

La racionalidad en la tradición neocalvinista holandesa

Jacob Klapwijk

“Rationality in the Dutch Neo-Calvinist Tradition” H.Hart, J.v.d.Hoeven, N.Wolterstorff (eds)
Rationality in the Calvinian Tradition (Lanham, UP of America, 1983), pp. 93-111

El calvinismo siempre ha sido un movimiento de mucho mayor alcance que el desarrollo de una teología o un estilo de vida distintivos. Por decirlo de forma positiva, las aspiraciones reformistas del calvinismo desde el siglo XVI también tuvieron implicaciones para la sociedad y la cultura humanas y, más concretamente, para el estatus de la racionalidad humana y un nuevo enfoque del aprendizaje filosófico y científico.

Cuando observamos a hombres como Abraham Kuyper, Herman Bavinck, D.H.Th. Vollenhoven y Herman Dooyeweerd, surge una pregunta importante. ¿Cuál ha sido la contribución de la tradición neocalvinista holandesa, que ellos representaban, para encontrar ese nuevo enfoque reformado de la racionalidad? Creo que cada uno de estos pensadores ha hecho una contribución única a la idea y al ideal de una erudición verdaderamente cristiana. Al mismo tiempo, no debemos descuidar las fuertes diferencias que se hicieron evidentes, ya en el siglo XIX, entre los puntos de vista de Kuyper y Bavinck, y más tarde, entre las concepciones de Vollenhoven y Dooyeweerd. Estas diferencias no se referían únicamente a cuestiones secundarias, sino que afectaban a las cuestiones centrales de la razón y la revelación, de la fe y la filosofía.

1. Dos convicciones básicas

Sin embargo, me parece que hay al menos dos convicciones básicas con respecto al aprendizaje cristiano y la filosofía en las que ha habido un acuerdo de gran alcance dentro de los círculos reformistas holandeses. La primera es la creencia en un orden de creación divino, es decir, la creencia de que toda la realidad creada está sujeta a la voluntad soberana de Dios, el Creador del cielo y de la tierra. Esta creencia implica que las leyes y estructuras normativas de la realidad, incluida la realidad del hombre y de la *razón* humana, tienen de una u otra manera su origen último en Dios, y que Dios mismo no está sujeto a estas leyes, aunque debe ser considerado como fiel a ellas. Para expresarlo en el lenguaje de los reformadores: *Deus legibus solutus est*, y al mismo tiempo, *Deus non exlex*.

La segunda convicción básica se refiere a la antítesis religiosa. Es la creencia de que no todo lo que ocurre en el mundo creado por Dios está de acuerdo con su voluntad soberana. Por el contrario, desde la caída del hombre, Satanás ha causado estragos en toda la creación, llevándola por el camino de la rebelión, la locura, la destrucción y la muerte. Sin embargo, la segunda convicción básica sostiene que esta estrategia demoníaca, cuyos signos se manifiestan ominosamente en nuestro actual mundo racionalizado y científicado, es (y será) anulada por Dios a través de Jesucristo, quien, ante los ojos de la fe, está trabajando en la restauración de la creación de Dios, guiándola a su destino final: el reino de Dios. Esta oposición fundamental entre la obra de Dios, por un lado, y los esfuerzos arteros del maligno, por otro, entre el reino de las tinieblas y el reino de la luz, llega a expresarse en el término "antítesis religiosa". Esta misma oposición se nos revela incluso en las primeras páginas de la Biblia (Gn. 3:15), donde Dios declara que pondrá "enemistad"

entre "la semilla de la serpiente" y "la semilla de la mujer", de la que a su debido tiempo saldría Jesús, la verdadera semilla, como vencedor.

Hay que observar desde el principio que estas dos convicciones básicas—la idea de un orden de la ley divina para la creación y la idea de una antítesis religiosa dentro del mundo creado—no pueden tratarse fácilmente separadas la una de la otra, si es que es cierto que la estrategia de pecado de Satanás, en oposición al plan de salvación de Cristo, va en contra de la santa voluntad de Dios para su creación. Además, debemos darnos cuenta de que tanto la idea del orden de la creación de Dios como la idea de una antítesis religiosa son muy relevantes para (cualquier discusión sobre) el estatus y el alcance de la racionalidad humana. Sin embargo, dentro de los límites de este ensayo, me resulta imposible tratar ambos temas de forma satisfactoria. Por esta razón, pasaré por alto el tema de las ordenanzas de la creación—al menos hasta cierto punto—a pesar de que esta idea obtuvo una expresión significativa en la teoría de la soberanía de la esfera de Kuyper, en la concepción de Dooyeweerd de la estructura cosmonómica de toda la realidad y en la distinción triádica de Vollenhoven entre Dios, la ley y la realidad creada.

Permítanme añadir en este punto que, aunque estas posiciones filosóficas ofrecen muchas ideas útiles con respecto a nuestro problema del estatus de la racionalidad humana, también ocultan muchas dificultades. Estas dificultades salen a la luz en cuanto nos volvemos más específicos y empezamos a plantear las siguientes preguntas. ¿Cómo debemos interpretar la enseñanza bíblica de Dios como Señor soberano? ¿Qué es exactamente la idea bíblica de "ley"? ¿Cómo podemos (llegar) a conocer las llamadas ordenanzas de la creación? ¿Y cómo debemos distinguir entre lo que se debe al orden de la creación de Dios y lo que es el resultado del desarrollo histórico y la positivización humana (a menudo pecaminosa)? Comprenderás que en la respuesta a estas y otras preguntas similares hay de todo menos un consenso en la comunidad reformada. De hecho, la variedad de puntos de vista es muy grande y se extiende incluso a un rechazo consistente de la noción de un orden divino de la creación por ser más bien de origen griego que bíblico (C.A. Van Peursen).

Como he dicho, en este ensayo me limitaré al segundo tema, es decir, al de la antítesis religiosa. Dentro de la tradición calviniana, esta idea de antítesis religiosa es quizá una aportación aún más característica del neocalvinismo holandés que la idea de un ordenamiento jurídico creacional. Pero, una vez más, debemos limitarnos. No puedo tratar este tema en toda su amplitud, sino que quiero centrarme en su relevancia para la racionalidad humana. El problema en el que quiero detenerme es, por tanto, el siguiente: antítesis religiosa y racionalidad humana: ¿cómo se relaciona la una con la otra?

