándose y, por lo tanto, como la fuente de la inteligibilidad y aplicabilidad de la idea de hecho o de hipótesis.

El erudito creyente, por lo tanto, ruega al erudito incrédulo que no renuncie al fruto de su propio trabajo. El creyente le ruega al incrédulo que no se rebele más contra la verdad, que, a pesar suyo, debe presuponer constantemente. La revelación de Dios es clara, ineludible. Si cada hecho del universo, incluso aquellos descubiertos por el incrédulo, no fueran en sí mismos, por naturaleza, la condenación del principio de la incredulidad, no serían hechos

en absoluto. No habría realidad que alegar contra el incrédulo a menos que la incredulidad misma, como parásito, se alimentara de la verdad.

Esto no significa simplemente que si la verdad pereciera, seguiría siendo cierto que es la verdad la que perece, y por lo tanto, la verdad no pereció después de todo. Significa más bien decir que la revelación de Dios en las obras de Dios (interpretada por los principios de la Palabra de Dios y, por lo tanto, por los motivos de la creación y la providencia como la ejecución del plan divino que todo lo controla) es clara. Al presentar la revelación de Dios en Cristo a los hombres, tanto en el laboratorio como en el ámbito de la discusión filosófica y teológica, el creyente mismo manifiesta la claridad de la revelación natural de Dios.

LOS CINCO ASUNTOS MÁS IMPORTANTES SOBRE LA ARGUMENTACIÓN [10]

Así pues, el debate entre la epistemología cristiana teísta y antiteísta se presenta ante nosotros. Aún queda mucho por discutir. Es posible iniciar una discusión provechosa sobre muchos detalles. Sin embargo, nuestro propósito era abordar solo los asuntos más importantes. Estos asuntos más importantes fueron, en líneas generales, los siguientes:

(1) En primer lugar, observamos la necesidad de comprender claramente que el cristianismo y el teísmo están intrínsecamente entrelazados. Si uno es realmente teísta, no puede dejar de ser cristiano; y el cristianismo no puede construirse sobre otro fundamento que el de un sólido teísmo bíblico. Por consiguiente, el argumento debe ser siempre a favor del teísmo cristiano en su conjunto. No podemos separar, salvo para enfatizar, entre un argumento a favor del teísmo y un argumento a favor del cristianismo. La absolutidad de Dios y la inspiración de la Biblia están estrechamente relacionadas, y no se puede defender una sin defender la otra.

(2) En segundo lugar, toda esta postura teísta cristiana debe presentarse no como algo apenas superior o mucho mejor que otras posturas, sino como el único sistema de pensamiento que no destruye la experiencia humana hasta convertirla en algo sin sentido. Esto concuerda con la enseñanza bíblica de que quienes no aceptan a Cristo están perdidos. Por consiguiente, si el teísmo cristiano es defendible, debe serlo de esta manera. Y si no lo es de esta manera, no lo es de ninguna otra manera, porque cualquier otra forma de defensa reduce de inmediato la singularidad del cristianismo. La cuestión es «esto o nada».

(3) El argumento a favor del teísmo cristiano debe, por lo tanto, intentar demostrar que si uno no es teísta cristiano, no sabe absolutamente nada como debería saber cualquier cosa. La diferencia no radica en que todos los hombres conozcan por igual ciertas cosas sobre el universo finito y que algunos afirmen tener algún conocimiento *adicional* , mientras que otros no. Por el contrario, el teísta cristiano debe afirmar que solo él tiene verdadero conocimiento sobre las vacas y los pollos, así como sobre Dios. No lo hace con vanidad, porque es un don de la gracia de Dios. Tampoco niega que exista *un conocimiento* que permita al no teísta desenvolverse en el mundo. Este es el don de la gracia común de Dios y, por lo tanto, no altera el carácter absoluto de la distinción hecha sobre el conocimiento y la ignorancia del teísta y el no teísta, respectivamente .

(4) El método de argumentación concordará con la postura general adoptada hasta ahora. Buscará demostrar que el conocimiento antiteísta es autocontradictorio en su propio fundamento, y que *su concepción de la contradicción incluso presupone la verdad del teísmo cristiano.* Debe ser el método de la imposibilidad de lo contrario, o el de la destrucción del enemigo. Debe demostrar que el razonamiento unívoco es autodestructivo.

