

# El Neocalvinismo Holandés: Cosmovisión, filosofía y racionalidad

Por Albert Wolters

Al examinar la opinión sobre la racionalidad que tiene el neocalvinismo holandés, es importante hacer una serie de distinciones preliminares y aclarar algunos supuestos subyacentes sobre la filosofía y la cosmovisión. Estas distinciones y suposiciones tienen esta peculiaridad: juegan un papel decisivo tanto en los escritos de los neocalvinistas en cuestión como en la presente discusión sobre ellos. Es decir, el siguiente análisis del neocalvinismo holandés lo lleva a cabo alguien que se sitúa conscientemente en la tradición neocalvinista. Este enfoque tiene inconvenientes evidentes, pero también puede tener sus ventajas.

Una distinción cardinal que hay que hacer a este respecto es la que existe entre "cosmovisión" y "filosofía". Se trata de una distinción relativamente reciente, que se hizo por primera vez en la filosofía alemana del siglo XIX. Se encuentra, por ejemplo, en los escritos de Wilhelm Dilthey y Heinrich Rickert, aunque no son en absoluto los primeros en adoptarla. Ellos contraponen la *Weltanschauung*, como visión precientífica del mundo, a la *Philosophie*, como su contrapartida científica. Las connotaciones de "precientífica", en este contexto, son: subjetiva, azarosa y contradictoria, surgida de prejuicios emocionales y religiosos. Por el contrario, "científico" implica un modo de conocimiento objetivo, metódico y coherente, basado en principios neutrales y racionales. Partiendo de este punto de vista, las filosofías del pasado (desde la época de los griegos) han confundido *Weltanschauung* y *Philosophie*; la tarea ahora es desarrollar una filosofía rigurosamente científica que se desprenda de todos los elementos *weltanschauliche*. La cosmovisión y la filosofía, aunque se parecen en que ambas ofrecen una visión de la totalidad de las cosas, están básicamente en desacuerdo. En el vocabulario de la filosofía alemana hasta el día de hoy, el adjetivo *weltanschaulich* incluye "no filosófico" entre sus connotaciones.

La palabra inglesa "worldview" parece deber su existencia a esta distinción y contraste en la filosofía alemana. Según el *Oxford English Dictionary*, la palabra apareció por primera vez en inglés en 1858, como traducción de *Weltanschauung*, presumiblemente por su contraste implícito con una filosofía estrictamente racional. Sin embargo, no parece haberse impuesto en inglés hasta bien entrado el siglo XX, en el apogeo del neokantianismo; en 1917, encontramos al teólogo estadounidense B.B. Warfield refiriéndose a ella como una palabra de nueva moda.

Cualquiera que sea su historia semántica, el término "cosmovisión" (o su equivalente "visión del mundo y de la vida") parece señalar una distinción útil entre la filosofía como disciplina académica metodológicamente rigurosa (una "ciencia" en el sentido de *Wissenschaft*), y la perspectiva de sentido común sobre la vida y el mundo, el "sistema de valores" o "ideología", que de una forma u otra tienen todos los seres humanos adultos normales, independientemente de su inteligencia o educación. En este sentido, la cosmovisión precede efectivamente a la ciencia y, por tanto, es muy diferente de la filosofía en el sentido estrictamente teórico.

Sin embargo, es un prejuicio injustificado considerar que el sentido común preteórico es más propenso al error y a la incertidumbre que la ciencia teórica y, por tanto, depreciar las pretensiones cognitivas de

la cosmovisión en comparación con las de la filosofía. De hecho, se puede argumentar a favor de la prioridad epistemológica de la cosmovisión sobre la filosofía. Es decir, la filosofía (como todo conocimiento científico) se basa necesariamente en intuiciones y supuestos precientíficos que se dan con la cosmovisión del filósofo en cuestión. La cosmovisión juega necesariamente un papel decisivo en la filosofía, y el intento de emancipar la filosofía de la cosmovisión está condenado al fracaso.

Este es un estado de cosas que los filósofos no suelen reconocer, aunque los historiadores de la filosofía señalan repetidamente el papel de una cosmovisión subyacente en los filósofos individuales. El tratamiento de Platón por parte de Werner Jaeger en su obra *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, vols. II y III (1943, 1945) puede tomarse como ejemplo. La filosofía técnica de Platón (incluyendo, por ejemplo, sus argumentos sobre la existencia de las Formas) es vista allí como la expresión de un ideal cultural, una visión del hombre y de la sociedad vigente en la Atenas del siglo V que no era en sí misma de naturaleza teórica. Podemos pensar también en la exitosa obra de Rudolf Eucken *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (1890), en la que analiza las visiones del mundo de filósofos como Platón, Aristóteles, Plotino, Spinoza, Leibniz y Kant. Lewis White Beck, en su *Early German Philosophy* (1969), defiende de forma contundente el papel de la *Weltanschauung* (palabra de Beck) en la filosofía teórica de Immanuel Kant. G.A. Van der Wal hace lo mismo con respecto a Kant en una obra holandesa dedicada específicamente al problema de la relación de la cosmovisión con la filosofía (*Wereldbeschouwelijk denken als filosofisch probleem* [La Haya, 1969]). Van der Wal también explora el papel de la cosmovisión en las filosofías de Spinoza y Leibniz, y llega a la conclusión general de que la cosmovisión preteórica y la filosofía teórica son como los dos focos de una elipse que comprende a todos los gigantes de la tradición filosófica.

Si esto es así, los filósofos deberían desarrollar claramente su pensamiento filosófico en contacto directo con su propia cosmovisión, y no fingir que no la tienen. Una buena parte de la confusión y la falta de comunicación en la filosofía puede deberse a que no se reconoce el papel de la cosmovisión en la filosofía. Muchas disputas aparentemente filosóficas pueden enmascarar diferencias en un nivel preteórico que nunca se resolverán si no se reconocen como lo que son. En lugar de intentar la imposible tarea de hacer filosofía en un vacío de cosmovisión, los filósofos deberían poner sus cartas de cosmovisión sobre la mesa y entrar en el debate filosófico sin ninguna de esas cartas en la manga. Es más, deberían comprometerse explícitamente, con conciencia propia y sin pedir disculpas, en la sistemática filosófica sobre la base de su cosmovisión. (Esto es muy preferible a la alternativa: hacer filosofía de forma implícita, inconsciente o apologética). Tal actitud y práctica no obstaculizará la comunicación filosófica, sino que la fomentará.