2. Calvino sobre el pecado como *Corruptio Totalis*

Desde los días de Calvino, varias cuestiones en este sentido han sido muy urgentes. En primer lugar, ¿es posible afirmar con sentido que la razón humana en nuestro mundo está afectada o incluso corrompida por el pecado en un sentido radical de la palabra? En segundo lugar, si es así, ¿cómo podemos explicar y aceptar la sabiduría filosófica de los griegos y las ideas jurídicas de los romanos? Del mismo modo, ¿cómo debemos tratar el conocimiento científico y las teorías filosóficas de nuestro mundo moderno, que es en gran medida un mundo post-cristiano, y que en su reflexión teórica se basa en el principio de un humanismo centrado en el hombre?

En cuanto a la primera pregunta, creo efectivamente que la mente humana está fuertemente afectada por el pecado y que, al plantear esto, estoy en armonía con los reformadores del siglo XVI. Lutero y Calvino redescubrieron en la Biblia el carácter totalizador del pecado. Leyeron, sobre todo en las cartas de Pablo, que el pecado es mucho más que un defecto humano; por el contrario, se revela

como rebelión contra Dios, como anarquía, apostasía e insensatez. En su opinión, es un mal que se encona en el corazón del hombre y en toda su vida. Fue Juan Calvino en particular quien en sus *Institutos de la Religión Cristiana* (en adelante, IR) enseñó la "corrupción total" de la naturaleza humana. Este punto de vista se repite en el *Catecismo de Heidelberg*, donde se afirma que la naturaleza del hombre es "totalmente incapaz de hacer el bien e inclinada a todo el mal".¹

Esta doctrina de la corrupción total del hombre caído por el pecado no significa, por supuesto, que todo pecado sea igualmente malo. La Biblia habla de pecados menores y mayores e incluso de pecados mortales. Sin embargo, esta doctrina sugiere que no hay ningún ámbito de la vida que escape a las garras de los pecados y, en consecuencia, ninguno que no necesite la gracia restauradora por medio de Jesucristo.

Mi cita del *Catecismo de Heidelberg* no es gratuita. Esta confesión de fe reformada ha influido profundamente en la predicación, la vida de fe y la teología del calvinismo holandés. Esta visión calvinista del pecado como una corrupción y perversión que impregna todo el ser humano tiene consecuencias de gran alcance para nuestro tema. Según el propio Calvino, la razón humana está tan oscurecida que sólo produce nociones confusas, especialmente en lo que respecta al conocimiento más elevado, es decir, el conocimiento de Dios. Calvino considera que esta confusión es tanto más notable cuanto que Dios, mediante su revelación general, se manifiesta claramente en toda su creación y ante los ojos de todos los hombres. Pero a causa del pecado, el hombre no puede y tampoco quiere liberarse de la prisión de la ignorancia y la superstición. Sólo por la gracia de Jesucristo y a través de la revelación especial de Dios en las Escrituras puede el hombre llegar al conocimiento de la verdad.

La posición de Calvino me parece muy desafiante, porque se volvió decididamente en contra de la visión medieval clásica de la escolástica. Según este punto de vista, en la caída en el paraíso se perdió por completo la justicia original del ser sobrenatural del hombre. Pero la consecuencia de esto no fue que el ser natural del hombre se corrompiera totalmente, sino que quedó herido y debilitado. Es decir, las capacidades del ser natural del hombre permanecieron más o menos intactas. Por lo tanto, hasta cierto punto, el poder de razonamiento del hombre también conservó su autosuficiencia y su capacidad para descubrir la verdad. Calvino niega rotundamente esto. "Todas las partes del alma", afirma, "fueron poseídas por el pecado después de que Adán desertara de la fuente de la justicia"; y añade explícitamente que incluso el excelente don de la mente humana no sólo está herido, sino corrompido de tal manera que necesita, por así decirlo, una nueva naturaleza (IR II.1.9). Así, también puede escribir que la *lumen naturale* escolástica, la luz natural de la razón, está "ciega" o "extinguida" (IR II.1.9; 2.18,24). En otras palabras, Calvino rechaza la distinción escolástica entre naturaleza y sobrenaturaleza (aunque no siempre de forma coherente), porque considera que juzga mal el carácter totalizador del pecado y, por ello, también el significado omnicomprendido de la gracia salvadora de Dios en Jesucristo.

3. La idea de antítesis de Kuyper

Cuando el estadista y teólogo holandés Abraham Kuyper rechazó el dualismo de la naturaleza y la sobrenaturaleza, pensaba de acuerdo con Calvino, al igual que cuando en sus *Stone Conferencias sobre el calvinismo* (1898; en adelante, CC) y en otros lugares destacó la "depravación total por el pecado" (CC 122) y, como contrapartida, el "sentido amplio, comprensible y cósmico del Evangelio" (CC 119, cf. 49). Y cuando sobre esta base llegó a hablar de una "antítesis religiosa" e hizo de ella un motivo central de su cosmovisión se situó de nuevo, por lo que veo, en la línea de

1 Día del Señor III. 8.

Calvino e incluso en la del padre de la Iglesia Agustín, que en su libro *De Civitate Dei* (en adelante, *CD*) ya hablaba de una oposición fundamental entre la "ciudad de Dios" y la "ciudad terrenal".

Sin embargo, me parece que Agustín se equivocó cuando luego trató de visualizar esta antítesis en el progreso de la historia del mundo, intentando describir la historia de ambas ciudades desde el principio hasta la época en que él mismo vivió. Su interpretación de la antítesis como perteneciente a dos "grupos" o dos "comunidades" dentro del género humano (*CD* 15.1), y como concretada por un lado, por ejemplo, en los imperios asirio y romano (*CD* 18.2), y por otro lado en Israel (*CD* 18.47) y la Iglesia (*CD* 20.9), no fue convincente y, por lo que veo, no es admisible. Siempre queda un misterio en la historia con respecto a los pueblos y a las personas, un misterio que debemos respetar, porque es un misterio divino. La historia del mundo se desarrolla bajo el signo de una oposición religiosa, pero sólo aquí y allá, sólo en puntos decisivos, la Biblia levanta para nosotros este velo de misterio.