(5) Mientras tanto, el teísmo cristiano tiene el solemne deber de profundizar cada vez más en la verdad de Dios, tal como se revela en la naturaleza y en las Escrituras, hasta el fin de los tiempos. Debe ser cada vez más explícito en la formulación de lo que considera la verdad para no perder su identidad con el paso del tiempo, sino ganar en su singularidad y, por lo tanto, en su testimonio ante el mundo.

9.4 La sinopsis más sucinta de Van Til

LA IMAGEN TOTAL [11]

A. Mis problemas con el "método tradicional".

1. Este método compromete a Dios mismo al sostener que su existencia es sólo "posible", aunque "altamente probable", en lugar de ontológica y "racionalmente" necesaria.

2. Compromete el consejo de Dios al no entenderlo como la única "causa" última y total de todo lo que sucede.

3. Compromete la revelación de Dios al:

a. Comprometer su *necesidad.* Lo hace al no reconocer que, incluso en el Paraíso, el hombre tuvo que interpretar la revelación general (natural) de Dios en función de las obligaciones del pacto que Dios le impuso mediante revelación especial. La revelación natural, según la perspectiva tradicional, puede entenderse por sí sola.

b. Comprometer su *claridad.* Se dice que tanto la revelación general como la especial de Dios son confusas, hasta el punto de que el hombre solo puede afirmar que la existencia de Dios es «probable».

c. Comprometer su *suficiencia.* Esto se logra al permitir un ámbito definitivo de "azar" del cual podrían surgir "hechos" completamente nuevos para Dios y para el hombre. Dichos "hechos" quedarían sin interpretación ni explicación en términos de la revelación general o especial de Dios.

d. Comprometer su *autoridad.* Según la postura tradicional, la característica autoproclamatoria de la Palabra de Dios, y con ella su autoridad, es secundaria a la autoridad de la razón y la experiencia. Las Escrituras no se identifican a sí mismas; el hombre las identifica y reconoce su "autoridad" solo en términos de su propia autoridad.

4. Compromete la creación del hombre como imagen de Dios al considerar su creación y conocimiento como independientes del Ser y el conocimiento de Dios. Según el enfoque tradicional, el hombre no necesita "pensar los pensamientos de Dios después de él".

5. Compromete la relación de pacto del hombre con Dios al no entender la acción representativa de Adán como absolutamente determinante del futuro.

6. Compromete la pecaminosidad de la humanidad resultante del pecado de Adán al no comprender la depravación ética del hombre como algo que se extiende a toda su vida, incluso a sus pensamientos y actitudes.

7. Compromete la gracia de Dios al no entenderla como requisito necesario para la renovación en el conocimiento. Según la visión tradicional, el hombre puede y debe renovarse en el conocimiento mediante el recto uso de la razón.

B. Mi comprensión de la relación entre cristianos y no cristianos, filosóficamente hablando.

1. Ambos tienen presuposiciones sobre la naturaleza de la realidad:

a. El cristiano presupone al Dios trino y su plan redentor para el universo tal como se establece de una vez por todas en las Escrituras.

b. El no cristiano presupone una dialéctica entre el “azar” y la “regularidad”, donde el primero explica el origen de la materia y la vida, y el segundo el éxito actual de la ciencia.

2. Tampoco pueden, como seres finitos, mediante *la lógica* propiamente dicha, decir lo que la realidad *debe* ser o *no puede* ser.

a. El cristiano, por tanto, intenta comprender su mundo a través de la observación y el ordenamiento lógico de los hechos, en sujeción consciente al plan del Cristo auto-atestiguado de la Escritura.

b. El no cristiano, aunque intenta una empresa similar a la del cristiano, intenta, no obstante, usar la lógica para destruir la postura cristiana. Por un lado, apelando a la *irracionalidad* de la materia, afirma que el carácter aleatorio de los hechos constituye una prueba concluyente contra la postura cristiana. Por otro lado, sostiene, como Parménides, que la historia cristiana no puede ser verdadera. El hombre debe ser autónomo, la lógica debe legislar en cuanto al campo de la posibilidad, y la posibilidad debe estar por encima de Dios.