Para los filósofos cristianos, la implicación obvia es que deben tratar de orientar su filosofar hacia una visión cristiana del mundo. O, para decirlo con un poco más de fuerza y precisión, el cristiano debe tratar de filosofar sobre la base de la cosmovisión cristiana, es decir, la cosmovisión *bíblica*. En esta formulación se presupone la convicción de que existe una cosmovisión cristiana y que ésta se enseña en las Escrituras. No argumentaremos aquí ninguno de estos puntos cruciales, sino que los tomaremos como puntos de partida. Sin embargo, puede ser útil, para nuestros propósitos aquí, elaborar el carácter distintivo de una comprensión *calvinista* de la cosmovisión bíblica.

Todas las tradiciones de la cristiandad ortodoxa (las que aceptan los credos ecuménicos, lo que incluye no sólo a las iglesias ortodoxa griega y católica romana, sino también a las corrientes luterana, anabaptista y calvinista del protestantismo) coinciden en algunas creencias cristianas básicas. Para usar una formulación trinitaria favorecida por Herman Bavinck, todos están de acuerdo en que:

el Padre reconcilia su mundo creado pero caído mediante la muerte de su Hijo, y lo recrea por su Espíritu en un Reino de Dios.

La cosmovisión de un cristiano, la perspectiva general precientífica que tiene sobre la vida y el mundo, puede decirse que es la forma en que relaciona esta confesión básica con las realidades cotidianas de su experiencia personal, social y cultural. Lo que distingue a la concepción calvinista de la cosmovisión cristiana (basada en una larga tradición que incluye a Ireneo, Agustín, Crisóstomo y Tyndale) es que toma todas las palabras operativas de esta formulación básica en un sentido universal y global. El *mundo creado* es tan amplio como nuestra experiencia, incluyendo la cultura y la sociedad, y su *caída* y *reconciliación* tienen un alcance igualmente cósmico. Así que el *Reino de Dios* es realmente una *recreación*, una restauración de toda la gama de la realidad terrenal a su objetivo original. Otras tradiciones de la cristiandad tienden a restringir el alcance de la creación, la caída y la redención, y así llegar a una especie de cosmovisión de dos reinos: un reino donde se aplica la creación, y otro donde se aplican la caída y la redención. Las variaciones que son posibles aquí se describen en el conocido libro de H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (1951), donde el último capítulo dilucida la tradición que aquí se llama "calvinista".

La filosofía cristiana debe estar orientada a una cosmovisión bíblica, y hay diferentes entendimientos tradicionales de esa cosmovisión. Así que parece que la elección de la "comprensión" será decisiva en la filosofía. Esto es particularmente cierto en el caso del calvinismo, ya que rechaza la teoría de los dos reinos que permitiría tratar la filosofía como parte del reino "natural", no afectado por el pecado y la gracia. Un pensador cristiano cuya cosmovisión esté dominada por la dicotomía naturaleza/gracia seguirá basando su filosofar en su cosmovisión en la medida en que la "razón natural" debe *permitir* un ámbito en el que el pecado y la gracia sean decisivos. Pero se sentirá mucho más fácilmente justificado para seguir las manifestaciones actuales y de moda de esa razón natural que un calvinista que niegue la existencia de una razón puramente "natural".

Aquí concluiremos nuestra breve discusión sobre la cosmovisión y la filosofía. Nos queda hacer una observación preliminar sobre el concepto "marco categorial". Este término, que adoptamos de Stephan Körner (véase su *Categorical Frameworks* [Oxford, 1974]), se refiere a algo central tanto en las cosmovisiones como en las filosofías: las distinciones y relaciones más básicas que una persona acepta como válidas, y que rigen su perspectiva y argumentación. Tanto las cosmovisiones como las filosofías se ocupan centralmente de las distinciones fundamentales que se hacen en la realidad y de las relaciones que se dan entre los "dominios" resultantes. Si Körner tiene razón, esos "marcos categoriales" son tan importantes que establecen las normas de racionalidad de una persona; prescriben su lógica. En consecuencia, todos los análisis y argumentos presuponen y se rigen por los supuestos categoriales tácitos de cada uno.

Pasamos ahora a discutir el neocalvinismo y su cosmovisión, comenzando con una visión histórica y concluyendo con una revisión sistemática de las distinciones categoriales de su cosmovisión.

El término "calvinismo" (incluyendo su forma compuesta "neocalvinismo"), tal como se utiliza aquí, se refiere no tanto a un sistema teológico, sino a una cosmovisión o *Weltanschauung* que abarca toda la vida humana. Este es el sentido en el que se utiliza la palabra en las conocidas *Conferencias sobre el Calvinismo* de Kuyper, pronunciadas en Princeton en 1898. Es especialmente importante señalar este punto en un contexto de habla inglesa, ya que el término calvinismo se equipara fácilmente en el

mundo anglosajón con una determinada visión de la predestinación, o se asocia de forma restringida con los llamados "cinco puntos del calvinismo". El calvinismo como cosmovisión es comparable al marxismo: tiene la misma pretensión de amplitud y aplicabilidad inmediata.

El término "neocalvinismo" se refiere al resurgimiento del calvinismo holandés en la Holanda del siglo XIX, principalmente asociado al nombre de Abraham Kuyper (1837-1920). El término fue acuñado originalmente por los oponentes de Kuyper, pero fue aceptado por él y sus seguidores, que reconocieron que sus puntos de vista eran un desarrollo, no simplemente una reafirmación, del calvinismo clásico de los siglos XVI y XVII. "Kuyperiano" es un adjetivo que tiene la misma denotación que "neocalvinista", al igual que "reformacional", aunque este último término también tiende a designar un *desarrollo*, en este caso de la perspectiva básica de Kuyper.