No en vano me he referido en este punto al padre de la Iglesia Agustín y a la debilidad fundamental de su inspirador libro *De Civitate Dei*. Pues creo que una debilidad similar se muestra en la obra de Abraham Kuyper. Kuyper trató de dar forma concreta a la antítesis bíblica en los distintos ámbitos del Estado y la sociedad. Quiso dar a la antítesis una expresión tangible en una multiplicidad de organizaciones cristianas en la sociedad. Creo que Kuyper también tenía otros motivos, más aceptables, para establecer organizaciones cristianas en los Países Bajos.² Sin embargo, el motivo de dar expresión a la antítesis religiosa era uno de ellos, y de nuevo me pregunto si esta "antítesis organizativa" no infringe el misterio de Dios y si, en el caso de Kuyper y sus seguidores, no condujo inevitablemente a una peligrosa identificación de la causa cristiana (o, si se quiere, reformada) con la causa de Dios. Aunque estoy seguro de que Kuyper quería ver a las organizaciones cristianas como un medio para cristianizar la sociedad, el peligro era que se las considerara no como instrumentos deficientes sino como fines en la lucha por el reino de Dios.

4. Antítesis y racionalidad humana

La idea de antítesis de Kuyper tuvo consecuencias directas para su visión de la conciencia humana y la racionalidad humana. La antítesis debe tener una forma organizativa incluso en el inflexible mundo de la ciencia. Siguiendo esta línea, Kuyper tuvo los sueños más atrevidos. A veces veía "su escuela", la Universidad Libre de Ámsterdam, como el centro de la recristianización de todo el mundo cultural y científico euroamericano.

Para Kuyper hay dos tipos de ciencia (en el sentido amplio de la palabra alemana "Wissenschaft"): una que parte de una conciencia no regenerada, la otra de una conciencia regenerada. Son dos "puntos de partida absolutos". El primero es el de los Normalistas, que parten del supuesto de que el mundo es normal. El segundo es el de los Anormalistas, que ven al mundo como anormal, desalojado por el pecado, y necesitado de poder salvador y restaurador por medio de Jesucristo.

En sus *Stone Conferencias sobre el calvinismo*, Kuyper llegó a la conclusión de que no es posible ninguna relación o reconciliación entre estos dos puntos de partida. Por el contrario, los dos están en disputa entre sí sobre "todo el dominio de la vida, y no pueden desistir del constante esfuerzo por derribar hasta el suelo todo el edificio de sus respectivas afirmaciones controvertidas, todos los soportes incluidos, sobre los que descansan sus afirmaciones" (*CC* 133).

Por un lado, podemos admirar el modo en que Kuyper se tomó en serio la enseñanza bíblica de la oposición insalvable entre lo que las Escrituras llaman "el dominio de las tinieblas" y "el reino del

² Veá J. Klapwijk, "Christelijke organisaties in verlegenheid," en: *Christelijke organisaties in discussie*, pp. 21-66.

Hijo amado de Dios" (Col. 1:13), y las posibles consecuencias de esta oposición para el ámbito de la ciencia y el aprendizaje académico. Kuyper luchó en solitario contra todo el mundo culto de su tiempo, una época que juraba la supuesta objetividad e imparcialidad de toda la ciencia. Kuyper se negó a aceptar el mundo del conocimiento científico y teórico como algo neutral.

Por otra parte hay que objetar la forma tangible y masiva en que Kuyper, también en el ámbito de la ciencia, delinea la antítesis religiosa y "separa las mentes pensantes en el dominio de la Ciencia en dos bandos de batalla opuestos" (CC 132). Hablar de un intento recíproco de demoler el edificio científico del otro es exagerar. La ciencia en particular depende de la información y el contacto a nivel mundial; de hecho, la ciencia representa un sistema de comunicación universal.

5. Calvino y la gracia común

Por supuesto, el propio Kuyper era, como académico, plenamente consciente de esta cuestión; y para entender la opinión de Kuyper sobre la racionalidad no sólo hay que leer sus *Conferencias sobre el calvinismo*, sino también su principal obra científica, *De gemeene gratie* (Gracia común; en adelante, *GG*), que se publicó algunos años después. Al desarrollar su teoría de la gracia común, Kuyper se vio de nuevo en la línea de Calvino. En este sentido tenía razón, al menos hasta cierto punto.

Aunque, como ya hemos visto, Calvino subrayó la depravación de la naturaleza humana, no rechazó categóricamente todo el pensamiento no cristiano. Calvino insiste en que todavía se pueden encontrar algunas chispas de luz en la naturaleza degenerada del hombre (*IR* I.5.14). Esto se aplica sobre todo a la razón humana. Calvino, según mi lectura de su texto latino, considera incompatible con las Escrituras y el sentido común condenar a la razón al error y la ceguera permanentes (pero véase la traducción de Battles de *IR* II.2.12). Es cierto que la razón logra muy poco cuando se dirige a Dios y a las cosas celestiales. Es más competente cuando se dirige a los asuntos terrenales. Y en estos asuntos terrenales Calvino cuenta con la política, el arte y la ciencia (*IR* II.2.13). ¡Incluso la ciencia! Calvino, que tenía un gran conocimiento de la antigüedad clásica, ve "esa admirable luz de la verdad" que brilla en las obras de los autores paganos y seculares, y declara que la razón, aunque sea apóstata, "está sin embargo revestida y ornamentada con los excelentes dones de Dios" (*IR* II.2.15).

La actitud de Calvino hacia toda la cultura y la ciencia no cristiana parece, por tanto, bastante sutil. Por un lado, no quiere depreciar o ignorar los dones que Dios ha distribuido fuera de su Iglesia. Eso sería una profunda ingratitud hacia el dador (*IR* II.2.15). Por otra parte, no quiere considerar estos dones sólo en sí mismos y estimarlos como puros logros humanos. Calvino se ocupa continuamente de cómo *funcionan* estos dones en el hombre. ¿Sirven para satisfacer la ambición y la perspicacia individuales o tienden al servicio y la gloria de Dios? Es precisamente este último aspecto en el que el hombre por sí mismo se queda corto. Todos los dones humanos están por naturaleza afectados por el pecado. Nadie puede cosechar la gloria de ellos. Esto se aplica también a la razón humana. La comprensión y el entendimiento humano, dice Calvino, "... es una cosa inestable y transitoria a los ojos de Dios, cuando no hay un sólido fundamento de verdad que la sustente" (*IR* II.2.16).