3. Ambos afirman que su posición es “conforme a los hechos”.

a. El cristiano afirma esto porque interpreta los hechos y su experiencia a la luz de la revelación de Cristo, quien se autoafirma, en las Escrituras. Tanto la uniformidad como la diversidad de los hechos se fundamentan en el plan universal de Dios.

b. El no cristiano afirma esto porque interpreta los hechos y su experiencia a la luz de la autonomía de la personalidad humana, la "donación" última del mundo y la adaptabilidad de la materia a la mente. No puede haber ningún

hecho que niegue la autonomía del hombre ni que atestigue el origen divino del mundo y del hombre.

4. Ambos afirman que su posición es “racional”.

a. El cristiano lo hace al afirmar no solo que su postura es autoconsistente, sino también que puede explicar tanto la aparentemente inexplicable adecuación de los hechos a la lógica como la necesidad y utilidad de la racionalidad misma en términos de las Escrituras.

b. El no cristiano puede o no hacer esta misma afirmación. Si lo hace, el cristiano sostiene que no puede justificarla. Si el no cristiano intenta explicar la adaptabilidad de los hechos a la lógica en términos de la racionalidad última del cosmos, se verá imposibilitado de explicar la "evolución" de los hombres y las cosas. Si intenta hacerlo en términos de la pura "casualidad" y la "irracionalidad última" como la fuente de la que surgieron tanto el hombre racional como un mundo racionalmente adaptable, entonces señalaremos que tal explicación no es, de hecho, explicación alguna y que destruye la predicación.

C. Mi propuesta, por tanto, para una metodología de apologética consistentemente cristiana es la siguiente:

1. Que usemos en la apologética el mismo principio que usamos en la teología: el Cristo de la Escritura que se auto-atestigua y se auto-explica.

2. Que ya no apelemos a las "nociones comunes" en las que cristianos y no cristianos coinciden, sino al "terreno común" que realmente comparten, porque el hombre y su mundo son lo que la Escritura dice que son.

3. Que apelamos al hombre como hombre, imagen de Dios. Lo hacemos solo si oponemos el principio no cristiano de la autonomía racional del hombre al

principio cristiano de la dependencia del conocimiento del hombre del conocimiento de Dios, revelado en la persona y por el Espíritu de Cristo.

4. Que afirmamos, por lo tanto, que solo el cristianismo es razonable para los hombres. Es completamente irracional mantener cualquier otra postura que no sea la del cristianismo. El cristianismo por sí solo no aniquila la razón en el altar del azar.

5. Que argumentamos, por lo tanto, por "presuposición". El cristiano, como Tertuliano, debe refutar los principios mismos de la postura de su oponente. La única "prueba" de la postura cristiana es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay posibilidad de "probar" nada en absoluto. La realidad, tal como la predica el cristianismo, es el fundamento necesario de la "prueba" misma.

6. Que prediquemos con el entendimiento de que la aceptación del Cristo de la Escritura por parte de los pecadores que, estando alejados de Dios, buscan huir de su rostro, se produce cuando el Espíritu Santo, en presencia de una evidencia ineludiblemente clara, les abre los ojos para que vean las cosas como realmente son.

7. Que presentemos el mensaje y la evidencia de la postura cristiana con la mayor claridad posible, sabiendo que, dado que el hombre es lo que el cristiano dice ser, el no cristiano podrá comprender intelectualmente los asuntos involucrados. Al hacerlo, en gran medida, le estaremos diciendo lo que ya sabe, pero que intenta ocultar. Este proceso de "recordatorio" proporciona un terreno fértil para el Espíritu Santo, quien en su gracia soberana puede conceder al no cristiano el arrepentimiento para que conozca a Aquel que es la vida eterna.

9.5 La cuestión del éxito en la apologética

RAZONANDO HUMILDEMENTE Y AUDAZMENTE CON LOS VOLUNTARIAMENTE CIEGOS [12]

Como alguien que odia a Dios, no quiere oír hablar de Él. El hombre natural busca suprimir la presión de la revelación de Dios en la naturaleza que lo rodea. Busca suprimir la presión de la conciencia dentro de él. Así también busca suprimir la idea de la revelación de la gracia que habla en las Escrituras. En todo caso, es Dios, como su Creador y como su Juez, quien le pide que escuche y sea obediente. ¿Cómo puede el hombre autónomo ser obediente según sus propias premisas? No puede ser obediente a menos que cambie por completo su postura, y esto no puede hacerlo por sí mismo. Se requiere el poder regenerador del Espíritu para lograrlo.