Aunque Abraham Kuyper fue claramente el gigante del movimiento neocalvinista, es evidente que no fue su único líder. Como erudito y profesor fue ciertamente igualado por Herman Bavinck. Hubo otros, principalmente pastores o profesores de la Universidad Libre de Ámsterdam, que ayudaron a dar forma y consolidar el movimiento. Vamos a repasar brevemente a los neocalvinistas que más se preocuparon por la filosofía.

El propio Kuyper fue sin duda uno de ellos. Se le puede describir como el genio romántico, un prodigio tanto en lo intelectual como en lo práctico. Comenzó como teólogo (formado en la modernista Leiden) y pasó los primeros años después de recibir su doctorado como pastor en la Iglesia reformada holandesa nacional. Aquí se convirtió al calvinismo ortodoxo y se convirtió en una voz destacada en los asuntos eclesiásticos. Pronto su influencia adquirió alcance nacional, y no sólo lideró una secesión de la Iglesia *Hervormde*, mayoritariamente modernista, sino que también escribió libros de teología, editó un diario y un semanario, fundó en 1880 la Universidad Libre de Ámsterdam como institución específicamente calvinista (donde enseñó teología y literatura holandesa), y se convirtió en líder y miembro del Parlamento por el Partido Calvinista Antirrevolucionario. En 1901 fue nombrado Primer Ministro de los Países Bajos, cargo que ocupó hasta 1904. Fue el líder indiscutible del neocalvinismo, un movimiento que combinaba la renovación espiritual y teológica con nuevos comienzos en un amplio frente cultural: político, social, económico, educativo y académico.

Herman Bavinck (1854-1921) era un hombre muy diferente a Kuyper, aunque compartía sus ideales y tenía una reputación académica que al menos igualaba la de Kuyper. Bavinck procedía de los círculos de la *Afscheiding* de 1834, una secesión de la iglesia nacional que posteriormente se unió en gran medida a las fuerzas de Kuyper para formar una única denominación reformada. Bavinck también se doctoró en teología en Leiden, aunque nunca abandonó la fe ortodoxa de su educación. Tras un año como pastor, se convirtió en profesor de teología sistemática, primero durante veinte años en el seminario teológico de su iglesia en Kampen, y luego durante otros veinte años (tras la fusión de las dos iglesias) en la Universidad Libre, donde sucedió a Kuyper. Es autor de una obra magistral en cuatro volúmenes titulada *Dogmática Reformada*, que actualmente se está traduciendo al inglés. Durante los últimos diez años de su vida, Bavinck se dedicó a disciplinas no teológicas, especialmente a la filosofía. Su erudición se caracteriza por una amplitud y un equilibrio impresionantes, y por un espíritu ecuménico que le permitió apreciar y honrar los puntos fuertes y las ideas de pensadores de convicciones totalmente diferentes a las suyas.

Junto a estos dos titanes, debemos mencionar a otros dos profesores de la Universidad Libre: Jan Woltjer y W. Geesink. Woltjer (1849-1917) era un clasicista que había escrito su tesis doctoral sobre

Lucrecio, y que mantuvo un activo interés por la filosofía durante toda su vida. Escribió una serie de ensayos en los que se destaca la importancia del *Logos* de Juan 1 para una comprensión cristiana del mundo. Geesink (1854-1929) enseñó ética y filosofía en la Universidad Libre, y es conocido sobre todo por su obra popular en varios volúmenes *Sobre las Ordinancias del Señor*, en la que esboza un enfoque de la filosofía sobre la base de una comprensión neocalvinista de las Escrituras.

Estos cuatro hombres estaban muy interesados en la filosofía, pero ninguno tenía el tiempo o la formación necesarios para realizar un trabajo especializado en esta área. Esto se dejó a un número de hombres de la segunda generación, que trabajaron las implicaciones del neo-calvinismo para cuestiones específicamente filosóficas. Hay que mencionar a tres en particular, aunque no fueron en absoluto los únicos neocalvinistas que se dedicaron a la filosofía con referencia explícita a su cosmovisión.

El sucesor de Geesink en filosofía en la Universidad Libre fue D.H.T. Vollenhoven (1892-1978). Vollenhoven entró a estudiar teología en la Libre en 1911, en el momento en que los intereses de Bavinck se desplazaban hacia la filosofía. Vollenhoven siguió los intereses de su maestro y escribió una tesis doctoral en 1918 titulada *La filosofía de las matemáticas desde un punto de vista teísta*. Tras varios años como pastor, recibió el nombramiento de filósofo en su *alma mater* en 1926, donde permaneció hasta su jubilación en 1963. Además de por su original trabajo en sistemática filosófica, Vollenhoven es conocido por su peculiar labor en la historia de la filosofía. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran *El calvinismo y la reforma de la filosofía* (1933) e *Historia de la filosofía*, vol. I (1950), ambas escritas en holandés.

El cuñado de Vollenhoven, Herman Dooyeweerd (1894-1977), fue profesor de jurisprudencia en la Universidad Libre desde 1926 hasta 1965, y trabajó junto a Vollenhoven en el desarrollo de una filosofía calvinista. La principal publicación filosófica de Dooyeweerd apareció en inglés en la década de 1950 con el título *A New Critique of Theoretical Thought*. Dooyeweerd es el más conocido internacionalmente de los filósofos reformistas holandeses, sobre todo porque varias de sus obras filosóficas han sido traducidas al inglés. Otros títulos son: *Problemas trascendentales del pensamiento filosófico* (1948), *En el ocaso del pensamiento occidental* (1960) y *Raíces de la cultura occidental* (1979). Su propio término para su filosofía es "la filosofía de la idea cosmonómica". Adopta un enfoque único de la historia de la filosofía occidental, y también proporciona un análisis detallado de la realidad que incluye notablemente una visión distintiva del pensamiento teórico, la sociedad humana y la historia.

Un tercer filósofo reformacional, a la altura de Vollenhoven y Dooyeweerd, es el sudafricano Hendrik Stoker (1900-). Stoker llegó a Ámsterdam para estudiar con Bavinck en 1921, el mismo año en que éste murió. Frustrados sus planes de seguir la filosofía en la Universidad Libre, Stoker estudió con el fenomenólogo Max Scheler en Colonia, y se doctoró en 1925 (con una tesis en alemán titulada *Consciencia*). Regresó a Sudáfrica para enseñar filosofía en la Universidad Cristiana de Potchefstroom, donde permaneció hasta su jubilación en 1964. Permaneció en estrecho contacto con Vollenhoven y Dooyeweerd, y su filosofía, a la que dio el nombre de "filosofía de la idea de la creación", guarda un estrecho paralelismo con sus preocupaciones mutuas.