Así, ya Calvino habla a veces de la gracia común de Dios para evitar, por un lado, una negación de la depravación humana y para evitar, por otro lado, una depreciación de lo que Dios hace por su Espíritu fuera del círculo de la fe. Sin embargo, hay que tener en cuenta una cosa. Aunque Calvino habla a veces de "gracia común", no la utiliza en un sentido técnico fijo como lo hizo Kuyper. Siguiendo el lenguaje bíblico, puede hablar con la misma facilidad de la bondad de Dios, de su

misericordia y gentileza (*IR* II.2.17; I.5.14; III.3.25), de su gracia particular para todos o para unos pocos, o también simplemente de la providencia de Dios (*IR* II.2.14,17).

Calvino menciona también motivos muy diferentes para que Dios frene el pecado y conceda los dones de gracia. Al distribuir sus bendiciones a tantas personas, Dios está manteniendo el orden de la creación y cuidando de la raza humana (*IR* II.2.16; 3.4; III.14.3), preservando su iglesia (*IR* I.17.7,11), y llevando a los hombres al arrepentimiento (*IR* III.3.25; I.5.14). Además, Dios no sólo quiere mostrar su gracia o bondad (*IR* III.24.2; 20.15); su santa intención puede ser también marcar la conciencia del impío, imprimirle su ingratitud y su merecido castigo, y quitarle toda excusa (*IR* I.3.1; III.3.25; I.5.14; III.25.9).

6. Kuyper y la gracia común

La posición de Kuyper no es exactamente la misma. Kuyper es quien sistematizó todo esto en la doctrina de la gracia común. Y distinguió claramente, aunque no siempre con claridad, entre la gracia común y la gracia particular. Según Kuyper, la gracia común y la gracia particular tienen una naturaleza, un alcance, una finalidad y un fundamento diferentes.

Tienen una naturaleza diferente porque el contenido de la gracia particular es la liberación del pecado y la salvación eterna, y el contenido de la gracia general es la restricción del pecado y las bendiciones temporales (*GG* I 243ss, 265ss). Tienen un alcance diferente porque la gracia particular se aplica al cristiano regenerado, y la gracia común se aplica a todo el mundo y a toda la humanidad (*GG* I 8ss.). Tienen una finalidad diferente porque la gracia común tiene como objetivo la conservación del orden de la creación, y la gracia particular tiene como objetivo una recreación que en sus frutos finales (el cielo nuevo y la tierra nueva) trasciende en cierta medida el orden natural de la creación (*GG* I 243 ss., II 613 ss.). Por último, tienen un fundamento diferente. Kuyper sugiere a menudo que la gracia particular que se otorga en la iglesia se basa en la obra reconciliadora de Jesucristo, y que la gracia común que se realiza en la tierra en el orden de la creación es *aparte de la que* se basa en el cuidado de Dios como Creador. ¡Como si Dios tuviera diferentes motivos para ser misericordioso con el hombre!

Este fuerte contraste entre la gracia común y la gracia particular, entre la creación y la recreación, la actividad cultural y la salvación del alma, la vida terrenal y la vida celestial, plantea serias dificultades. En todo esto existe la amenaza de un dualismo, que se expresa en una dirección dividida hacia el más allá y hacia el presente. Sólo en contadas ocasiones Kuyper sabe conectar de forma centralizada las esferas de la gracia común y de la gracia particular. Sin embargo, hay momentos en los que la cuestión queda clara para él: el fundamento de la gracia personal es el mismo que el de la gracia común, es decir, la cruz de Jesucristo. Es Cristo quien lleva la iglesia y el mundo: a él se le ha dado todo el poder en el cielo y en la tierra (Mt. 28:18). En esos momentos honra a Cristo como rey no sólo en la esfera de la gracia particular, sino también en la esfera de la gracia común, y puede entonces confesar esta realeza con las elevadas palabras: "No hay un centímetro cuadrado de toda nuestra existencia humana del que Cristo, que es soberano de todo, no diga: "¡Mío!"³

Sin embargo, la mayoría de las tensiones de la teología cultural de Kuyper permanecen. Estas tensiones se reflejan también en la persona de Kuyper. En parte, su obra se hace eco del misterio del corazón renacido y del suspiro del peregrino cansado que anhela su hogar eterno. En parte, se ve impulsado a trabajar con un vigor extraordinario en el despliegue de la creación de Dios en el Estado, la sociedad y la ciencia. Pero incluso aquí, en el ámbito de la gracia común, las ideas de

3 Souvereiniteit in eigen kring, p. 32.

Kuyper divergen. A veces ve el mandato de la creación como una tarea humana común en la que cristianos y no cristianos están hombro con hombro. Por otra parte, está seguro de que el gran mandato cultural debe partir de la antítesis y traducirse en un programa de acción cristiana organizada en todos los ámbitos de la vida, incluidas la ciencia y la filosofía. Se puede encontrar una condensación de esta línea de pensamiento en su libro *Pro Rege* (1911-1912).⁴

7. La gracia común y las ciencias

Esto nos lleva de nuevo a nuestro tema principal. El pensamiento, la ciencia y la filosofía se basan en el orden de la creación de Dios. La ciencia es "creación de Dios" (GG III 495). De ahí que la ciencia deba considerarse también como un fruto de la gracia común. El pecado ha oscurecido el entendimiento, y se deduce que toda la ciencia acabaría en el engaño y el autoengaño si no existiera la gracia común. La gracia de Dios es la razón por la que hombres como Platón, Aristóteles, Kant y Darwin (!) han brillado como "estrellas de primera magnitud" (GG III 498). La conclusión es que Kuyper puede apreciar el pensamiento pagano y profano. Sin embargo, el aprecio no se suma a la cuenta del hombre pecador, sino a la gracia de Dios.

Sin embargo, Kuyper también dirá que la ciencia está seriamente afectada por el pecado. De hecho, la oposición de Kuyper a la ciencia no cristiana es mucho más fuerte que su aprecio por ella, a pesar de su teoría de la gracia común. Se puede observar este enfoque crítico especialmente en sus *Conferencias sobre el Calvinismo*, y hasta cierto punto también en su obra posterior *De gemeene gratie*.