Llegados a este punto, tanto el católico romano como el arminiano podrían argumentar que, para evitar este mismo impasse, buscaron establecer un punto de contacto con el hombre natural de forma neutral. La respuesta del apologista reformado es la siguiente: la buena predicación, dirá, reconocerá la verdad de las Escrituras: que el hombre ha sido cegado por el pecado y que su voluntad está pervertida, buscando el egoísmo en lugar de Dios. Pero ¿cómo pueden los oídos sordos oír y los ojos ciegos ver? Es decir, la predicación se enfrenta al mismo dilema que el razonamiento apologético. En ambos casos, tanto el católico romano como el arminiano suavizan los hechos del evangelio para lograr la aceptación del hombre natural. En ninguno de los dos casos lo hará el apologista reformado. En ambos casos, desafiará al hombre natural desde el principio. Tanto en la predicación como en el razonamiento —y toda aproximación al hombre natural debe ser ambas—, el teólogo reformado pedirá al pecador que haga lo que sabe que el pecador por sí mismo no puede hacer. El cristiano reformado a menudo es reformado en su predicación y arminiano en su razonamiento. Pero cuando es consciente de su propio razonamiento, buscará hacer en la apologética lo que hace en la predicación.

Sabe que el hombre es responsable no a pesar de, sino simplemente porque no es autónomo, sino creado. Sabe que la idea de personalidad analógica o de pacto es la única que preserva el significado genuino de los pensamientos y acciones del hombre. Así también sabe que quien está muerto en delitos y pecados no es menos responsable de su muerte. Sabe también que el pecador, en lo más profundo de su corazón, sabe que lo que se le presenta es verdad. Sabe que es una criatura de Dios; simplemente ha estado tratando de ocultarse este hecho. Sabe que ha quebrantado la ley de Dios; de nuevo se ha ocultado este hecho. Sabe que, por lo tanto, es culpable y está sujeto a castigo eterno; este hecho tampoco lo mirará a la cara.

Y es precisamente la predicación y la apologética reformadas las que despojan al pecador de su rostro y lo obligan a verse a sí mismo y al mundo tal como son. Como un topo, el hombre natural busca escabullirse bajo tierra cada vez que los hechos, tal como son, llegan a su conocimiento. Prefiere la oscuridad a la luz. La luz lo expone a sí mismo. Y precisamente esto no lo pueden lograr ni la predicación ni el razonamiento católico romano ni el arminiano.

En cuanto a la posibilidad y probabilidad de que el pecador acepte la posición cristiana, hay que decir que se trata de una cuestión de la gracia de Dios.

«Vosotros sois mis testigos». Esa es la palabra del Dios del pacto a quienes ha redimido. Son tales, y solo pueden serlo, si dan testimonio de un Dios que no puede hacer otra cosa que dar testimonio de sí mismo por medio de sí mismo. Los cristianos solo pueden dar testimonio de este Dios si, con humildad pero con valentía, afirman que solo partiendo de la premisa de la existencia de este Dios y del universo en todos sus aspectos como revelación de este Dios, hay base y margen para los esfuerzos interpretativos del hombre...

Las Escrituras nos enseñan a hablar y predicar a los ciegos, así como a razonar con ellos, porque Dios, en cuyo nombre hablamos y razonamos, puede hacer

que los ciegos vean. Jesús le dijo a Lázaro, estando muerto, que se levantara y saliera de la tumba. El profeta predicó a los huesos muertos en el valle hasta que se encarnaron. Así que nuestro razonamiento y nuestra predicación no son en vano, ya que Dios en Cristo razona y predica a través de nosotros. Una vez fuimos ciegos; Dios razonó con nosotros, quizás a través de alguna intervención humana, y vimos. [13]

LA OBRA PATAL DE LA APOLÉMICA: BENDICIÓN Y MALDICIÓN [14]

Cuán imponente es, entonces, la responsabilidad del cristiano. Debe proclamar a Cristo como el único nombre dado bajo el cielo por el cual el hombre, todo el hombre, por el cual la humanidad, con su tarea cultural, debe ser salvada del pecado para Dios. Qué alegría decirle al científico y al filósofo que pueden trabajar por la eternidad si tan solo trabajan por Cristo. Pero cuando el cristiano da testimonio así de la promesa de gran gozo que hay en Cristo, quien salva a todo el hombre con toda su cultura, entonces inevitablemente lo que es una "promesa" para algunos se convierte en una "maldición" para otros. Pablo dice:

Ahora gracias a Dios, que siempre nos lleva en triunfo en Cristo Jesús, y por medio de nosotros manifiesta en todo lugar el olor de su conocimiento. Porque para Dios somos grato olor de Cristo, tanto en los que se salvan como en los que se pierden: para unos, olor de muerte para muerte; y para otros, olor de vida para vida (2 Corintios 2:14-16).

Así como algunos aceptan, otros rechazan la palabra de la gracia de Dios. Para ellos, la Palabra se convierte en un olor a muerte. Entonces, ellos, con su cultura, están perdidos. El trabajo de sus manos, su ciencia, su arte, su filosofía, su teología , en resumen, su cultura, en última instancia, no los beneficiará a ellos mismos, sino a quienes han *obedecido* la palabra de la gracia en Cristo.

Sin duda, ningún esfuerzo cultural de ningún hombre se perderá, pues todo es de Cristo y Cristo es de Dios. Pero hay hombres que perderán sus esfuerzos culturales. Perderán el fruto de su trabajo porque se negaron a trabajar para Cristo. Cosecharán la recompensa de Balaam, quien intentó maldecir a Israel y, sobre todo, al Dios de Israel. Buscarán en vano morir como los justos.

Notas para el Capítulo 9

1. Extractos del primer artículo publicado de Van Til, “Dios y lo Absoluto”, en ***Cristianismo e Idealismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 8-9,10,11-12.

2. CVT: Schiller, FC, "Axiomas como postulados", en *Idealismo personal,* pág. 54, editado por Sturt.

3. Los siguientes extractos están tomados de:

(A) ***La defensa de la fe*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955), 140-45;

(B) ***Una teoría cristiana del conocimiento*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 59-60.

4. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 122-23, 131-32.

5. Extractos de ***El caso del calvinismo*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963), 106-7, 116, 134-37, 147-48.

6. Un extracto de ***El desafío intelectual del Evangelio*** (Londres: Tyndale Press, 1950; reimpresión, Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1953), 20-21.

7. Un extracto de ***Desafío intelectual del Evangelio*** , 26-28. Una objeción común a El argumento presuposicional a favor del cristianismo y en contra de la incredulidad es que el apologista no puede defender eficazmente la cosmovisión bíblica como prerrequisito para la inteligibilidad de la lógica, la ciencia, la experiencia, etc., si existen dificultades para identificar la enseñanza bíblica, como determinar su texto correcto (entre lecturas contradictorias en los manuscritos antiguos) o su significado correcto (especialmente con respecto a doctrinas que, sin duda, son misteriosas). Van Til sostuvo que tales dificultades no nos impiden realizar una defensa presuposicional eficaz de la fe.

8. Extractos de ***Teoría cristiana del conocimiento,*** 12-13,14-16,18-19 (énfasis original).

9. Un extracto de ***La doctrina protestante de las Escrituras,*** En defensa de la fe, vol. 1 (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967), 122-32.

10. Un extracto de las páginas finales del primer programa de estudios de Van Til, posteriormente impreso como ***Un estudio de la epistemología cristiana*** (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969), 222-23. (Se ha añadido la numeración de los puntos.)

11. Este bosquejo es la exposición más breve y clara de Van Til sobre la naturaleza y la singularidad de la defensa presuposicional de la fe. Tiene especial importancia como declaración culminante, que aparece al final de "Mi Credo" de Van Til en ***Jerusalén y Atenas.*** ed. ER Geehan (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1971), 18-21. Una versión anterior de la parte A («Mis problemas con el 'método tradicional'») se puede encontrar en ***Defensa de la Fe,*** 351-53, que fue reproducido en ***El pastor*** *reformado y el pensamiento moderno* (Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971), 69-70. Una versión anterior de la parte B («Mi comprensión de la relación entre cristianos y no cristianos, filosóficamente hablando») apareció en ***Defensa de la Fe,*** 310-12, ligeramente ampliada en ***Pastor Reformado y Pensamiento Moderno,*** 27-30. La Parte C («Mi propuesta, por lo tanto, para una metodología apologética consistentemente cristiana») parece ser original de «Mi Credo» y es una joya que comunica la esencia del método y la argumentación apologética de Van Til.