Estos tres hombres son los pensadores más originales del movimiento reformacional de la filosofía que emanó de la Universidad Libre, y que a veces se denomina "Escuela de Ámsterdam". Sin embargo, no fueron los únicos de la segunda generación de neocalvinistas que trabajaron en filosofía. Por ejemplo, el misionero y misiólogo J.H. Bavinck (sobrino de Herman Bavinck) publicó escritos sobre temas

filosóficos al principio de su carrera, al igual que V. Hepp, que fue el sucesor de Bavinck en la Universidad Libre. Hepp pronunció en 1930 las conferencias Stone sobre el tema *Calvinismo y filosofía de la naturaleza*. H. Hoekstra, un teólogo de Kampen que también daba clases de filosofía, se había doctorado en filosofía de la religión con el conocido kantiano W. Windelband en Heidelberg. Sin embargo, ninguno de estos teólogos tuvo un impacto duradero con su trabajo filosófico.

A pesar de sus diferencias en cuanto a originalidad, influencia y formación filosófica, los neocalvinistas de la primera y segunda generación estaban unidos en su visión básica del mundo. Pasemos ahora a las distinciones categoriales básicas que definen esta cosmovisión y que explican la cohesión del filosofar reformacional, a pesar de las diferencias filosóficas.

En mi opinión, hay cinco distinciones categoriales que definen la unidad y el carácter distintivo del neocalvinismo en su conjunto. Éstas son fundamentales en el pensamiento de cada uno de los hombres que hemos mencionado, aunque no todas las distinciones se desarrollan fructíferamente para la filosofía en cada uno de estos hombres. Hay que señalar que cada distinción lleva consigo una relación entre los ámbitos o realidades que se distinguen; además, la especificación de la relación es uno de los rasgos más importantes de cada distinción dentro de un marco categorial.

La primera distinción es la que existe entre *Dios y la creación*. Esta es, por supuesto, fundamental para cualquier visión cristiana o teísta del mundo, pero aparece aquí de forma particularmente marcada. El calvinismo lleva en sí mismo una fuerte aversión a cualquier tendencia al panteísmo o a la idolatría, a cualquier matización de la frontera que separa al Creador de su criatura. Un agudo sentido de la soberanía y la trascendencia de Dios hace que el neocalvinista rehuya cualquier punto de vista que apunte a un denominador común para Dios y la creación, haciendo que la diferencia entre ambos sea gradual y no cualitativa. Por la misma razón, la "creación" se convierte en la categoría de todo lo que no es Dios, incluyendo toda la gama de la realidad visible e invisible.

La segunda distinción categorial es la que existe entre *las ordenanzas de la creación de Dios y lo que está sujeto a estas ordenanzas*. La creación se define (de manera característicamente calvinista), en términos de una ley cósmica (decreto, estatuto, palabra, ordenanza), como expresión de la soberanía de Dios. En la terminología de la filosofía "cosmo-nómica", la creación es siempre una cuestión de "correlación ley-sujeto". Esta correlación no sólo es válida en el mundo de la naturaleza (donde todos hablamos fácilmente de la "ley de la gravedad" y de las "leyes de la termodinámica"), sino también en todos los demás tipos de realidad, como la música, la política, los negocios, el entretenimiento, el culto, etc. Una "ley" creativa postulada que debe aplicarse responsablemente hace que todos estos ámbitos sean accesibles filosóficamente como creación. Esta ley permite a la filosofía tomar en serio el amplio alcance de la creación en la comprensión calvinista de la confesión cristiana básica. La distinción entre ley y sujeto, entendida como aplicable en todo el ámbito de la creación, es quizá la más fructífera para una filosofía de base bíblica. Aunque esta distinción se desarrolla más ampliamente en las filosofías reformistas de Vollenhoven, Dooyeweerd y Stoker, no se limita en absoluto a ellas.

Una tercera distinción categorial, que atraviesa la anterior, es la que existe entre "*tierra*" y "*cielo*", o entre la creación terrenal y la morada creatural de Dios y los ángeles. Es importante distinguir aquí entre un sentido más amplio y otro más estrecho de estos términos bíblicos. El sentido más estrecho se refiere al cielo como "cielo" y a la tierra como "tierra firme". Ambos, según el uso bíblico, son subdivisiones dentro de la creación terrestre ("tierra" en el sentido más amplio). Esta última, llamada

"el cosmos" en la terminología de Stoker, es el horizonte de la experiencia humana normal, y por tanto establece los límites de la investigación empírica y el análisis científico.

La cuarta distinción categorial es la que existe entre las diferentes etapas de *desarrollo dentro del cosmos terrestre*. La tierra debe ser formada o desarrollada ("sometida") en la cultura humana para que su potencial creacional pueda desplegarse históricamente o abrirse a la gloria de Dios. La distinción entre "no desarrollado" y "desarrollado" es, por tanto, algo que se da con la creación, y no es el resultado de la Caída. La tarea del hombre de desarrollar la tierra forma parte del plan escatológico de Dios para su creación, de modo que la cultura humana se reconoce fundamentalmente como valiosa, parte del movimiento de la creación hacia una consumación final. La idea del "mandato cultural" se opone aquí a cualquier actitud quietista o históricamente reaccionaria ante la civilización humana y su desarrollo.

La última distinción categorial es la única de las cinco que es resultado de la Caída en el pecado. Es la distinción entre "*estructura*" y "*dirección*", o entre "el orden de la creación" y "el orden del pecado y la redención" (Calvino). La "estructura" se refiere al cosmos creado tal y como debía ser; la "dirección" se refiere a ese cosmos tal y como es desviado por el pecado y redirigido por Cristo. Dado que el pecado y la redención, según la concepción calvinista, tienen un alcance cósmico, esta distinción es válida en principio para toda la creación terrenal, incluyendo la vida natural, cultural y social, así como la moral y la piedad. El énfasis calvinista en el alcance radical y global de la caída del hombre, así como el alcance igualmente radical y global de la redención de Cristo, encuentra aquí su expresión en una formulación categórica sucinta. Al mismo tiempo, esta distinción fundamental refleja la intuición calvinista básica de que la salvación es *re-creación*, es decir, que la gracia no destruye ni complementa, sino que *restaura* la naturaleza.