En *De gemeene gratie*, Kuyper distingue entre las ciencias naturales y las humanas. Piensa que en las ciencias naturales es posible, en gran medida, un consenso general porque depende mucho de una observación exacta de los objetos. En cambio, en la historia, la filosofía y las demás humanidades está en juego la subjetividad del investigador. Aquí surgen preguntas sobre el origen, la coherencia y la finalidad de las cosas, que no pueden resolverse mediante la observación o el pensamiento puramente lógico (GG III 499, 508, 512). En este nivel son posibles dos tipos de ciencia—regenerada y no regenerada. Aquí se necesita una posición antitética y se exige una ciencia verdaderamente cristiana. El carácter distintivo de tal ciencia cristiana no está determinado principalmente por la consideración de los datos de las Escrituras (que se refieren propiamente a la gracia particular) sino por la conciencia del sujeto investigador, que es un hombre nacido de nuevo.

De ahí que la posición de Kuyper, en lo que respecta a la ciencia y a la racionalidad humana, sea ambigua y esté llena de tensiones. La ciencia, para Kuyper, pertenece al ámbito de la gracia común de Dios. Por lo tanto, aquí radica una tarea que Dios le ha dado al cristiano. Sin embargo, debido a que tiende a separar el ámbito de la gracia común del ámbito de la gracia particular, Kuyper duda si puede introducir el principio de la antítesis religiosa. ¿La idea de la gracia común tiene que funcionar como base para apreciar las concepciones no cristianas, o tiene que funcionar como base para la acción antitética y la iniciativa cristiana? En *De gemeene gratie*, partiendo del principio de la gracia común, Kuyper intenta limitar la antítesis principalmente a las ciencias superiores (GG III 515). Pero cuando en sus *Conferencias sobre el Calvinismo* parte del lado opuesto y enfatiza el principio de la antítesis, a menudo ignora sus ideas sobre la gracia común. En el capítulo "El calvinismo y la ciencia" sólo unas pocas frases se dirigen con admiración a los "tesoros de la luz filosófica" encontrados en la antigua Grecia y Roma, legitimados con el argumento de la gracia común (LC 121, 125). Sin embargo, inmediatamente después Kuyper aboga por una amplia antítesis organizativa en las ciencias entre los "normalistas" y los "anormalistas" y despliega un programa universal de actividad científica cristiana, como vimos antes.

4 Veá también S.U. Zuidema, *Communication and Confrontation*, pp. 52-105.

En definitiva, Kuyper no logra armonizar su visión sobre la antítesis religiosa y sobre la gracia común, sobre todo cuando aborda el problema de la racionalidad humana.

8. Los Bavincks sobre la religión y la racionalidad

Los puntos de vista de Kuyper no quedaron sin oposición. Me acuerdo de Herman Bavinck, el profesor de dogmática de la Universidad Libre. Bavinck era un hermano espiritual cercano a Kuyper, y era un partidario incondicional de un enfoque cristiano de la práctica de la ciencia. Bavinck también dejó de lado el dualismo escolástico, que negaba la depravación total de la naturaleza humana, incluida la razón humana. Sin embargo, Bavinck llegó a un juicio mucho más moderado del pensamiento no cristiano que Kuyper. ¿Cómo fue posible? En este punto hay que discutir una serie de cuestiones.

En primer lugar, Bavinck señala que la antítesis es un conflicto de principios, no de personas ni de organizaciones. Por lo tanto, no puede seguir a Kuyper en la conclusión de dos tipos de principios a dos tipos de personas y dos tipos de ciencia. En algún lugar llama a esto una "*metabasis eis allogen*", un cambio a otra categoría. Para Bavinck, el reino de la verdad no puede equipararse con los que han nacido de nuevo, como tampoco puede equipararse el reino de Satanás con los que no han nacido de nuevo; entre los primeros hay de hecho mucho error, entre los segundos mucha verdad.⁵

En segundo lugar, aunque Bavinck da por sentado que existe una oposición de *principio* entre la creencia y la incredulidad, el cristianismo y el paganismo, afirma que esta oposición no es *exclusivamente* antitética: en las religiones paganas (véase la *Gereformeerde dogmatiek* de Bavinck: en adelante, *GD*) deben reconocerse "elementos de verdad". Sí, el cristianismo puede ser llamado el "cumplimiento" de la búsqueda pagana sobre la base de la revelación general de Dios (*GD* I 292ss.).

Una visión diferente de la antítesis trae consigo una visión diferente de la filosofía de la época. Al igual que Kuyper, Bavinck piensa que la filosofía es factible dada la base de la gracia común de Dios, que ciertamente debe implicar algunas restricciones a las mentiras y a los errores de pensamiento. Sin embargo, creo que Bavinck ve la gracia común de forma algo más consistente que Kuyper como fuente de luz y verdad, porque para Bavinck, la revelación general de Dios sigue brillando, a pesar de todo, en un mundo alejado de Dios. Por eso puede calificar la filosofía de la época, al igual que Calvino, como un *praeclarum donum Dei*, un excelente don de Dios (*GD* I 509, 577).

Bavinck añade un tercer punto a este argumento. Señala que el cristianismo no destruyó la civilización y la filosofía antiguas, sino que las "cristianizó" y "santificó". Los mismos padres de la iglesia, según Bavinck, llegaron a la opinión de que la ciencia existente "no debía ser rechazada en su conjunto ni aceptada en su totalidad". Está claro que esta línea de pensamiento debe plantear exigencias más nuevas y diferentes a la filosofía cristiana que las que plantearía un punto de vista kuyperiano consecuente de la antítesis. Y, sobre todo, debe exigir que la filosofía cristiana, dada esta apertura al pensamiento no cristiano, no vuelva a caer en el escolasticismo, algo que Bavinck quería evitar a toda costa.

El punto de vista de Herman Bavinck fue posteriormente elaborado con mayor detalle por Johan H. Bavinck, profesor de misiones (cristianas) en la Universidad Libre. En su libro *Religieus besef en christelijk geloof* (1949) (Conciencia religiosa y fe cristiana) y en otras publicaciones, J.H. Bavinck

5 Veá R.H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, p. 40

muestra la ambivalencia de las religiones no cristianas y las filosofías no cristianas. Sobre la base de un extenso análisis de los datos bíblicos, especialmente de Romanos 1, Bavinck afirma que en las religiones no cristianas se manifiestan dos cosas. En primer lugar, está presente en ellas la automanifestación y la autopresentación de Dios. Pablo afirma en Romanos 1:20 que Dios ha dado a conocer "su poder eterno y su divinidad"; hay conocimiento de Dios entre los pueblos de la tierra. Sin embargo, en segundo lugar, también se expresa en estas religiones algo que podría llamarse el mecanismo de supresión humano. El conocimiento de Dios es constantemente *suprimido* y *sustituido*. Pablo escribe sobre los que "detienen la verdad con injusticia" (Rom. 1:18) y sobre los que "cambiaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura más que al Creador" (Rom. 1:25).