12. Extractos de ***Defensa de la Fe,*** 165-66, 198, 306-7.

13. CVT: Programa *de Introducción a la Teología* , págs. 28-30. (Este programa fue mimeografiado por el Seminario Teológico Westminster de Filadelfia en 1947).

14. Un extracto de ***la Doctrina Protestante de las Escrituras,*** 2-3.

Bibliografía de las obras citadas de Van Til

"Idealismo absoluto". En *La Enciclopedia del Cristianismo* , editado por Jay Green, 1:33-34. Wilmington, Delaware: Fundación Nacional para la Educación Cristiana, 1964.

Apologética. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1929, 1947, 1953 (programa de estudios); Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976 (programa de estudios).

"En el principio, Dios: Una entrevista con Cornelius Van Til". *Christianity Today* 22 (30 de diciembre de 1977): 414-18.

"Bavinck el teólogo". *Westminster Theological Journal* 24 (1961): 48-64.

Personalismo de Boston. Filadelfia: Seminario Teológico Westminster, 1956.

"Calvino y el subjetivismo moderno". *Torch and Trumpet* 9, no. 4 (septiembre de 1959): 14-16.

"Calvino como polemista". *Torch and Trumpet* 9, n.º 3 (julio-agosto de 1959): 5-9.

"Calvinismo y arte: la gracia común no resuelve todos los problemas". *Presbyterian Guardian* 17 (diciembre de 1948): 272-74.

El caso del calvinismo. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1963.

Cristo y los judíos. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1965 (programa de estudios); Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1968.

Apologética Cristiana. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1935, 1939 (programa de estudios).

Ética Teísta Cristiana. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1940, 1947 (programa de estudios); Phillipsburg, NJ: Lewis J. Groten-huis, 1952 (programa de estudios). En Defensa de la Fe, vol. 3. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974.

Evidencias Cristiano-Teístas. Filadelfia: Seminario Teológico de Westminster, 1935, 1947, 1966 (programa de estudios). En Defensa del Cristianismo Bíblico, vol. 6. Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1978.

"Una teoría teísta cristiana del conocimiento". *The Banner* 66 (6 de noviembre de 1931): 984, 995.

"Una teoría teísta cristiana de la realidad". *The Banner^* (20 de noviembre de 1931): 1032.

Una teoría cristiana del conocimiento. Phillipsburg, NJ: Lewis J. Groten-huis, 1954 (programa de estudios); Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1969.

Cristianismo y Barthianismo. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1962; 2.ª ed., 1974.

Cristianismo e idealismo. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955.

El cristianismo en conflicto. 3 vols. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1962-64 (programa de estudios).

El cristianismo en la teología moderna. Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1955.

"Gracia común". *Actas del Club de Filosofía Calvinista* (1941).

"Gracia común". *Westminster Theological Journal* (1945-46): 39-60, 166-200; 9 (1946): 47-84.

Gracia común. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1947.

La gracia común y el Evangelio. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1972.

"Gracia común y testimonio". *Torch and Trumpet* 4, n.° 5 (diciembre de 1954-enero de 1955): 1-10; reimpresión, Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1956.

La Confesión de 1967: Su trasfondo teológico y significado ecuménico. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967.

La defensa de la fe. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1955; 2.ª ed., 1963; 3.ª ed., 1967.

"El Dr. C. Van Til responde al Dr. Wm. Masselink". *The Banner* 95, n.° 32 (5 de agosto de 1960): 22-23.

"La educación del hombre: una necesidad divinamente ordenada". En *Fundamentos de la educación cristiana,* editado por Cornelius Jaarsma, pp. 39-59. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

Ensayos sobre educación cristiana. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971.

"De Cornelius Van Til" (respuesta a "¿Hacia dónde nos dirigimos en teología?", de Nels FS Ferre). *Religion in Life 25* (1955): 22-28.

"La vida plena". En *Fundamentos de la educación cristiana,* editado por Cornelius Jaarsma, pp. 157-170. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

"Dios y lo Absoluto". *Evangelical Quarterly* 2 (1930): 358-88.

El Dios de la esperanza. Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1978.