Una vez tratado el marco categorial de los neocalvinistas, podemos pasar a su visión de la racionalidad. Descubrimos que hay un amplio acuerdo entre ellos en el nivel de la cosmovisión, pero hay un marcado desarrollo en el nivel filosófico. Trataremos cada uno de estos temas por separado.

Los neocalvinistas están de acuerdo en que la racionalidad es una buena criatura de Dios, destinada a ser desarrollada y cultivada para su gloria. El marco categorial de su cosmovisión se pone claramente de manifiesto aquí. La racionalidad es una criatura, lo que implica que no es divina (la razón no puede ser divinizada), está sujeta a las normas de la creación y está destinada a desarrollarse como parte de la tarea terrenal del hombre ante el rostro de Dios. Por pertenecer al orden de la creación, no puede ser divinizada, pero por la misma razón tampoco puede ser vilipendiada, pues todo lo creado por Dios es *bueno*. Sin embargo, la racionalidad también participa en el orden del pecado y la redención, es decir, es fundamentalmente *religiosa*, está bajo la influencia del pecado y necesita la redención. En otras palabras, las categorías "estructura" y "dirección" se aplican a la racionalidad tanto como a cualquier otra parte, característica o dimensión del cosmos. La racionalidad no es religiosamente neutral.

Es evidente la manera decisiva en que la comprensión de los neocalvinistas de la cosmovisión bíblica gobierna su pensamiento en este punto. Claramente se separan aquí de la doctrina de una razón autónoma o religiosamente neutral, ya sea en su forma humanista o cristiana. Fue su visión distintiva de la naturaleza religiosa de la racionalidad, y por lo tanto de toda la ciencia y la racionalidad, lo que llevó a la creación de la Universidad Libre en 1880. Allí, toda la erudición debía guiarse por "los principios reformados", es decir, por una comprensión calvinista de la cosmovisión bíblica.

Kuyper habló explícitamente a este respecto de *tweerlei wetenschap*, "dos tipos de erudición (ciencia)". Una clase de erudición surgía de un corazón regenerado y, por tanto, estaba preparada para interpretar el mundo a la luz de las Escrituras autorizadas. La otra clase surgía de un corazón no regenerado y, por lo tanto, rechazaba la luz de las Escrituras. Kuyper, en consecuencia, pidió la reforma de la erudición, para el desarrollo de un aprendizaje dirigido por las Escrituras.

La visión de Bavinck sobre la racionalidad ha sido analizada en un excelente trabajo de E.P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (1959). Bavinck trata la racionalidad a la luz de su tema fundamental y constantemente recurrente de que la gracia (la salvación) restaura la naturaleza (la creación). La redención de Cristo significa, por tanto, que las facultades racionales del hombre pueden ser liberadas fundamentalmente de los efectos esclavizantes del pecado, y restauradas a su función creativa original. El cristianismo no conduce a lo irracional, sino a lo verdaderamente racional. En este sentido, Bavinck toma prestada la imagen de Calvino de las Escrituras como gafas correctoras, que permiten al hombre caído con los ojos apagados volver a ver con claridad. Las Escrituras permiten que la razón vuelva a funcionar como estaba previsto. La cosmovisión bíblica debe ser la guía del cristiano para razonar, tanto en la vida cotidiana como en la filosofía y la ciencia. Por ello, Bavinck secundó con entusiasmo el llamamiento de Kuyper a una reforma de las disciplinas académicas a la luz de las Escrituras, y Bavinck participó cada vez más en el esfuerzo por llevar a cabo esa reforma en campos ajenos a la teología.

El énfasis en la naturaleza *religiosa* de la filosofía también explica la crítica de Bavinck a la filosofía escocesa del sentido común, con su doctrina de una intuición infalible. En una disertación escrita por Bavinck (*The Intuitive Philosophy of James McCosh* [1914], S. Volbeda destaca este rasgo del pensamiento de McCosh para criticarlo (p. 386)).

Tanto Kuyper como Bavinck, al igual que los demás neocalvinistas de su época, destacan la importancia de los principios en el funcionamiento de la racionalidad, y subrayan este enfoque en el hacer de la erudición. Estos principios son los axiomas o presupuestos subyacentes que rigen el razonamiento teórico. Son de naturaleza filosófica y, en última instancia, religiosa. Este énfasis en los principios filosóficos como vínculo entre el compromiso religioso y el proceso de razonamiento científico es característico del enfoque neo-calvinista de la racionalidad. En nuestra terminología, las distinciones y relaciones categoriales precientíficas en el nivel de la cosmovisión reflejarán inmediatamente una lealtad a la revelación (ya sea las Escrituras o algún sustituto). Estas distinciones y relaciones se vuelven operativas en la empresa científica cuando se elaboran filosóficamente. Es evidente la importancia del papel que la filosofía, como disciplina "categorial" por excelencia, asume en esta visión. La reforma de la ciencia según los principios reformados dependería en gran medida del desarrollo de una filosofía netamente calvinista. A este tema nos referimos ahora.

Conviene repetir que la unidad del movimiento neocalvinista, al menos en la medida en que pueda definirse en términos intelectuales, reside en un compromiso común con los principios de la cosmovisión que hemos esbozado. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, no existía tal unidad, aunque había un acuerdo generalizado entre la primera generación de que una mayor claridad y consenso sobre una filosofía calvinista era una tarea de alta prioridad. Su comprensión de la racionalidad refleja el proceso de desarrollo que se produjo a medida que su filosofía, explícitamente orientada a su comprensión de la cosmovisión bíblica, se hizo más clara. Ese proceso de desarrollo puede clasificarse a grandes rasgos en dos fases, que designaré con las etiquetas "neoplatónico" y "cosmonómico".