En otras palabras, según J.H. Bavinck, no se puede decir que las religiones no cristianas, que se expresan incluso en diferentes tipos de racionalidad, sean apostasía no adulterada o idolatría pura y dura. Por el contrario, es evidente que en su misma apostasía e idolatría hay una lucha en curso con respecto a la verdad; dan testimonio tanto de la influencia como de la resistencia al Dios que se da a conocer a todos los hombres.

9. La discusión Van Peursen-Dooyeweerd

A la luz de nuestra discusión sobre Kuyper y los Bavincks, ahora es posible hacer algunos comentarios clarificadores sobre las discusiones entre los dos filósofos de la Universidad Libre Van Peursen y Dooyeweerd, que han sido parcialmente publicadas en *Philosophia Reformata (PR)*.⁶ Uno de los puntos más importantes de diferencia entre ellos es su visión sobre la racionalidad y su evaluación de la filosofía no cristiana. Por lo que veo, esta diferencia está causada por un hecho: con respecto al principio de antítesis, Dooyeweerd se muestra como discípulo principalmente de Kuyper, y Van Peursen como seguidor de J.H. Bavinck.

Tanto Dooyeweerd como Van Peursen quieren valorar positivamente el pensamiento no bíblico. Sin embargo, no sólo el grado sino también el fundamento de su evaluación difiere considerablemente. Dooyeweerd postula que la razón humana y, por tanto, todos los sistemas racionales y filosóficos están sometidos al principio de la antítesis religiosa. La mayoría de las teorías se basan en un motivo apóstata, un motivo que se encuentra en "antítesis radical" (una palabra de Kuyper) al motivo bíblico (*PR* 25, 144 ss.). Sólo pueden y deben ser apreciados en la medida en que aparecen confrontados con innegables "estados de cosas que se ajustan a las estructuras de la ley de la creación", como él dice. Es decir, todos los filósofos cristianos y no cristianos, a pesar de sus conflictivos puntos de partida religiosos, deben enfrentarse a los estados de cosas que, por así decirlo, se imponen a todo hombre dentro de las estructuras del orden de la creación de Dios (*PR* 25, 105ss, 150).

Como ya he mencionado, Van Peursen no reconoce tal orden de creación divino, ni tampoco nada parecido a un "estado de cosas", que se basa en él. Según él, los "asuntos" nunca son estáticos; por el contrario, están relacionados con el sujeto humano que da sentido y se mueven siempre dentro de los patrones humanos de interpretación (*PR* 24, 162ss, 168). Entonces, ¿dónde encuentra Van Peursen un terreno para su apreciación y comunicación con los pensadores no cristianos? ¿En separar la fe y la razón? Eso sería imposible, porque tanto Dooyeweerd como Van Peursen están convencidos del impacto de la religión en la racionalidad humana. Pero para Van Peursen la

6 C.A. Van Peursen, "Enkele critische vragen in margine bij "A New Critique of Theoretical Thought"," en: *PR* 24 (1959), pp. 160-168; H. Dooyeweerd, "Van Peursen's critische vragen bij "A New Critique of Theoretical Thought," en: *PR* 25 (1960), pp. 97-150; C.A. Van Peursen, "Antwoord aan Dooyeweerd," en: *PR* 26 (1961), pp. 189-200. Vea también C.A. Van Peursen, "Culture and Christian Faith," in: *Wetenschap, wijsheid, filosoferen*, pp. 32-37.

antítesis religiosa no es tan absoluta como para Dooyeweerd. La antítesis religiosa, el "no" de Dios al pecado, va precedida de una tesis religiosa, el "sí" de Dios a su creación. En línea con los Bavincks, Van Peursen subraya la presencia de Dios en nuestro mundo creado, porque Dios se revela al hombre incluso dentro de las falsas religiones e ideologías humanistas. No en las estructuras generales de un supuesto orden de la creación, sino en esta apelación general de Dios a todo hombre, se puede encontrar la verdadera base para una apreciación mutua y una comunicación racional entre cristianos y no cristianos (*PR* 24, 168).

10. La incongruencia de la antítesis religiosa

En este punto me gustaría evaluar las aportaciones de Kuyper, junto con sus seguidores y críticos, y luego articular más plenamente mi propia perspectiva sobre la cuestión de la relación entre la religión y la racionalidad humana. En primer lugar, me parece que Dooyeweerd merece apoyo cuando habla de estados de cosas incontrovertibles dentro de la realidad debido al orden de la creación de Dios. Este orden incide en el hombre incluso en el uso de su poder de razonamiento. Es cierto que en el curso de la vida y de la historia el hombre es capaz de dar constantemente un nuevo sentido a la realidad, pero siempre dentro de ciertos límites. Estos límites explican por qué el hombre de la civilización moderna tiene al menos cierta comprensión de lo que ocurre y ha ocurrido en otras civilizaciones, incluso en el pasado remoto. Las capacidades del hombre para interpretar y reinterpretar la realidad no son, en otras palabras, ilimitadas y completamente arbitrarias. Es más, incluso la condición del ser humano como ser interpretador no puede entenderse al margen de Dios, que obviamente ha creado al hombre de esta manera. Si es posible que el ser humano dé sentido a las cosas, esta posibilidad presupone el marco de un orden jurídico divino; remite a Dios como último dador de leyes y sentido.

El verdadero significado de la enseñanza de Kuyper sobre la gracia común para nuestro tema reside, creo, precisamente en este punto del orden de la creación. Con esta doctrina, Kuyper quería, entre otras cosas, dar expresión a su convicción de que Dios, a pesar del pecado, sostiene el mundo mediante sus "ordenamientos de la creación" (*GG* I 62). Pero, como hemos visto antes, Kuyper no subrayó lo suficiente que Dios sostiene estas ordenanzas con vistas a (su cumplimiento en) Jesucristo, por tanto, con vistas a la gracia particular. Se podría decir que su doctrina de la gracia común no es suficientemente cristocéntrica, es decir, no está suficientemente enraizada en la gracia particular.