El Gran Debate Hoy. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1970.

"¿Se ha vuelto Karl Barth ortodoxo?" *Westminster Theological Fournalb* (1954): 135-81.

Herman Dooyeweerd y la apologética reformada. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1974 (programa de estudios).

El desafío intelectual del Evangelio. Londres: Tyndale Press, 1950; reimpresión, Phillipsburg, NJ: Lewis J. Grotenhuis, 1953.

Introducción a *La inspiración y autoridad de la Biblia,* por B. B. Warfield. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1948.

Introducción a la Teología Sistemática. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1949, 1952 (programa de estudios). En Defensa de la Fe, vol. 5. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974.

Introducción a la teología. 2 vols. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1947 (programa de estudios).

¿Ha muerto Dios? Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1966.

Jerusalén y Atenas: Discusiones críticas sobre la teología y la apologética de Cornelius Van Til. Editado por ER Geehan. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971.

"Mi Credo", 1-21.

Respuesta a Herman Dooyeweerd, 89-127.

Respuesta a Robert D. Knudsen, 298-305.

Respuesta a Rousas John Rushdoony, 348.

Respuesta a Gordon R. Lewis, 361-68.

Respuesta a John Warwick Montgomery, 392-403.

Respuesta a Clark H. Pinnock, 426-27.

"John J. de Waard muere repentinamente". *Presbyterian Guardian* 28 (25 de agosto de 1959): 214-15, 222.

"¿Kant o Cristo?" *Calvin Forum 7* (1942): 133-35.

"Karl Barth y el cristianismo histórico". *Presbyterian Guardian* 4 (julio de 1937): 108-9.

"Karl Barth sobre la creación". *Presbyterian Guardian* 3 (27 de febrero de 1937): 204-5.

"Karl Barth sobre las Escrituras". *Presbyterian Guardian* 3 (9 de enero de 1937): 137-38.

El Heidegger tardío y la teología. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1964.

Carta sobre Gracia Común. Phillipsburg, Nueva Jersey: Lewis J. Grotenhuis, 1953.

Metafísica de la Apologética. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1932 (programa de estudios). Publicado posteriormente como *Un Estudio de la Epistemología Cristiana.*

"Naturaleza y Escritura". En *La Palabra Infalible* , editado por NB Stonehouse y Paul Woolley, pp. 263-301. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946.

El Nuevo Evangelicalismo. Filadelfia: Seminario Teológico Westminster, 1960 (programa de estudios).

La nueva hermenéutica. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1974.

El nuevo modernismo: Una evaluación de la teología de Barth y Brunner. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1946; 2.ª ed., 1947; 3.ª ed., 1972.

La Nueva Teología de Síntesis de los Países Bajos. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1975.

Particularismo y gracia común. Phillipsburg, Nueva Jersey: Lewis J. Grotenhuis, 1952.

"Pierre Teilhard de Chardin". *Revista Teológica de Westminster* 28 (1966): 109-44.

"Platón". *Actas del Club de Filosofía Calvinista* (1939), 31-44.

"Presuposicionalismo: Una respuesta". *The Bible Today* 42 (1949): 219-28, 278-90.

"La importancia del profesor Vollenhoven para la apologética reformada". En *Wetenschappelijke Bijdragen,* editado por SU Zuidema, 68-71. Franeker: T. Wever, 1951.

La doctrina protestante de las Escrituras. En defensa de la fe, vol. 1. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1967.

"Filosofía americana reciente". *Philosophia Reformata* 2 (1937): 1-24.

"Reflexiones sobre el Dr. A. Kuyper". *The Banner* 72 (16 de diciembre de 1937): 1187.

"Apologética Reformada" (serie de seis artículos). *Torch and Trumpet* 1, n.º 1 (abril-mayo de 1951): 16-18; 1, n.º 2 (junio-julio de 1951): 17-19; 1, n.º 3 (agosto-septiembre de 1951): 16-18, 29; 1, n.º 4 (octubre-noviembre de 1951): 16-17, 31-32; 2, n.º 2 (junio-julio de 1952): 5-8; 2, n.º 5 (diciembre de 1952-enero de 1953): 18-20, 29-30.

El pastor reformado y el pensamiento moderno. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1971.

"Filosofía religiosa: una discusión del libro de Richard Kroner *Cultura y fe"* . *Calvin Forum* 18 (1953): 126-28.