Los intentos iniciales de articular una filosofía calvinista, por parte de hombres como Kuyper, Bavinck, Woltjer y Geesink, seguían siendo muy deudores de la tradición del neoplatonismo cristiano. Esta tradición, iniciada en gran medida por Agustín y fuertemente reforzada en la Alta Edad Media por las traducciones latinas de Dionisio el Pseudo-Areopagita, la considero prácticamente equivalente a la historia de la ortodoxia cristiana en Occidente. Esta tradición se caracteriza por la idea de "la gran cadena del ser", la jerarquía cósmica de los diferentes grados de *ousia*. Dios se define como el grado más alto del "ser" (*summum ens*) y del "ser" mismo, como "sustancia" y "esencia", y se define como el correlato objetivo de la racionalidad (*logos, nous*). Un breve excursus sobre la historia de este esquema puede ser útil para contextualizar los primeros intentos neocalvinistas de dar cuenta filosófica de la racionalidad.

Las Formas de Platón, caracterizadas como verdaderamente reales y verdaderamente racionales, habían puesto la racionalidad en el centro de la ontología griega pagana. [Esta característica básica no se vio fundamentalmente afectada por la inmanentización de las Formas por parte de Aristóteles, ni por el materialismo panteísta de los estoicos. Plotino se aprovechó de ello reuniendo todas estas corrientes principales del pensamiento griego (platónica, aristotélica y estoica) en su jerarquía neoplatónica del ser. Los dos mundos de Platón fueron concebidos como dos niveles de una ontología de cinco niveles (Uno-Intelecto-Alma-Mundo-Materia). Éstos se correlacionaban con diferentes grados de ser (el super-ser, el ser verdadero, dos grados de ser atenuado y el no-ser), que eran al mismo tiempo diferentes grados de racionalidad y bondad (el mal en la materialidad, la ausencia de tal bondad). Las categorías estoicas (*logoi spermatikoi, sympatheia* cósmica) se utilizaron para dar cuenta del mundo sensible, y las categorías aristotélicas sirvieron para dilucidar la materia y el intelecto (cf. *hyle, noesis, noeseos* de Aristóteles), así como para proporcionar la ontología básica del mundo visible (las categorías, *eide* inmanente, género/especie). El marco general dominante siguió siendo platónico (*chorismos*, participación, mundo inteligible, virtud como separación y *homoiosis theo*), con dos importantes innovaciones: el mundo inteligible (el verdadero ser) se equipara con el Intelecto divino ("ideas en la mente de Dios"), y el Uno/Bueno trasciende a ambos.

Agustín leyó su Biblia con la ayuda de este marco neoplatónico: el Uno fue colapsado en el Intelecto y equiparado con Dios, de modo que el Logos del prólogo de Juan se refiere simultáneamente a la segunda persona de la Trinidad y al complejo de las Formas platónicas como arquetipo racional y fuente de las cosas creadas. Dentro de la creación (Mundo sensible), la estructura ontológica de las cosas debe verse como el grado ectípico de ser/racionalidad designado por el *logoi spermatikoi* estoico (*rationes seminales*) o el *eidi (formae)* aristotélico.

Este marco ontológico básico fue legado por Agustín a la Edad Media latina, durante la cual se modificó en detalle (Pseudo-Dionisio, Eriúgena), pero nunca se cuestionó en lo fundamental. Lo mismo ocurre con el impacto del redescubrimiento del corpus aristotélico en el siglo XIII. El logro del Aquinate fue posible porque el marco platónico-agustiniano heredado de la ortodoxia dogmática clásica era de carácter neoplatónico: había sido diseñado para acomodar las categorías aristotélicas desde el principio. En efecto, el Aquinate *reintegró* a Aristóteles en el platonismo agustiniano, pero Plotino ya había sentado las bases. El Aquinate se limitó a reforzar el control que el paradigma filosófico neoplatónico ha ejercido sobre la ortodoxia cristiana clásica, un control que los reformadores aflojaron, pero no rompieron, y que continúa hasta nuestros días.

El pensamiento de los primeros neocalvinistas no fue una excepción a esta regla. Los rasgos básicos del paradigma están presentes: Dios como *summum ens*, el Hijo o Logos entendido como ideas arquetípicas en la mente de Dios, la creación como imposición de formas ectópicas en la materia, el mal entendido como *privatio boni*, la conexión de la racionalidad con la imagen de Dios, etc. Herman Bavinck es quizá el más explícito en cuanto a la conexión de la racionalidad con esta ontología subyacente (véase su folleto sobre la *Erudición Cristiana* [1904] y su discusión en *La doctrina de Dios* [1951]). Para él, la erudición era una cuestión de "pensar los pensamientos de Dios según él". Bavinck, más que los otros neo-calvinistas, estaba influenciado por el renacimiento del tomismo que estaba teniendo lugar en los círculos católicos en respuesta a la encíclica *Aeterni Petris* (1879). También Woltjer, en su folleto *La ciencia del Logos* (1891), es muy explícito en su apego a la metafísica tradicional. Quizá lo más revelador a este respecto sea una disertación filosófica, supervisada por Bavinck, que fue defendida en la Universidad Libre en 1917 por H.W. Smit. Titulada *La filosofía de la naturaleza y el teísmo*, simplemente equiparaba la filosofía calvinista con una síntesis cristianizada de Platón y Aristóteles, entendiendo por ello esencialmente una versión del neoplatonismo agustiniano. Seguía existiendo el vínculo privilegiado entre la racionalidad y tanto la realidad (el verdadero ser) como la divinidad.

La filosofía cosmonómica constituye en muchos aspectos una ruptura con este vínculo privilegiado, y por tanto con el paradigma recibido. Desde el principio, Vollenhoven, Dooyeweerd y Stoker trataron de reformar la filosofía a la luz de las Escrituras, y fueron muy conscientes de los peligros de mezclar los temas bíblicos con los de la filosofía pagana o humanista (una mezcla que llamaron "síntesis"). Intentaron que las distinciones categoriales de la cosmovisión bíblica fueran *intrínsecas* a su sistemática filosófica, y no acomodarlas a patrones heredados. Aunque cada uno de ellos comenzó con el marco clásico (lo que más tarde denominaron "especulación del Logos"), se alejaron gradualmente de él, bajo la presión de las implicaciones de su cosmovisión. Será instructivo examinar brevemente cómo estas implicaciones afectaron a su comprensión de la racionalidad.