Dooyeweerd, Vollenhoven y otros en los Países Bajos han reformulado el punto de vista de Kuyper sobre la gracia común de forma más satisfactoria sobre una base cristocéntrica. O, dicho de otro modo, han afirmado claramente que no sólo la tierra lleva la cruz, sino que, en primer lugar y de forma decisiva, la cruz lleva la tierra. La doctrina de la gracia común, una vez anclada cristocéntricamente, no tiene por qué desconectarse del punto de partida reformador de Kuyper: la enseñanza bíblica de una antítesis religiosa integral. La doctrina de la gracia común ofrece así la posibilidad de una evaluación más correcta del pensamiento no cristiano.

Sin embargo, al adoptar esta posición no debemos olvidar el punto que ha sido introducido en la discusión por los Bavincks y por Van Peursen: a saber, el punto de la presencia personal de Dios, o su autorrevelación general, incluso en las culturas y religiones no cristianas. El tema de la presencia de Dios está, en mi opinión, estrechamente relacionado con la cuestión de la estructura de la religión en general. Creo que no sólo la religión cristiana, sino toda religión, por primitiva o perversa que sea, tiene una "estructura de respuesta". La religión es religión en la medida en que es una respuesta a una apelación del lado de Dios; es una respuesta a la autopresentación de Dios en su Palabra (revelación especial) o en sus obras (revelación general). La respuesta que el hombre da en

su religión, o en cualquier sistema racional en la medida en que expresa su actitud religiosa, es siempre una respuesta de rendición o de rebelión. Sea cual sea la respuesta, siempre refleja el eco de la llamada de Dios: "Adán, estoy aquí, ¿dónde estás?"

Se puede estar de acuerdo con Dooyeweerd en que en el pensamiento no cristiano actúa un "motivo religioso apóstata". Sin embargo, al igual que la doctrina de la gracia común no debe deducirse de la enseñanza de una antítesis religiosa, tampoco debe deducirse, por la misma razón, la idea de la autopresentación universal de Dios. Es con vistas a Jesucristo que Dios mantiene sus ordenanzas de creación y confronta a todos los hombres con ellas. Es también con vistas a Jesucristo que Dios se manifiesta en el corazón de todos los hombres. Y toda apostasía, dentro o fuera de la iglesia, da testimonio de esta autorrevelación, porque toda apostasía es un alejamiento del Dios vivo mismo. Toda apostasía es una retención y una tergiversación de la verdad que, sin embargo, confronta continuamente al hombre.⁷

En resumen, siempre hay una cierta ambigüedad en las religiones paganas: la misma ambigüedad está presente en las ideologías humanas: la mentira humana se mezcla con la verdad divina. Sin embargo, esto no debilita el poder satánico de la mentira. Más bien confirma su inexcusabilidad, para hablar con Calvino. Y al mismo tiempo confirma el poder superior de la verdad: "Porque nada podemos hacer contra la verdad, sino a favor de la verdad" (II Cor. 13:8). Esa es la *incongruencia* fundamental que es inherente a la enseñanza bíblica de una antítesis religiosa.

11. Apertura y oposición

Con el fin de encontrar un buen argumento para una apreciación positiva de los no cristianos, he argumentado en apoyo de las ideas de Kuyper y Dooyeweerd sobre un "orden de creación" divino o de "estados de cosas" creacionales. Para ello, también he argumentado a favor del llamamiento de J.H. Bavinck y Van Peursen sobre la presencia universal de Dios. Permítanme concluir este punto afirmando que para mí ambos énfasis se refieren el uno al otro y parten de una unidad original. Temo que una apelación exclusiva a los estados de cosas universales o a la presencia universal de Dios nos siga atrapando en un dualismo espiritualizador a la manera de Kuyper. Por ello, vuelvo a llamar la atención sobre la enseñanza de Juan Calvino, que en la exposición de sus Institutos nunca separó la revelación general de Dios de su gracia general. En efecto, la acción de Dios sobre el corazón del hombre y su mantenimiento de las estructuras de la creación no pueden separarse, porque Dios se revela a los hombres en las obras visibles de su creación (Rom. 1:20). La voz de Dios y la voz de los hechos son indivisibles.

La voz de la verdad ha sonado una y otra vez en la historia de la humanidad. El que escucha tiene motivos para asombrarse y desconcertarse. Experimentamos el asombro en la obra del Espíritu de Dios incluso en un mundo de paganismo, secularismo e ideologías modernas. Y nos desconcierta que esta obra de Dios sea continuamente deformada por la arrogancia y la culpa humanas, a las que la mente del cristiano no es en absoluto inmune. El cristiano se encuentra en esta delicada situación, especialmente cuando está llamado a tomar posición en el mundo del aprendizaje científico y de la comunicación racional. Esta situación exige una apertura total y una oposición radical al mismo tiempo. El apóstol Pablo describe esta actitud de la siguiente manera: "Derribando razonamientos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo" (II Cor. 10:5). Cómo van juntas estas dos actitudes—"apertura" y "oposición"—y estas dos actividades—"derribar" y "llevar al cautiverio"?

⁷ Ve también J. Klapwijk, "The Struggle for a Christian Philosophy: Another Look at Dooyeweerd" y "Dooyeweerd's Christian Philosophy: Antithesis and Critique," en: *Reformed Journal* 30 (1980), pp. 12-15 y 20-24.

12. Reforma y transformación

Creo que unir estas dos actitudes es, para el cristiano (incluso para el erudito y el científico cristiano cuando se deja llevar por el espíritu del Evangelio), una operación en gran medida inconsciente. Sin embargo, dado que la apertura mental del erudito cristiano se convierte tan fácilmente en un ajuste filosófico a la sabiduría del mundo, y su oposición se convierte tan rápidamente en un aislamiento infructuoso de este mundo, *reflexionemos* sobre la posición que debemos adoptar como eruditos cristianos.

Podría ser útil para nosotros recordar un tema favorito de los padres de la iglesia, que también lucharon con el problema de la racionalidad en un mundo pecaminoso: el tema de la "explotación", o saqueo. Los padres de la iglesia recordaron cómo se pidió a los hijos de Israel que despojaran a los egipcios de sus tesoros culturales, su plata y su oro, cuando abandonaran la tierra (Éxodo 12:36). Al igual que los israelitas se sirvieron de los tesoros de Egipto, Agustín y otros creyeron que estaba justificado que se sirvieran de los tesoros culturales del mundo clásico y, por tanto, también de su filosofía.⁸

Creo que, en principio, este tema del expolio ofrece una analogía útil con lo que se puede hacer con las teorías e ideas no cristianas. Sin embargo, los padres de la Iglesia no siempre tuvieron en cuenta estos puntos de forma clara: (a) los israelitas tuvieron que tomar el oro y la plata de Egipto, utilizando estos objetos de valor sólo para el servicio en el tabernáculo de Dios; y (b) estos tesoros tuvieron que ser fundidos y refinados antes de poder ser utilizados como recipientes en el servicio de Dios.