Reseña de *«Una nueva crítica del pensamiento teórico»,* vol. 1, de Herman Dooyeweerd. *Westminster Theological Journal* 17 (1955): 180-83.

Reseña de *Un universo sacramental* , por Archibald A. Bowman. *Westminster Theological Journal* 2 (1940): 175-84.

Reseña de *Introducción a la Apologética Cristiana,* de Edward John Carnell. *Westminster Theological Journal* 11 (1948): 45-53.

Reseña de *De Noodzakelijkeheid eener Christelijke Logica,* por DH Th. Vollenhoven. *Foro de Calvino 1* (1936): 142-43.

Reseña de *De Triomf der Genade in de Theologie van Karl Barth* , de GC Berkouwer. *Westminster TheologicalJournal* 18 (1955): 58-59.

Reseña de *"¿Es Dios una persona?",* de Edgar Sheffield Brightman. *Christianity Today* 3, n.º 11 (marzo de 1933): 7.

Reseña de *Geloof en Rechtvaardiging,* de GC Berkouwer. *Westminster TheologicalJournal* 12 (1949): 74-76.

Reseña de *Geschiedenis der Wijsbegeerte,* vol. 1, por DH Th. Vollenhoven. *Revista Teológica de Westminster* 14 (1951): 86-87.

Reseña de *Karl Barth en de Kinderdoop,* de GC Berkouwer. *Revista Teológica de Westminster* 11 (1948): 77-80.

Reseña de *Paedagogische Beginselen,* de Herman Bavinck, y *DeNieuwe Opvoeding,* de Herman Bavinck. *Revisión teológica de Princeton* 27 (1929): 135-36.

Reseña de *Personalidad y religión,* de Edgar Sheffield Brightman. *Presbyterian Guardian* 2 (1 de junio de 1936): 100.

Reseña de *«Religión en formación»* , de Alfred North Whitehead. *Princeton Theological Review* 25 (1927): 336-38.

Reseña de *Estudios sobre la filosofía de la religión,* por Archibald A. Bowman. *Westminster Theological Journal* 2 (1939): 55-62.

Reseña de *Teología Sistemática,* vol. 2, por Paul Tillich. *Westminster Theological Journals* (1957): 93-99.

Reseña de *La doctrina de Dios,* de Albert C. Knudson. *Christianity Today* 1, n.º 8 (diciembre de 1930): 10-13.

Reseña de *La filosofía de Alfred North Whitehead,* editada por Paul Arthur Schilpp. *Westminster Theological Journal* 4 (1942): 163-71.

Reseña de *La filosofía de John Dewey,* editada por Paul Arthur Schilpp. *Westminster Theological Journal* 3 (1940): 62-73.

Reseña de *La supervivencia de la cultura occidental* , de Ralph Tyler Flewelling. *Westminster Theological Journal* 6 (1944): 221-227.

Reseña de *la filosofía del siglo XX,* editada por Dagobert Runes. *Westminster Theological Journal* (1943): 72-80.

"La importancia de Dort para hoy". En *Crisis en las Iglesias Reformadas,* editado por Peter Y. De Jong, pp. 181-96. Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968.

La soberanía de la gracia: Una evaluación de la visión de Dort de G. C. Berkouwer. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969.

Un estudio de la epistemología cristiana. En defensa de la fe, vol. 2. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1969.

La teología de James Daane. Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1959.

Teología de la crisis . Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1935 (programa de estudios).

Hacia una Apologética Reformada. Filadelfia: edición privada, 1972. *El Triunfo de la Gracia: El Catecismo de Heidelberg.* Filadelfia: Seminario Teológico de Westminster, 1958 (programa de estudios).

"Un profesor de Westminster responde a las críticas sobre sus opiniones teológicas". *The Banner,* n.° 2 (13 de enero de 1961): 18.

"¿Qué debemos dar de comer a nuestros hijos?" *Presbyterian Guardian* 3 (24 de octubre de 1936): 23-24.

¿Quién dicen que soy? Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1975.

Por qué creo en Dios. Filadelfia: Comité de Educación Cristiana de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa, 1948.

Obras de Cornelius Van Til, 1895-1987. Editado por Eric Sigward. CD-ROM. Nueva York: Labels Army Co., 1997.