La distinción Dios-creación es, por supuesto, común a todo el pensamiento cristiano. Pero la radicalidad y la primordialidad de esa distinción en el neocalvinismo, que trata de captar la fuerza de los pasajes isaianos sobre la incomparabilidad y la trascendencia de Yahvé, tiene algunas implicaciones inesperadas. Si la racionalidad es *criatura*, y no hay un principio de continuidad creatural entre el Hacedor y lo hecho, entonces la racionalidad se descalifica como ese principio. No hay un orden racional que abarque al Creador y a la creación, no porque el Creador sea irracional, sino porque la racionalidad es criatura. En consecuencia, los filósofos reformacionales rompen con la antigua tradición cristiana (que comienza con Justino Mártir en el siglo II) que identifica el *Logos* de Juan 1 con el logos del paganismo heracliteano y estoico. Este punto se expresa más claramente en algunos de los primeros escritos de Vollenhoven. Aquí discrimina sistemáticamente entre el *Logos* como la persona soberana de la Divinidad, y el *logos* como una de las dimensiones (la del razonamiento) de la criatura del hombre.

Además, una vez cortada esta fatídica conexión entre la divinidad y un tipo de criatura, la conexión entre la racionalidad y el "ser", como denominador común de toda la realidad, también se vuelve problemática. Si la racionalidad no es intrínsecamente divina, ¿cómo puede reflejar el "ser", del que ella misma forma parte? ¿O cómo puede ser el "ser" el correlato objetivo de la racionalidad, a menos que ésta sea algo divino que trascienda todo ser creatural? Contra todos los esfuerzos por absolutizar (es decir, divinizar, idolatrar) la racionalidad, los filósofos reformistas afirmaron su condición de *criatura subordinada*. Tal vez sea mejor decir "su condición de criatura *coordinada*", ya que se

consideraba que la racionalidad estaba en igualdad de condiciones con todas las demás dimensiones de la criatura (por ejemplo, la moralidad, la espacialidad, la fisicalidad, la esteticidad, etc.). No se trataba de depreciar la racionalidad (todo lo creado por Dios es bueno), sino de ponerla en su lugar de criatura.

La distinción ley-sujeto también resultó fructífera para la apreciación reformacional de la racionalidad. Por ejemplo, la ley, como mandato creativo fiable de Dios para todas las criaturas, "asumió" de la racionalidad (y de su correlato, el ser) la carga de dar cuenta de la constancia, el orden y la unidad de la realidad creada. Además, esta segunda distinción categorial permitió un análisis de la racionalidad que podía honrar tanto su carácter común a todos los hombres (su estructura determinada por la ley es universal en virtud de la creación) como su diversidad religiosa (la *dirección* de la respuesta de las personas a la ley en el lado del sujeto es diversa). (Es decir, la ley creacional como *a priori* trascendental *constituye* la posibilidad de la racionalidad, y ésta forma parte de la constitución creatural de todos los humanos, sea cual sea su creencia o compromiso religioso.

Al mismo tiempo, esa ley creacional *prescribe* cómo debe responder el ser humano, como criatura sujeta a esa ley (debe observar la ley de no contradicción y todas sus implicaciones). A veces este imperativo no se cumple por parte del sujeto, y en muchos casos los prejuicios religiosos pueden llevar a falacias ocultas o a una abierta burla de cualquier norma de racionalidad. Sin embargo, la racionalidad sigue siendo estructuralmente común a todos los hombres, aunque no escape a los efectos del pecado o de la Caída fuera del ámbito de la redención.

Además, la categoría de la correlación ley-sujeto abre el camino a una investigación de las "leyes del pensamiento" como especificaciones de una ordenación creativa -una que es a la vez sui genérica (no reducible a las leyes psíquicas, por ejemplo, como en el psicologismo, o a las biológicas, como en el conductismo) y vinculada a otros tipos de legalidad creatural (por ejemplo, la de la realidad numérica en la lógica matemática, o la de la fe en la lógica del "discurso de Dios"). Algunas de estas implicaciones, y otras también, se exploran en obras como *La necesidad de una lógica cristiana* de Vollenhoven (1932) y sus *Fundamentos de la lógica* (1948).

La distinción categorial entre la tierra y el cielo tiene una relevancia limitada para el tema de la racionalidad. Sin embargo, en la filosofía reformacional esta distinción nos recuerda que la racionalidad, tal como la conocemos, está limitada en su aplicación al cosmos terrenal. Nuestro conocimiento del cielo debe basarse en los datos relativamente escasos de las Escrituras, y no en un razonamiento especulativo que extrapole la realidad terrenal. Al mismo tiempo, el razonamiento humano no debe excluir la existencia de ángeles (o demonios).

La distinción entre "no desarrollado" y "desarrollado", la cuarta enumerada anteriormente, también tenía implicaciones para los filósofos cosmonómicos. Parte de la tarea histórica de la humanidad es explotar las posibilidades creativas del razonamiento humano. El desarrollo de la lógica no aristotélica en el último siglo es un ejemplo de esta tarea. La disertación de Vollenhoven acogió esta evidencia del desarrollo cultural de las posibilidades inherentes a la capacidad racional del hombre. El "proceso de apertura" que desempeña un papel tan importante en el pensamiento de Dooyeweerd es relevante también para su visión de la función lógica o analítica del hombre (su término para la racionalidad). El propio pensamiento teórico es un ejemplo de la apertura del ámbito analítico, y el sistema de Dooyeweerd prevé desarrollos hasta ahora insospechados en la lógica. Así, el desarrollo cultural ayuda a revelar anticipaciones actualmente latentes en la función analítica.