¿Qué quiero decir con esto? Creo, en efecto, que las ideas racionales y filosóficas de la época, gracias al orden universal de la creación de Dios y a la autopresentación universal dentro y a través de este orden de la creación, pueden considerarse, en ciertos aspectos, como excelentes dones del Espíritu de Dios, y por lo tanto podemos hacer uso de ellos. Personalmente me dedico al estudio de la filosofía contemporánea. Pero el objetivo de este estudio no puede ser exclusivamente advertir contra el pensamiento moderno. Al contrario, aprendo de él y me llevo algo de él. Sin embargo, nunca lo hago de forma incondicional. Hay que dedicar siempre (es la primera condición) la filosofía, como el oro y la plata de Egipto, al servicio de Dios. Para decirlo de otro modo: nunca puede ser nuestro propósito simplemente adoptar las valiosas ideas de los pensadores no cristianos, o acomodarlas de algún modo al contenido de la fe cristiana. Tal enfoque equivaldría al eclecticismo o al escolasticismo. No, si pensamos que es posible hacer uso de los bienes muebles del pensamiento no cristiano—muchos de ellos son inutilizables, algunos de ellos execrables—entonces esto sólo es permisible, creo, en la medida en que estemos en condiciones de encajarlos o integrarlos realmente en una visión cristiana, dirigida por Dios, de la vida.

Aquí debo presentar la segunda condición. El mencionado encaje o integración no puede tener lugar sin cambios de gran alcance. En efecto, los conocimientos de la filosofía, incluso de la ciencia en general, funcionan tanto para los cristianos como para los no cristianos en un contexto de pensamiento más amplio, en una visión total de la vida. Estos conocimientos funcionan en una *Weltanschauung* (cosmovisión) que está cargada de religión y que yo llamaría una ideología en la medida en que está en conflicto con el Evangelio de Jesucristo. Por lo tanto, es necesario tomar las ideas que tomamos prestadas de otros y fundirlas y refinarlas como el oro del egipcio, es decir, purificarlas de ideología. Puedo y debo entrar en comunicación y discusión con pensadores no cristianos. Puedo reconocer con gratitud sus dones, los dones de Dios. Sin embargo, siempre debo extraer sus percepciones de las conexiones ideológicas presentes en ellos, y presentes quizás

8 St. Augustine, *De Doctrina Christiana* II. 40.60.

también en mí mismo, que llevan a los hombres a resistir y suprimir la verdad de Dios. Tengo que tomar esas ideas y transponerlas, alterarlas, *transformarlas*. De este modo tengo que tomar el oro que *viene* de Dios y ofrecerlo de nuevo a Dios.

En conclusión, por lo tanto, yo sostendría que nosotros que estamos en la tradición de la reforma calviniana, una tradición que tuvo, y todavía hoy tiene, significado para la filosofía, estamos todos comprometidos con la idea de la reforma de la filosofía. Pero la reforma de la filosofía nunca es posible sin la comunicación con los disidentes. Y tal comunicación significa una transformación según el modelo de los israelitas. Por ello, nuestro programa de reforma de la filosofía debería ser al mismo tiempo un llamamiento a la transformación de la filosofía.

Obras citadas

- Augustinus, A., *De Doctrina Christiana* (397-426).
Augustinus, A., *De Civitate Dei* (413-426).
Bavinck, H., *Gereformeerde dogmatiek* (GD), 4 vols. Kampen: Kok, (1895-1901) 1967.
Bavinck, H., *Verzamelde opstellen op het gebied van godsdienst en wetenschap*. Kampen: Kok, 1921.
Bavinck, J.H., *Religieus besef en christelijk geloof* (RB). Kampen: Kok, 1949.
Bremmer, R.H., *Herman Bavinck als dogmaticus*. Kampen: Kok, 1961 (dissertation, Free University).
Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion* (IR), trans. by F.L. Battles. Philadelphia: Westminster Press, n.d.
Dooyeweerd, H., *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols. [111] Amsterdam: H.J. Paris and Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publ. Co., 1953.
Dooyeweerd, H., "Van Peursen's critische vragen bij "A New Critique of Theoretical Thought"," in: *Philosophia Reformata* 25 (1960), pp. 97-150.
Klapwijk, J., "Christelijke organisaties in verlegenheid," in: *Christelijke organisaties in discussie, een bijdrage*, ed. by V.C.S.A. The Hague: Boekencentrum (1979), pp. 21-66.
Klapwijk, J., "The Struggle for a Christian Philosophy: Another Look at Dooyeweerd," in: *Reformed Journal* 30,2 (Feb., 1980), pp. 12-15.
Klapwijk, J., "Dooyeweerd's Christian Philosophy: Antithesis and Critique," in: *Reformed Journal* 30,3 (Mar., 1980), pp. 20-24.
Kuyper, A., *Souvereiniteit in eigen kring: Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit den 20sten October 1880*. Kampen: Kok, (1880) 1930.
Kuyper, A., *Lectures on Calvinism* (LC). Grand Rapids, Mich.: Wm.B. Eerdmans, (1898) 1961.
Kuyper, A., *De gemeene gratie* (GG), 3 vols. Kampen: Kok, (1902-1905) 1931- 1932.
Kuyper, A., *Pro Rege of het koningschap van Christus*, 3 vols. Kampen: Kok, 1911-1912. V
an Peursen, C.A., "Enkele critische vragen in margine bij "A New Critique of Theoretical Thought," in: *Philosophia Reformata* 24 (1959), pp. 160-168. V
an Peursen, C.A., "Antwoord aan Dooyeweerd," in: *Philosophia Reformata* 26 (1961), pp. 189-200.
Van Peursen, C.A., "Culture and Christian Faith," in: *Wetenschap, wijsheid, filosoferen*, Festschrift H. van Riessen. Assen: Van Gorcum (1981), pp. 32-37.
Zuidema, S.U., *Communication and Confrontation: A Philosophical Appraisal and Critique of Modern Society and Contemporary Thought*. Assen: Van Gorcum, and Kampen: Kok, 1972.