La quinta y última distinción categorial, la que existe entre estructura y dirección, ya ha sido mencionada en la distinción ley-sujeto. Es evidente que se trata de uno de los elementos cruciales para el concepto reformacional de la racionalidad. Si bien la estructura de la racionalidad, garantizada por el orden-ley constante de Dios, es un dato creacional en todos los sujetos racionales, la dirección no lo es. Esta es, de hecho, la razón de ser de toda la empresa de una filosofía y una erudición dirigidas por las Escrituras. La racionalidad humana, en el sentido del proceso real de razonamiento (la respuesta humana a la ley creativa de la racionalidad), nunca es religiosamente neutral. Vollenhoven, Dooyeweerd y Stoker no se cansan de subrayar este punto. Las falacias y los errores (entendidos como inferencias incorrectas a partir de las pruebas disponibles o de premisas justificadas) manifiestan la caída de la racionalidad humana; aclarar el pensamiento confuso es un aspecto de la restauración de la creación, que es el objetivo del Reino de Dios. Según los filósofos reformacionales holandeses, la racionalidad malograda se manifiesta de muchas maneras. Un ejemplo es la absolutización teórica de un aspecto de la criatura o de la criatura, como la propia racionalidad. El reduccionismo es otro error: se intenta subsumir un tipo de legalidad creacional bajo otro. Según Dooyeweerd, esto conduce inevitablemente a antinomias y tensiones dialécticas: contradicciones teóricas que, por definición, son irresolubles.

Concluimos este breve estudio sobre el neocalvinismo y la racionalidad con algunas observaciones generales sobre la racionalidad en la tradición calvinista. Creo que es importante distinguir entre cosmovisión y filosofía cuando evaluamos las diferencias entre los filósofos de convicciones calvinistas. El diálogo debe tener lugar en ambos niveles, pero estos niveles no deben confundirse. Muchas diferencias aparentemente filosóficas son, en realidad, diferencias de cosmovisión. La disputa entre evidencialistas y presuposicionalistas en apologética, por ejemplo, parece reflejar una diferencia en el nivel de la cosmovisión. Lo mismo ocurre con los debates sobre la existencia de Dios o de otras mentes, o la objetividad de los valores o la causalidad. Hasta que la discusión filosófica no se haga cargo de la presencia e influencia, en ambas partes, de supuestos categóricos que no son en sí mismos de tipo filosófico, la comunicación se verá frustrada. Para fomentar y promover la comunicación—una auténtica comprensión del punto de vista de la otra parte—hay que poner sobre la mesa las cuestiones relativas a la cosmovisión.

Además, los cristianos deben reconocer que las diferencias de cosmovisión pueden ser de muchos tipos. Los cristianos y los no cristianos difieren claramente en este sentido, pero los cristianos y los no cristianos también difieren *entre sí*. Las diferencias entre los cristianos a la hora de entender la cosmovisión bíblica, incluso entre aquellos que parten del supuesto de que las Escrituras son unitarias en este punto, son bastante significativas. Incluso la adhesión a las mismas normas doctrinales no obvia tales diferencias. (Puedo afirmar en la iglesia que el hombre es "totalmente depravado", pero nunca se me ocurre llevar esta creencia a mi filosofar). El siglo XX parece caracterizarse por un reajuste de los cristianos, no a lo largo de las líneas teológicas tradicionales, sino de acuerdo con diferentes visiones del mundo: Los bautistas y los metodistas adoptan una cosmovisión reformista, los presbiterianos y los anglicanos adoptan una perspectiva anabaptista, los menonitas y los carismáticos adoptan una teoría tradicionalmente luterana de dos reinos, etc. Entre los filósofos cristianos hay que discutir estas diferencias, porque desempeñan un papel en lo que se dice en el plano filosófico.

No se trata de restar importancia a la discusión filosófica en sí misma. Sin embargo, también aquí es útil distinguir dos tipos de cuestiones: las que implican la fidelidad a (la propia comprensión de) la cosmovisión bíblica, y las de tipo más estrictamente analítico o empírico.

Si se aceptan los puntos principales de este ensayo, a saber, que la filosofía siempre refleja alguna cosmovisión y que, por lo tanto, la filosofía cristiana debería reflejar la cosmovisión bíblica, entonces una tarea importante de los filósofos cristianos, especialmente de aquellos que están de acuerdo en su comprensión básica de la cosmovisión escritural, es centrarse en las implicaciones filosóficas de ese compromiso compartido. ¿Es congruente con nuestra comprensión bíblica que se trate a Dios como *summum ens*, que se equipare a Dios Hijo con el principio del orden racional, que se trate el error como pecado, que se presuma que hay normas constantes para la música y la arquitectura? Este tipo de debate puede ser muy fructífero si se presupone un acuerdo a nivel de cosmovisión en todo momento.

El otro tipo de debate filosófico es el más tradicional, en el que las categorías y las conclusiones se ponen a prueba a la luz de las pruebas disponibles y de las normas de rigor analítico comúnmente aceptadas. En este caso, las consideraciones sobre la cosmovisión también desempeñan un papel, pero la creación dada en la que todos vivimos y nos movemos garantiza la posibilidad de un diálogo significativo, a pesar de las diferencias fundamentales en la cosmovisión. Porque la creación habla con una voz persuasiva tanto a través de la estructura de nuestra racionalidad, de modo que nos vemos obligados a dar la debida importancia a una argumentación convincente, como a través de la evidencia de otras cosas creadas, que podemos haber pasado por alto, reprimido o malinterpretado. Incluso la cosmovisión puede cambiar como resultado, y nuestras posiciones filosóficas también.

### **Nota bibliográfica**

Hay poco en inglés de y sobre los neocalvinistas holandeses y su visión de la racionalidad. Hasta la fecha, los mejores recursos son probablemente los siguientes:

Dooyeweerd, Herman. *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979. Esta es la más accesible de las publicaciones de Dooyeweerd.

Kalsbeek, L. *Contours of a Christian Philosophy: An Introduction to Herman Dooyeweerd's Thought*, Bernard y Josina Zylstra, eds. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1975. Este volumen contiene dos adiciones útiles: la "Introducción" de Bernard Zylstra, que sitúa a Dooyeweerd en su contexto histórico, y la extensa "Bibliografía" (pp. 307-345) que enumera muchas publicaciones inglesas y algunas francesas y alemanas de y sobre los pensadores neocalvinistas holandeses.

Young, William. *Toward a Reformed Philosophy: The Development of a Protestant Philosophy in Dutch Calvinistic Thought Since the Time of Abraham Kuyper*. Grand Rapids, Mich.: Piet Hein Publishers, 1952.